

## **CAPÍTULO 3: La dimensión discursiva en la agencia de clase**

---

Al final del Capítulo 2 proponíamos analizar las clases entendiendo que las relaciones de producción son procesos de interacción social y al mismo tiempo de institucionalización del capitalismo patriarcal. En el capítulo anterior hemos indicado qué entendemos por institucionalización y hemos hecho diversas referencias al carácter productivo de las relaciones de poder que configuran la dimensión instituida de la interacción, especialmente hablando de los dispositivos disciplinarios. Así mismo pusimos en evidencia el carácter socavado de los mismos, en cuanto a las relaciones de producción capitalista patriarcales se refiere. En esas consideraciones hay de fondo una concepción de ser humano, y en especial de sujeto de clase que vamos a desarrollar en este capítulo. Fundamentalmente defendemos una concepción de los sujetos discursiva cuya subjetividad es fragmentaria, al entender que las interacciones sociales que los producen son discursivas y fragmentarias. De esas interacciones nosotros nos fijamos en las relaciones de producción capitalista patriarcales. Analizamos la producción de la subjetividad como clases y como individuos por la participación en dichas relaciones. La misma se haya permanentemente amenazada por el carácter socavado de las relaciones sociales, dada la presencia constante de

algún *otro*, de algunos *otros*, que para nosotros se constituyen en las relaciones de explotación y dominación institucionalizadas.

## ***La recuperación de los agentes en el análisis de clase***

Arrancamos la discusión en el contexto de una de las propuestas clásicas más explícitas en cuanto a la incorporación de los sujetos en el análisis de clase, que nos ayuda a identificar los principales escollos que se pueden derivar de esa tarea. Luego elaboramos nuestra propuesta desarrollando las nociones de interacción discursiva y de subjetividad fragmentaria.

## **La propuesta de Thompson y sus limitaciones: la clase como acción**

Thompson (1984 [1967]; 1989 [1963]) reivindicó una lectura de las aportaciones de Marx en clave de acción social. Evidentemente venía a ser un revulsivo ante el establecimiento cada vez más hegemónico de la lectura estructuralista de las clases sociales en los análisis críticos.<sup>1</sup>

Thompson pone en primer plano la acción de los obreros, y sus esfuerzos conscientes para hacer la historia. Recordando no sólo los procesos en los que tuvo éxito la clase obrera, sino también donde perdió, cuáles fueron las vías muertas, las que no lograron llegar a buen puerto. Es posible que determinados ideales y accio-

---

<sup>1</sup>En ese sentido denunció la tendencia a suponer que la clase es una cosa y sus implicaciones políticas otra. Para Thompson, este no fue el sentido que Marx le dio en sus escritos históricos. En esa concepción cosificadora se supone que la clase obrera tiene una existencia real, que se puede definir de forma casi matemática: tantos hombres que se encuentran en una determinada relación con los medios de producción. Una vez asumido esto, es posible deducir qué conciencia de clase *debería tener* la clase obrera si fuese debidamente consciente de su propia posición y de sus intereses reales. Hay una superestructura cultural, a través de la cual este reconocimiento empieza a evolucionar de maneras ineficaces. Estos atrasos culturales y esas distorsiones son un fastidio, de modo que es fácil pensar desde ésta a alguna teoría de la sustitución: el partido, la secta o el teórico que desvela la conciencia de clase, no tal y como es, sino como debería ser. (Thompson: 1989 [1963])

nes de, por ejemplo, los artesanos, fuesen retrógradas frente al nuevo industrialismo, y éste meras fantasías, para aquéllos que vivieron en tiempos de agudos trastornos sociales. Sus aspiraciones, nos dice Thompson, eran válidas en términos de su propia experiencia. La idea de fondo de Thompson es mostrar cómo, en los orígenes del capitalismo, ya había formas de protesta, resistencia y reivindicación popular, donde no sólo los incipientes obreros, sino también los artesanos, oficiales, abogados jóvenes, periodistas, etc., se juntaban para discutir de la situación política, en organizaciones en las cuales pagaban una cuota, con secretario y tesorero. La idea es que hay una tradición y pasado que vincula los movimientos reivindicativos de ahora con los del pasado. La protesta obrera, más que un resultado mecánico de las relaciones de producción, surge de una readaptación de prácticas de protestas pasadas a las nuevas situaciones, actualizando las prácticas de resistencia y protesta a las nuevas y cambiantes situaciones. Resistir y protestar no vendría a ser una consecuencia mecánica de la propiedad privada de los medios de producción sino de una larga tradición de confrontación (Thompson, 1989 [1963]).

Hay una importante tradición de disidencia religiosa, civil, intelectual, política, etc., que reivindicaban libertades. Disidencia no sólo ejercitada por determinadas capas sino también por parte importantes del pueblo, organizados en variados grupos. El conflicto arranca ya con fuerza el siglo XVII en Inglaterra. El movimiento obrero heredó, de las formas previas de disidencia, por ejemplo, la de algunas sectas metodistas, las formas de organización y centralización como las reuniones, la recaudación sistemática, programas, ordenes del día, etc. que usaban los metodistas para sus prácticas religiosas cotidianas. Así el metodismo servía de modelo organizativo. La tradición de la disidencia tiene una diversidad que escapa a cualquier generalización y que, sin embargo, es, en sí misma, una característica importante. En la complejidad de las sectas que competían y los templos que se segregaban tenemos un substrato para la pluralidad de la cultura de la clase obrera inglesa del siglo XIX.

Para nosotros, la mejor virtud del planteamiento de Thompson ha sido la de facilitarnos más que respuestas firmes<sup>2</sup>, sugerencias y preguntas a través de las cuales elaborar nuestra propuesta. Es un punto de inflexión en la conceptualización de las

---

<sup>2</sup> Esto no quita que determinados estudios que realiza, como por ejemplo sobre la explotación o sobre el tiempo y disciplina de trabajo nos sean de gran utilidad, especialmente para referirnos a algunas de las principales prácticas sociales que componen las interacciones de clase, tanto en su generación cotidiana como histórica.

clases sociales en el último tercio del siglo XX, apelando a un Marx de *la acción de los seres humanos*.

Parte de entender que las clases sociales se producen en unas relaciones históricas de dependencia mutua. En sí mismo este punto de partida no es una gran novedad. En Marx ya lo encontramos. ¿Dónde está el interés? En recuperar la dimensión histórica en el análisis de clase pero apelando de forma explícita a las acciones de los sujetos dentro de un proceso histórico de mutua formación caracterizado por el conflicto. Al considerar que lo social es radicalmente histórico, pues está inserto en la temporalidad y producto de la acción humana, enfatiza la inestabilidad y continua redefinición de las relaciones, instituciones y subjetividades sociales, por una parte, y su continuidad, fundada en la acción de los seres humanos en cuanto sujetos constituyentes de la historia, por otra. Entonces, decir que las clases sociales son una forma de interacción social significa que se constituye en el conflicto, en la lucha, y confrontación de las partes que intervienen. Partes que no son definidas de forma previa, sino en el decurso histórico, en una relación de mutua dependencia. Es en el conflicto que se forman las partes.

En este sentido nos alerta sobre una lectura errónea recurrente: entender que en las relaciones de clase, unos dictan y otros acatan inevitablemente. Veremos los límites de sus consideraciones, pero hay un aspecto en esa advertencia que a menudo se olvida, quizás por quedar presos de las *tesis de la ideología dominante* (Abercrombie, Hill, y Turner 1987 [1980]). Nos referimos a que esas interacciones fueron históricamente violentas e impositivas por los incipientes capitalistas. Pero eso no quiere decir que las grandes masas campesinas que quedarían disponibles para constituir un mercado libre de fuerza de trabajo así como los artesanos y productores cualificados, por poner algunos ejemplos, asumieran de forma resignada y silenciosa la transformaciones que se estaban produciendo. Ellos también fueron protagonistas de su futuro, en cuanto participaron en su producción a través de sus luchas y confrontaciones. Lo que estaba en juego era su propia vida. La forma histórica de lo que vendría a denominarse obreros y capitalistas no estaba predeterminada. Se formaron a través de la constante tensión y conflicto de sus relaciones. Las partes en interacción se formaron en las interacciones y no previamente, y que sus acciones se remontan a tradiciones de confrontación previas al advenimiento del capitalismo. Es en este sentido que podemos entender aquella conocida afirmación que antes citábamos y que ahora destacamos: *La clase obrera no surgió como el sol, a una hora determinada. Estuvo presente en su propia formación*. Entonces, las clases sociales

son interacciones sociales entre los sujetos individuales y colectivos en conflicto cuando producen su existencia, dentro de un horizonte histórico. Y es en ese conflicto en que van tomando forma. Si en ese planteamiento introducimos la dimensión patriarcal, la sugerencia se amplifica. Además de hablar de la formación de los capitalistas y de los asalariados hablamos de la formación de las amas de casa como clase social.

Pero dicha noción de formación de las clases sociales vista como un proceso histórico conflictivo a través de las acciones de los sujetos se apoya sobre un implícito que hay que clarificar: de qué modo se articulan las acciones de los sujetos con la formación de las clases. Para resolver esta cuestión, Thompson introduce la noción de experiencia que combina con la de conciencia. Solución que nos parece poco acertada pero que al mismo tiempo se nos presenta sugerente. Veamos su razonamiento.

### ***Thompson: experiencia y formación de clases***

La experiencia constituye el punto de partida objetivo de la formación de una clase, que tiene lugar al vivir los seres humanos sus condiciones sociales de existencia y elaborar esa experiencia vivida según ciertos modelos culturales preexistentes y con unas determinadas expectativas, hasta dar lugar a nuevas formas políticas y culturales, a una nueva y peculiar conciencia de pertenecer a un mismo grupo, con intereses, valores y creencias comunes y con fuertes vínculos de solidaridad mutua (Caínzos, 1989). Se trata de un proceso de autoidentificación que es al mismo tiempo un proceso de lucha, pues la autorrepresentación de los actores como pertenecientes a una clase implica la progresiva clarificación de su oposición a otros individuos, integrados en otras clases, cuyos intereses son antagónicos con los suyos. Este proceso de autoidentificación que se desarrolla mediante una *codeterminación*, una continua relación de interacción entre las determinaciones materiales de la experiencia y la elaboración de esa experiencia que los sujetos llevan a cabo. Este momento de autodeterminación es, en el planteamiento de Thompson, el más importante del proceso formador de clase, pues su resultado o expresión última, la *conciencia de clase*, es el rasgo pertinente o criterio identificador de la clase social: sólo se puede decir que un grupo social es una clase, en sentido estricto, cuando sus miembros se identifican a sí mismos como una colectividad fundada en la comunidad de experiencia, ideas e intereses. Así, para Thompson, atribuir el término clase a un grupo

carente de conciencia de clase o de cultura de clase y que no actúan en una dirección de clase es una afirmación carente de sentido. La experiencia de la clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los seres humanos nacen, o en las que entran de manera involuntaria,

"La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está. Podemos ver una cierta lógica en las respuestas de grupos laborales similares que tienen experiencias similares, pero no podemos formular ninguna ley. La conciencia de clase surge del mismo modo en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma." (Thompson, 1989 [1963]: XIV)

Más allá de las dificultades conceptuales que tiene, a nuestro juicio, esta forma de resolver esa articulación nos ofrece otro punto de inflexión en los análisis de clase muy sugerente. Nos ofrece una noción de sujeto que rompe con el determinismo normativo (como el funcionalista), donde el agente se convierte, como diría Garfinkel, en "un idiota que juzga". La relación de los sujetos con el sistema normativo no es de asimilación o socialización pasiva, sino creativa y evaluativa, esto es: los sujetos no interiorizan y ejecutan ciertas reglas (visión funcionalista/normativista) ni proceden a elegir ciertos cursos de acción en función de un sistema de preferencias dado azarosamente (visión utilitarista), sino que tienen la doble capacidad de reconstruir reflexivamente el sistema de valores recibido y de hacer elecciones de segundo orden, no ya entre acciones u objetos diferentes sino entre sistemas de preferencias alternativos. Esa capacidad se actualiza en el mismo proceso en el cual los seres humanos reconstruyen continuamente su conciencia y el propio universo social significativo en el cual se hallan inmersos. Ahora bien ese proceso tiene como fundamento las determinaciones del ser social y consiste en la elaboración reflexiva y creativa de la experiencia vivida, sobre la base de recursos culturales preexistentes. Por lo que las prácticas de los sujetos no son meras expresiones de determinaciones preexistentes ni productos incondicionados de seres humanos situados en el vacío. Pero estas notables aportaciones tropiezan con diversas dificultades que nos permite avanzar, en cuanto nos facilitan formular nuevas preguntas.

### ***Algunas dificultades***

Compartimos el ánimo de replantear el análisis de clase que lo aleje de una concepción que lo cosifique. Pero las vías abiertas, se presentan ambiguas y, hasta

cierto punto contradictorias en su recorrido<sup>3</sup>. Thompson (1984 [1967]; 1989 [1963]) nos habla de *la gente real*, pero, ¿cómo la conceptualiza? Para él, los actores sociales son seres dotados de una racionalidad perfecta para la cual las relaciones sociales son transparentes, pues da por supuesto que la vivencia de una determinada situación es suficiente para que los agentes obtengan el más adecuado conocimiento de ella, y en consecuencia sigan un curso de acción válido. Sin embargo, ignora un inevitable grado de opacidad del sujeto para sí mismo y para los procesos de deliberación, volición y decisión que están involucrados en la actividad del sujeto.

Así mismo maneja una noción unitaria del sujeto que también es bastante discutible. ¿Cómo se definen los intereses? ¿Y la conciencia? Parece que aluda a la autopercepción que los actores tienen de sí como grupo, como respuesta de los actores a sus condiciones de vida y como ordenación y elaboración significativa de su experiencia. Pero, en qué consiste, en un proceso individual, en una mera percepción subjetiva elaborada individualmente... Nos habla de la experiencia como determinada por las relaciones de producción. ¿Eso qué quiere decir? ¿Las relaciones de producción se rigen por procesos cuya ontología es distinta a la de las clases las cuales fundamenta a partir de la acción de los seres humanos? ¿Hay sujetos en las relaciones de producción y por lo tanto experiencia, conciencia? ¿O nos estamos refiriendo a algún tipo de estructura alejada de la agencia y la acción de los sujetos? Y la noción de experiencia misma...

Hay una pluralidad de acepciones de "experiencia". A veces parece que la experiencia forma parte de la conciencia social, a veces que equivale a ser social y a veces el nexo externo entre ambos aunque no especifican cuál es entonces su estatus ontológico (Caínzos, 1989). Esas ambigüedades le llevan a Thompson (1984 [1963]) a hacer la distinción entre vivencia y experiencia percibida. Sin embargo, no está claro que la vivencia sea un aspecto del ser social generado por sucesos que se

---

<sup>3</sup> Su controversia con las elaboraciones teóricas son conocidas, especialmente en su ensayo *Miseria de la teoría* (1981), en claro homenaje a Marx por su obra *Miseria de la filosofía*. Sin embargo, a diferencia de Marx, su crítica teórica, que en diversos aspectos es muy útil y sugerente, en especial para la crítica del estructuralismo, cae en un extremo injustificado: negar la propia importancia de una teoría, crítica y emancipadora. En este sentido, sus esfuerzo por defender las clases sociales como un proceso *real*, más allá de las conceptualización que se elaboren tienen el implícito de situarse de forma un tanto ingenua ante la producción del conocimiento. La misma propuesta de conceptualizar las clases como procesos reales, descartando la dimensión analítica de las mismas no deja de ser una forma de conceptualizar y de hacer teoría. El peligro de estas posiciones es la de dejarse llevar por las categorías analíticas del sentido común.

repiten en el interior de uno mismo y, como tal, ejerce presión sobre la experiencia percibida, identificada a su vez con las formas de conciencia social.

Quizás las dificultades de su planteamiento radican en que, paradójicamente, su aproximación conceptual no clarifica los procesos cotidianos mediante los cuales se producen las clases sociales. Sus problemas surgen al reducir las clases sociales a grupos o colectividades. Nos habla de que estos grupos surgen a través de un proceso que tiene su punto de partida en las condiciones sociales de existencia que comparten una serie de seres humanos y, particularmente, en las experiencias vitales comunes que de aquéllas se siguen. Este proceso de formación de la clase opera a través de la elaboración y traducción de aquellas experiencias en patrones culturales compartidos y da origen a un universo común de significados y a la autorepresentación de los actores como grupo que posee unos mismos intereses valores, y creencias básicos, es decir, una conciencia y cultura común. La formación y auto-identificación de una clase se produce por referencia y oposición a otras clase cuyos intereses, valores, etc., aparecen como antagónicos a los suyos, dicho de otra manera: unas clase se definen en relación con varias. Las clases así entendidas están sometidas a un continuo proceso de construcción, a un perpetuo acontecer en el cual su subjetividad se redefine a través de la constante elaboración de la experiencia común. Pero, ¿en qué consiste ese proceso de elaboración de las experiencias? ¿cómo se lleva a cabo ese continua proceso de construcción?

Ante estas cuestiones fundamentales no hay respuesta, pero su formulación nos permite avanzar. Vincular la noción de clase social con la de acción necesita de una teoría de la acción que permita explicar en que consisten ese proceso de construcción cotidiana. Thompson tiene el mérito de poner sobre la mesa esta problemática, sin embargo, los resultados no los compartimos plenamente. Thompson recalca el rechazo a una visión que deje de lado, en lo determinante, al sujeto y sus acciones, sin embargo, *las buenas intenciones* no son suficientes. Surgen una serie de interrogantes que nos obligan a hacer otro recorrido<sup>4</sup>. Uno de los más evidentes que

---

<sup>4</sup> Ante los problemas que surgen de la propuesta de Thompson, otra forma de respuesta es la de negar la pertinencia de intentar analizar las clases sociales como un devenir social, reclamando la vuelta al orden del tener. Buen ejemplo de ello son las consideraciones críticas de Caínzos (1989; 1992) por citar un caso próximo. Caínzos considera que la identificación de las clases sociales como un acontecer o un proceso tiene, en el mejor de los casos, un valor metafórico, y en el peor un puro sin sentido, de carácter circular. El argumento de un enunciado de este tipo se apoya en considerar que para hablar de clase primero hay que definirla en términos estructurales. Si previamente no hay esa definición, en el fondo se renuncia al

estamos comentando es el relacionado con la noción de ser humano que manejamos. Thompson sitúa en el centro de su propuesta la acción de los sujetos/agentes para analizar la clase obrera en términos de su formación. Esa es una preocupación común con nuestra propuesta, que es la de vincular sujeto y clase. Pero la forma en que resuelve dicha cuestión, es para nosotros insuficiente y en algún momento ambigua. Insuficiente, porque los sujetos son considerados seres reflexivos, y bien sabemos, que eso no sólo es así. Pero insuficiente también porque da por descontado la noción de reflexividad, la da por hecho, e indica algunos aspectos en cuanto a la apropiación activa por parte del sujeto de las normas sociales. Y esa falta le corre una mala pasada. Apela a la experiencia y a la conciencia de sí mismo como forma de articulación de las condiciones de existencia y la acción de clase en términos individuales.

Da la impresión que la conciencia de sí mismo, la experiencia, sea un proceso que nace del individuo. Dada la ausencia de una conceptualización de la noción de sujeto que maneja, corre el riesgo de caer en una visión atomista de los seres humanos, eso sí, condicionados por un entorno, una condiciones de existencia que les son previas, y, hasta cierto punto alejadas de su propias prácticas. Un conjunto de ambigüedades que, como hemos dicho nace de una intuición: resituar el sujeto y sus acciones en el análisis de clases, que sin embargo, no clarifica. Pero sus enunciados nos ponen sobre la pista de la necesidad de clarificar la noción de sujeto. Y en el momento en que nos hacemos esa pregunta, inmediatamente nos damos cuenta que en el fondo Thompson toma el sujeto como un producto, como *algo dado* que produce, en este caso las clases sociales. Las forma a través de sus acciones. Paradójicamente no se pregunta sobre la formación del sujeto de clase.

Nuestra interpretación de estas aportaciones de Thompson sobre el análisis de clases, como decíamos al principio nos ha permitido identificar algunas de las dificultades que hay que resolver para sostener una lectura de las clases sociales en términos de interacción. Los problemas que hemos indicado son básicamente entorno a dos cuestiones estrechamente relacionadas: qué noción de sujeto manejamos para

---

concepto mismo de clase. Sin embargo ese proceder implica apropiarse del concepto de clase, con una argucia poco resuelta: si acusa a Thompson de definir la noción de clase de forma circular, al fundar dicho concepto en la noción de conciencia y de experiencia de clase, por lo que no quedaría claro que es la clase, también es cierto que esa misma circularidad es aplicable a la definición de clase, en términos de estructura, porque en el fondo se apela a la *estructura de clase*. No es correcto pasar por clase lo que se plantea como estructura de cla-

analizar las clases sociales como forma de interacción y qué conceptualización de interacción social proponemos. Ambas cuestiones se enmarcan en las consideraciones que hemos elaborado en el capítulo sobre la dimensión institucional de las relaciones de producción. En lo que queda de este capítulo y en el siguiente vamos a exponer nuestra concepción al respecto, sin más pretensiones que dotarnos de un conjunto de instrumentos analíticos para dirigir nuestra interpretación de las relaciones de producción y de las clases sociales que abordamos en el estudio de caso que proponemos en la Sección II.

## **El ser humano como objeto para sí en la alienación**

El ser humano tiene la característica fundamental de ser un objeto para sí, y esa característica le distingue de otros objetos. Esta característica fue conceptualizada por Mead (1982 [1934]) con la noción de “sí mismo” (*self*), que es un reflexivo e indica lo que puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto (Mead, 1982 [1934]). Esto supone preguntarse sobre cómo puede un ser humano salir fuera de sí para poder convertirse en un objeto para sí. La respuesta la podemos establecer a partir de analizar la actividad social en que el ser humano dado está implicado.

El ser humano se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros seres humanos del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Entra en su propia experiencia como ser humano sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros seres humanos son objetos para él. Se convierte en objeto para sí cuando adopta los puntos de vista de los otros seres humanos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y acción en el cual, tanto él como ellos, están involucrados (Mead, 1982 [1934]). Entonces, lejos de la noción implícita que maneja Thompson, el sujeto, sus experiencias, su conciencia, tiene que ver, en primer lugar con su relación con los demás una relación que es siempre una actividad. Es a través de los demás que puede devenir sujeto. Y esa relación con los demás se articula, desde nuestra perspectiva, en la producción de la vida. Produciendo nuestra vida con los demás logramos tomarnos como objetos de nosotros mismos. Esto nos lleva

---

se. ¿Es qué la perspectiva estructural tiene un estatuto epistemológico superior al que se funda sobre el análisis de las acciones sociales?

directamente ante el problema de la objetivación y la subjetivación, como aquellos procesos mediante los cuales desplegamos nuestras cualidades en los objetos que producimos y al mismo tiempo en el acto de producirlo nos producimos como sujetos, desarrollando nuestras potencialidades, conociendo nuestros límites, y por lo tanto la imperfección del ser humano. El objeto se incorpora al ser humano y el ser humano se incorpora al objeto. Ya Marx<sup>5</sup> nos anunciaba que la actividad productiva no sólo implica satisfacer nuestras necesidades sino también producirnos a nosotros mismos. Como decíamos en los capítulos anteriores, es en las relaciones, en las actividades de los seres humanos donde se producen los seres humanos; actividades necesarias, en cuanto mediante ellas producimos nuestra existencia; actividades de las cuales somos objeto y al mismo tiempo sujetos.

Sujeto y objeto quedan definidos en la actividad que los abarca por igual. La actividad debe pensarse como un proceso en el cual se concretan las transiciones recíprocas entre sujeto y objeto. En los cursos de acción que se llevan a cabo en la interacción social se subjetiviza el objeto y se objetiviza el sujeto, emergiendo así ambos polos. La génesis del sujeto consiste en la subjetivación de la actividad. La génesis de los objetos consiste en la objetivación de la actividad. El objeto nace de la actividad de la que surge un sujeto en su orientación hacia un objeto. Por lo tanto no hay un sujeto, a priori, que hace cosas, tal como parece definir Thompson. El centrarse en el actividad, así entendida, implica a la subjetivación así como la objetivación, como un acontecimiento irreplicable y continuo. En la actividad orientada al objeto, el sujeto es constituido y reconstruido continuamente. Y es en la actividad que se producen los objetos. Los objetos, la propia *objetividad* no es una entidad aparte de la actividad humana, del mismo modo que tampoco se puede hablar de una *subjetividad* por sí misma. Un objeto es pues un acontecer con los seres humanos. Los objetos incluyen al ser humano mismo. Entonces, el ser humano es un acontecer con el ser humano mismo. Pero los procesos de subjetivación y objetivación son históricos. Están configurados por nuestra participación en las relaciones de producción capitalista patriarcales, una participación sometida a los procesos disciplinarios orientados a instituir los sujetos y objetos de la explotación y la dominación.

---

<sup>5</sup> Marx y una lectura interesada de él desde la interpretación de Voloshinov (1992 [1929]), Bajtin (1982a [1979a], 1982e [1979e], 1982d [1979d]), Vygotski (1991a [1982a], 1991b [1982b], 1991d [1982d]) y Leontiev (1991 [1982]), cuya aportación iremos desplegando en los siguientes apartados.

## ***La alienación capitalista patriarcal como contexto de los procesos de formación de los sujetos como objeto de sí mismos***

¿Qué forma histórica tienen los procesos de subjetivación y objetivación en nuestra participación en las relaciones de producción capitalista patriarcales? Toman la forma de lo que Marx denominó alienación. En esas relaciones de producción "la humanidad" o "lo humano" no se halla en cada sujeto, sino en el conjunto de la gente. Y lo humano vendría a ser un potencial, una disposición histórica. "Lo humano", como lo extrañado, corresponde a aquello que en cada contexto histórico se halla en el conjunto de los seres humanos. De ahí que podamos hablar de una alienación histórica. La división en clases es la alienación.

Marx define la alienación desde cuatro vertientes donde la noción de acción es central: el resultado de trabajar, el proceso de trabajar, las propias potencialidades que desplegamos trabajando, las relaciones que establecemos con los demás trabajando. La propiedad privada de los medios de producción, la explotación, las relaciones patrimoniales, la producción de fuerza de trabajo y de explotación, la compraventa de fuerza de trabajo y de explotación, son formas de interacción social que se caracterizan por la alienación. La alienación constituye la dimensión instituida de los encajes de los cursos de acción de las relaciones de producción mediante la constante aplicación de los dispositivos disciplinarios configuradores del sí mismo, del otro generalizado, de la subjetividad colectiva... Un extrañamiento que es discursivo, que producimos cotidianamente involuntariamente y al mismo tiempo intencionalmente, desplegando nuestra racionalidad, mediante la cual también intentamos mitigarla. Así pues, cuando producimos nuestra vida, bajo condiciones capitalistas patriarcales, nos producimos bajo condiciones de alienación y alienados. Veamos pues en qué consisten.

Para Marx, la alienación es una forma especial de relación entre sujeto y objeto. La alienación es un proceso complejo que implica una serie de momentos. El primero es la alienación que se da en la relación de uno con el producto de su trabajo,

"La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil". (Marx, 1984 [1844]: 106)

Esta forma de enajenación implica, no sólo enajenarse del propio producto sino que, dadas las condiciones capitalistas de producción, va pareja de la enajenación de la propia naturaleza, es decir, de los propios medios de vida. La alienación del producto se produce en unas condiciones donde el trabajador está enajenado de sus medios de vida.

El segundo momento es la alienación en el acto de la producción, en la actividad productiva misma (actividad de la alienación). La alienación del trabajo significa que el trabajo es exterior al trabajador; el trabajo es obligado, forzado,

"(...) el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; (...) en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí, fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste." (Marx, 1984[1844]: 108-9)

El tercer momento va más allá de la alienación en el producto y en la actividad y llega al extrañamiento de la humanidad misma del trabajador. El trabajador/a queda afectado y deteriorado en su humanidad en general, entendiendo la humanidad como el conjunto de atributos que caracterizan al ser humano. Lo cual significa, como nos dice Giddens (1988 [1971]), que el ser humano es un productor universal en contraste con los animales que sólo producen parcialmente y en contextos limitados por el componente instintivo de su constitución biológica. La alienación del ser genérico implica referirse a las cualidades genéricas del ser humano, que implican, su relación con la naturaleza, ser parte de ella, ser naturaleza, en tanto la naturaleza es su cuerpo inorgánico, y el cuerpo del ser humano es naturaleza, y así mismo todas las potencialidades y capacidades intelectuales y habilidades que puede poner en juego. La enajenación del trabajo implica dejar fuera de sí parte de esas dimensión del ser genérico. Así,

"(...), el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*. El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmedia-

tamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. Dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ellos es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para la existencia". (Marx, 1984 [1844]: 113).

No hay que confundir la alienación con la conciencia. Esto es lo que permite, precisamente, sostener una visión interaccionista de la alienación. En tanto ésta no deja de ser un proceso comunicativo, cuya significación pragmática implica tomar la vida como simple medio para la existencia y no un fin en sí mismo. Lo que nos está diciendo Marx, sin entrar a desarrollarlo, es que los seres humanos interpretan su existencia, al hacerse objeto de esa situación. Ésta es la forma del *sí mismo* en el capitalismo (y en el patriarcado). Sin embargo, paradójicamente, a partir del reconocimiento reflexivo del ser humano encontramos una llave para desarrollar las propias potencialidades en el contexto capitalista (y patriarcal). En cuanto seres activos los seres humanos elaboran constantemente formas para desplegar lo que pierden en el trabajo capitalista patriarcal. El momento político es el esfuerzo más claro para lograr objetivar nuestras potencialidades (de ahí que por ejemplo, la participación en los comités de empresa, en organizaciones políticas, en movimientos sociales, etc. sean una forma de construir y desplegar esas potencialidades), que en otros ámbitos, de forma más atrofiada, aplicamos, como en el caso del consumo capitalista. Precisamente el consumo es otra forma de intentar objetivar aquello que perdemos en el trabajo. Como nos recuerda Izquierdo (1998b),

"Se trata de un proceso en tres tiempos: en el primer tiempo, aunque nuestros productos son nuestros, nos desrealizamos en ellos, los sentimos como extraños, ya que no es en el proceso de trabajo donde sentimos que se expresa nuestro verdadero ser, sino en el de ocio. En el segundo tiempo, los productos llegan al mercado y cobran vida propia en los escaparates de las tiendas, nos llaman, nos seducen, despiertan nuestra admiración. Nosotros, con un yo empobrecido, por la desrealización en el trabajo y una cartera menos llena de lo que quisiéramos, queremos hacer que nuestras cualidades se objetiven en el dinero, hacerlas nuestras, tomándolas de las mercancías a las que se las atribuimos. En el tercer tiempo, nos volvemos potentes, no porque en nosotros haya potencia, no porque hayamos realizado nuestras potencialidades, sino porque el coche, por poner un ejemplo, es potente, no producto de la potencia del trabajo de otros." (Izquierdo, 1998b: 284)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Sin embargo, aunque sea de forma atrofiada, el esfuerzo por desplegar las propias potencialidades en el contexto del consumo de masas, se combina con consumos que vayan más allá de la adquisición instantánea de esas cualidades. Estamos pensando en las actividades relacionadas con el bricolage o las manualidades. El anhelo por lograr desplegar las propias potencialidades se transforma directamente en una mercancías: en las tiendas de bricolage o de manualidades, la mercancía fundamental que venden es precisamente poder

El cuarto momento de la alienación es el del ser humano respecto del ser humano. Es la alienación de la interacción en sí misma. Aquí se plantea nuestra participación en la humanidad. Yo soy parte de la humanidad en la medida en que reconozco en mi la misma humanidad que en los demás. Este supuesto, fundamental desde la perspectiva de la interacción, queda dotado de contenido histórico, al entender que la constitución del otro generalizado (otro generalizado fragmentario, como veremos más adelante) y de los encajes de los cursos de acción están afectados por la alienación,

“Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el *ser humano* del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del *ser humano respecto del ser humano*. Si el *ser humano* se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del *ser humano* con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del *ser humano* con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro. En general, la afirmación de que el *ser humano* está enajenado de su ser genérico quiere decir que un *ser humano* está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana. En la relación del trabajo enajenado, cada *ser humano* considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.” (Marx, 1984 [1844]: 113)

Esto implica que nadie hace efectivos sus propios objetivos en las relaciones que establecemos con los demás cuando producimos. Ni quien controla el proceso, ni quien lo ejecuta; es una lógica de dominación que constituye todas las clases sociales (Izquierdo, 1998b), sólo que de forma asimétrica. Apoyándonos en Izquierdo (1988b), en cuanto al propietario de los medios de producción sus deseos no se expresan inmediatamente en las decisiones económicas que toma, ni su realización dependen directamente de sus acción, sino de conseguir que otros hagan lo que desea. Su intervención se sitúa en el diseño de los objetivos de la empresa y la decisión de los medios a utilizar para alcanzar los objetivos propuestos, en cuanto empresario. Se halla separado del ejercicio de la disciplina, que queda en manos del poder vicario de los gerentes, directores de recursos humanos y capataces. En cuanto a los empleados, se construye la paulatina separación entre *trabajo intelectual* y *trabajo manual*, mediante la cual se reduce a mínimos la actividad manual del trabajo intelectual y a mínimos la actividad intelectual del trabajo manual. Produciendo extrañeza respecto al esfuerzo intelectual por parte de los que realizan el trabajo manual y viceversa. La separación del trabajo intelectual y del manual implica una creciente especialización interna en ambos, creando mayor extrañeza. Así mismo, al disociar-

---

desplegar algunas de las propias potencialidades, eso sí, de forma tutelada (la disciplina de

se la producción de las satisfacción de necesidades, quien trabaja se extraña de aquellos al servicio de los cuales realizan sus esfuerzos, es decir, de los consumidores. El trabajo es medio, y no un fin en sí mismo para quien lo realiza, ya que lo que mueve a trabajar es el dinero para lograr los medios de vida (Izquierdo, 1998b: 284-5). Lo cual no deja de ser un proceso constante de sufrimiento y frustración. Así mismo, implica una escisión de la dimensión política de la producción. La negociación del conflicto debe reducirse a la negociación del precio de mercado de la fuerza de trabajo y a las condiciones de seguridad e higiene en el trabajo. Las decisiones sobre qué hay que producir, cómo producirlo, queda jerarquizado en la dirección de las empresas, siguiendo un modelo derivado de la racionalización de cadena de mando de los ejércitos.<sup>7</sup>

### **Alienación, amas de casa y ganadores de pan**

Si bien Marx elabora el concepto de alienación en términos capitalistas, algunas autoras han puesto en evidencia que dicho proceso no es exclusivo del capitalismo, sino que también se puede entender en términos patriarcales. La relación entre ganadores de pan y amas de casa implicaría también procesos de alienación. Izquierdo (1998a) considera que el extrañamiento en el caso de las relaciones patriarcales de producción implica que las amas de casa se encuentran especializadas en producir y cuidar gente para un mundo del que no participan porque están aisladas en sus casas, disciplinadas y dependientes de los medios de vida que procuran sus maridos (ganadores de pan). Producen hijos, recuperan las energías del ganador de pan, se hacen cargo de los más viejos y de los enfermos, pero dadas sus condiciones de aislamiento los cuidados que procuran no van encaminados a hacer de sus productos en devenir (hijos, maridos, padres), unos ciudadanos responsables del mundo en que viven, sino tan sólo miembros de una familia, de espaldas a las condiciones de vida que luego tendrán que afrontar cuando inicien sus estudios o busquen un trabajo, o se enfrenten a un expediente de regulación de empleo, o lleguen a su

---

los libros de instrucciones son un ejemplo paradigmático).

<sup>7</sup> Sin embargo, se trata de procesos sostenidos cotidianamente, y dados por descontado, cuando no devienen problemáticos. Una forma de problematizarlos, precisamente es a través de lo que comentábamos antes en relación a la elaboración de proyectos políticos emancipatorios. Desde la organización colectiva de los trabajadores la posibilidad de introducir principios libertarios y democráticos en la organización de la producción. Ejemplos de ello en la historia reciente los podemos encontrar bien cerca, como el período revolucionario (libertario) que caracterizó determinadas zona de Cataluña durante la Guerra Civil.

jubilación, de espaldas a los problemas sociales. Los ganadores de pan, por su parte, producen cualquier cosa con tal de que se les pague un sueldo, con tal de ganar el pan de su familia, aunque lo que produzcan no sea verdaderamente necesario o sea nocivo para la vida humana, la de su propia familia incluida (Izquierdo, 1998a: 26).<sup>8</sup>

## ***Alienación y comunicación***

Devenir objeto para sí, en las relaciones de producción capitalista patriarcales implica una fragmentación del sujeto y por ende de su reflexividad, problema que abordaremos en la segunda parte de este capítulo. Pero, ¿cómo devenimos objeto para nosotros mismos? ¿Cómo llevamos a cabo ese proceso por el que nos damos forma? Es aquí donde el concepto de *sí mismo (self) que* elabora Mead<sup>9</sup> nos puede ser especialmente útil. Para desarrollar este concepto Mead (1982 [1934]) atribuye un papel decisivo a su concepción de la comunicación. Ésta proporciona una forma de conducta en la que el ser humano puede convertirse en un objeto para sí, y así devenir sujeto, de la alienación (añadimos nosotros). Y para ello no es válida cualquier forma de comunicación, como por ejemplo la del cloqueo de las gallinas, nos recuerda Mead, sino aquella que se sostiene mediante símbolos significativos, es decir, aquella comunicación dirigida no sólo a los otros, sino también a uno mismo. Tenemos una forma de acción en que los seres humanos se convierten en objetos

---

<sup>8</sup> Sin embargo, la resistencia a esta forma de extrañamiento se manifiesta cuando esas amas de casa, por ejemplo, se preocupan por el mundo en que están interviniendo en organizaciones políticas. Cuando esos ganadores de pan, por ejemplo, pasan más rato cuidando de su hijos. Resistencia que no emancipación de una relaciones desiguales. Y el momento de la política, de nuevo deviene fundamental. De la política entendida como proceso cotidiano para afrontar colectivamente el proyecto complejo de elaborar alternativas (justas, igualitarias y libertarias) a las formas actuales de producir la vida.

<sup>9</sup> Mead y Marx comparten un mismo punto de partida, entender que el ser humano se produce en la actividad. Es en la actividad que nos objetivamos y subjetivamos. Marx se dedicará a analizar de esa actividad qué tiene de proceso productivo, Mead qué tiene de proceso comunicativo. Si Marx recalca que sólo podemos producir y producirnos en relación con los otros, por nuestra precaria naturaleza, y en esa producción objetivamos y subjetivamos nuestras habilidades, Mead nos muestra cómo esa relación con los otros nos constituye en seres humanos conscientes de sí mismos. Nos muestra que procesos intersubjetivos hacen posible esa relación con los otros. Marx nos fundamenta cómo la relación con los otros es una necesidad y nos apunta implícitamente el contexto de producción del sujeto agente. Mead, cuál es el proceso formativo de esa relación que nos constituye en sujetos agentes. Mediante sus aportaciones logramos una concepción del sujeto, fundado en las producción de la vida. Las consecuencias de ello es que podemos elaborar una noción de sujeto sin caer en una concepción atomista, pero al mismo tiempo evitando su disolución en estructuras determinantes.

para sí mismos, cuando el ser humano reacciona a aquello mismo por medio del cual se está dirigiendo a otro. Es decir,

“(...) cuando tal reacción se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que responde, se habla y se replica como le réplica la otra persona.” (Mead, 1982 [1934])

En este sentido el agente aparece como algo difuso, estrechamente vinculado a los haceres de los otros agentes, si bien son haceres que implican la pérdida de control sobre lo que uno hace, sobre los medios para hacerlo, sobre las potencialidades, sobre las propias relaciones que puede establecer con los demás. Pero esa pérdida nunca es absoluta, también implica, en las relaciones de mutua dependencia que se derivan, la posibilidad de transformación (que necesariamente pasa por la acción colectiva). Así, pues, al agente no se le puede entender desvinculado de los procesos sociales. Incluso en la situación más extrema, como la del individuo aislado, se sigue sosteniendo esa comunicación<sup>10</sup>,

“Después de que ha surgido, una persona en cierto modo se proporciona a sí misma sus experiencias sociales, y así podemos concebir una persona absolutamente solitaria. Pero es imposible concebir una persona surgida fuera de la experiencia social. Cuando ha surgido, podemos pensar en una persona aislada para el resto de su vida, pero es una persona que se tiene a sí misma por compañera y que puede pensar y conversar consigo misma del mismo modo que se ha comunicado con otros.” (Mead, 1982 [1934])

El ser humano llega a mantener una conversación consigo mismo. Dice algo, y eso provoca en él cierta reacción que le hace cambiar y con ello lo que iba a decir. Por ejemplo, nos dice Mead, uno comienza a decir algo, supongamos algo desagradable, pero cuando está a punto de decirlo se da cuenta de que será cruel. El efecto que produce en él lo que está diciendo, le contiene: se produce aquí una conversación significativa entre el agente y él mismo (sobre quienes participan en dicha conversación volveremos más adelante). Por conversación significativa Mead entiende que la acción es tal que afecta a uno mismo y que el efecto producido sobre uno mismo es parte de la puesta en práctica reflexiva de la conversación con otros. Llegado este punto se hace evidente que, para Mead, la única forma de conducta que permite que el ser humano sea un objeto para sí, es la lingüística. Y ser un objeto

---

<sup>10</sup> Si seguimos el razonamiento, el individualismo como proceso supone una intensa interacción social, tan intensa que logra borrar sus huellas hasta tal punto que nos hace creer que cada uno de nosotros es un ser independiente y hecho por sí mismo. Sin embargo, esta perspectiva incluye de un modo explícito su propia negación: el *sí mismo*.

para sí es la condición fundamental para que el ser humano sea un sujeto en el sentido reflexivo.

Tenemos pues dos cuestiones a clarificar: la primera se refiere a la relación entre lenguaje e interacción social. La segunda, a la generación del sí mismo. Proponemos que los sujetos de clase se producen discursivamente en la interacción social. Una producción discursiva conflictiva, en el marco de los procesos reiterados de extrañamiento antes apuntados, arena de luchas sociales, en cuyas interacciones se constituyen las subjetividades, reiteradas en el tiempo y al mismo tiempo socavadas por la presencia inevitable del otro. Un otro explotado u explotador, dominador o dominado. Sus relaciones conflictivas constituyen los sujetos. Si entendemos que en lo que hacemos nos subjetivamos, y lo que hacemos es desigual, dominador, explotador en cuanto a nuestra participación en las relaciones de producción, eso implica que nos subjetivamos en esas relaciones. Esas relaciones nos producen, pero en ese mismo acto se sientan las bases para su socavación e incluso transformación. La discursividad de las relaciones de producción las hace, hasta cierto punto inestables en cada una de sus concreciones, y fijas en cuanto continúan siendo capitalista patriarcales. Lo instituido, como vimos, mediante los dispositivos disciplinarios pretende sostener unas determinadas formas de las relaciones de producción, que como vimos, implican determinadas intencionalidades, así como efectos imprevistos. Sin embargo, si entendemos, como indicábamos, que el poder y la dominación son productivos quiere decir que las propias condiciones de sujeción permiten su transformación, su transmutación en sujeciones nuevas, justas, constantemente reelaboradas por todos (porque en el fondo las luchas sociales, y en especial la que giran entorno a las relaciones de producción son luchas por lograr nuevas sujeciones que han sido inspiradas por ideales de justicia igualitaria y libertaria). El problema de la sujeción es lograr recuperar nuestra propia agencia en estar sujetados. Porque de algún modo nos debemos sujetar si no queremos ser pasto del principio de Eros y de Thanatos. En el apartado que abrimos a continuación afrontamos la primera cuestión y en el siguiente la segunda, desde un punto de vista interesado en su utilidad para analizar las relaciones de producción capitalista patriarcales.

## **La interacción discursiva**

Lo lingüístico toma cuerpo. Pero ¿cómo afrontarlo, de forma coherente con nuestros intereses? De entrada, asomarse a la cuestión lingüística ofrece una serie de riesgos inmediatos.

Corremos el riesgo de considerar que el lenguaje se origina en la psique individual, cuyo correlato es amplio: se crea y realiza en los actos individuales; sus leyes de creación son individuales y psicológicas; la actividad lingüística es una actividad consciente análoga a la artística (en el sentido que se trata de un acto de estilización y expresión que luego devendrá gramática); el objeto de interés principal no son los aspectos comunes del lenguaje sino la originalidad (que producen unos especialistas, los literatos); la de considerar el individuo como creador del lenguaje en cuanto individuo fisiológico; en definitiva la de entenderlo en términos *mentalistas* (Voloshinov 1992 [1929] ; Laclau y Mouffe, 1987 [1985]).<sup>11</sup>

Corremos el riesgo de interpretar el lenguaje como sistema de las formas fonéticas, gramaticales y léxicas. El lenguaje deviene lengua, cuyo correlato también es amplio: ruptura entre la historia y el sistema de la lengua; la lengua es un sistema estable e invariable de formas normativas idénticas, sistema previamente dado a la conciencia individual e incuestionable para ésta; las leyes de la lengua son específicamente lingüísticas que expresan la relación entre los signos lingüísticos dentro de un sistema cerrado de la lengua (son leyes objetivas para toda conciencia subjetiva); entre la palabra y su significado no hay ningún vínculo natural e inteligible para la conciencia, como tampoco hay nexo artístico alguno; los actos individuales de enunciación desde el punto de vista de la lengua aparecen apenas como variaciones causales, o sólo como distorsiones de las formas normativas idénticas, pero estos actos individuales explican la variabilidad histórica de las formas lingüísticas, en cuanto tal ésta es irracional y absurda desde el punto de vista del sistema, por lo que entre el sistema de la lengua y su historia no hay relación ni motivación común (Voloshinov 1992 [1929]).<sup>12</sup> En definitiva corremos el riesgo de desarraigar el lenguaje del contexto de la acción social al que pertenece (Sánchez de la Yncera: 1995). Sin embargo, Mead fundamenta una noción de lenguaje en términos de interacción social. Compar-

---

<sup>11</sup> Un ejemplo clásico es el de los postulados de Humboldt.

<sup>12</sup> Un ejemplo clásico es el de los postulados de Saussure.

te su mismo estatuto ontológico, lo que implica que su análisis es inseparable de las relaciones sociales intersubjetivas. Así,

"Si consideramos el proceso social de la experiencia como previo a la existencia del espíritu [pensamiento] y se explica el origen del espíritu [pensamiento] en términos de la interacción entre individuos dentro de ese proceso, entonces, no sólo el origen de los espíritus [pensamientos], sino también la interacción de éstos dejan de parecer misteriosos. El espíritu [pensamiento] surge a través de la comunicación, por medio de una conversación de gestos en un proceso social o contexto de experiencia, y no la comunicación a través del espíritu [pensamiento]". (Mead, 1982 [1934]).

Es en la interacción de los seres humanos que se produce la comunicación y el propio lenguaje.<sup>13</sup> El lenguaje constituye una parte de un proceso social, y es siempre la parte por medio de la cual nos afectamos a nosotros mismos como afectamos a otros, e intervenimos en la situación social gracias a esa comprensión de lo que decimos. Y esto es fundamental. Si se quiere que sea un lenguaje es preciso que uno entienda lo que dice, tiene que afectarse a sí mismo tal como afecta a los demás.

## **La interacción discursiva como interacción dialógica y heteroglósica. La propuesta de Bajtin y su círculo**

Como venimos sosteniendo, la producción de nuestra vida es una forma de interacción social que se apoya en las relaciones de producción. Por tanto, la consecuencia para la definición de lenguaje que hace Mead, es inmediata: el lenguaje, como parte de la interacción social, es también capitalista patriarcal. Quizás, más

---

<sup>13</sup> El vínculo con Marx, en este punto, se vuelve a hacer especialmente evidente, al compartir una premisa fundamental común, como ya venimos apuntando: analizar lo social en términos de las relaciones sociales entre los seres humanos que lo constituyen. Esto es especialmente visible en una de las conocidas *Tesis sobre Feuerbach*: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad [sensibilidad], bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en «La esencia del cristianismo» sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», práctico-crítica. (Marx, 1974: 9)

que hablar de lenguaje, habría que referirse a lenguajes, a lenguajes de clases. En este punto asoma un nuevo riesgo.

El riesgo es considerar que el lenguaje en su relación con lo social es una representación, un reflejo un resultado de las relaciones de clase. Dicha línea de desarrollo la podemos desestimar si adoptamos una postura productiva del lenguaje. Si mantenemos *viva* la sugerencia de Mead, de que lo social se produce a través del lenguaje, como parte de la interacción social, no podemos entenderlo como una representación de algo, un reflejo. Para ello habría que pensar que lo social se constituye con anterioridad al lenguaje, es previo a él, y su resultado es el lenguaje. En términos de análisis de las clases sociales querría decir que éstas, sean lo que sean, son previas a las interacciones de los sujetos. Para nosotros, esa posición no es sostenible. Nosotros sostenemos que el lenguaje forma parte del mismo proceso de constitución de lo social y por lo tanto de las propias clases. Eso quiere decir que el lenguaje es arena de los conflictos sociales, de los antagonismos, de la violencia capitalista patriarcal... no en cuanto su *representación*, sino en cuanto *dimensión* constitutiva. Para sostener este enunciado nos apoyamos en Bajtin<sup>14</sup>. Si bien procede de una tradición distinta de la de Mead, comparte con éste algunos de los supuestos fundamentales de partida en el análisis de los procesos comunicativos. Como Mead, parte de entender que lo lingüístico es inseparable de la situación social en que se produce. Para referirse a esta forma de enfocar lo lingüístico, Bajtin usará, implícitamente, el término de comunicación discursiva, o discurso. Un termino que forma parte de una tradición heterogénea que llega hasta nuestros días, con definiciones y precisiones diversas y a veces controvertidas, para referirse a esa premisa difusa de que lo lingüístico es inseparable de la interacción social, del contexto situacional (lo lingüístico es un hacer social; el discurso entonces no es reducible a lo lingüístico en cuanto lengua sistematizada). Un término que nosotros también adoptamos de forma explícita a partir de este punto.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> No apoyaremos especialmente en Bajtin, pero su producción forma parte de un círculo más amplio, formado por Voloshinov y Medvedev.

<sup>15</sup> Para ser un poco más precisos, entendemos por discurso "(...) un conjunto *articulado* de prácticas significantes, no sólo las prácticas lingüísticas en sentido estricto; siendo cada proceso de articulación el que fija, inestable y parcialmente - debido al carácter abierto de lo social - el significado de cada discurso en la infinitud del campo de la discursividad. Este campo de la discursividad, además, no se inscribe en el espacio de lo mental o de la subjetividad radical, sino en la materialidad social como producto de un sistema de identidades y diferencias que, al coincidir y enfrentarse, se objetivan; los discursos fijan las posiciones de los sujetos en un sistema instituyente de fuerzas y contrafuerzas sociales". (Alonso, 1998: 46)

Bajtin nos ofrece una conceptualización de la interacción social desde el punto de vista de la comunicación discursiva. Ese desarrollo Mead no lo realiza, sino que lo apunta y le sirve de referencia para fijarse en la génesis comunicativa del sujeto, que veremos más adelante. Sin embargo, para nosotros es necesario esclarecer mínimamente en qué consiste la comunicación discursiva, en cuanto proceso que compone la génesis del sujeto, no sólo en su maduración, sino especialmente en su interacción social cotidiana de clase. Eso implica buscar las herramientas analíticas que nos permitan entender dicha interacción en su dimensión discursiva. De hecho, Bajtin habla directamente de interacción discursiva. La interacción discursiva es la realidad principal del lenguaje, en cuanto dicha interacción es un acontecimiento social llevado a cabo mediante la enunciación y plasmada en enunciados (Voloshinov, 1992 [1929])<sup>16</sup>. Una interacción entendida en términos dialógicos.

### ***La orientación del enunciado en las relaciones de producción***

Para Bajtin, un enunciado se construye entre personas socialmente organizadas, y aunque el interlocutor no esté presente, siempre se prefigura, y se prefigura como participante del grupo social al que el hablante pertenece. El enunciado está orientado,

"(...) *hacia un interlocutor*, hacia la condición de éste: si se trata de la persona perteneciente a un mismo grupo social o no, si está por encima o por debajo del hablante (rango jerárquico del interlocutor), si está o no relacionado con el hablante mediante algún vínculo social más estrecho (padre, hermano, marido, etc.). Un interlocutor abstracto, esto es, un *ser humano* en sí, no puede existir; con éste, en efecto no tendríamos ningún lenguaje común en sentido literal ni figurado. Incluso si pretendemos a veces vivenciar y expresar *urbi et orbi*, en la realidad vemos «la ciudad y el mundo» a través del prisma del medio social concreto que nos abarca. En la mayoría de los casos presuponemos en esta situación un cierto *horizonte social* típico y estable (...)." (Voloshinov, 1992 [1929]: 120)

---

<sup>16</sup> Hay cierta polémica en torno a quién es o son los autores de esta obra. Sin más intención que la de precisar la bibliografía, sólo vamos a decir que nos acogemos a la línea que atribuye las aportaciones fundamentales a Bajtin, aunque aparezca como autor Voloshinov. El argumento radica en que las nociones fundamentales que se plantean en este texto serían desarrolladas por Bajtin en ensayos posteriores. El hecho de que rechace aparecer como autor estaría relacionado con el contexto de la época (el auge del estalinismo, y donde sólo se declaró abiertamente marxista Voloshinov) (Zavala, 1992). Quizás es la vía más fácil para establecer la autoría, sin embargo, no hay muchas alternativas: Voloshinov no sobrevivirá al estalinismo. A efectos prácticos indicamos la referencia bibliográfica con el nombre de Voloshinov, si bien nos referimos a Bajtin, y en la bibliografía incorporamos el nombre de Bajtin.

El mundo interior y el pensamiento de todo ser humano poseen un *auditorio social* estable, en cuya atmósfera se articulan sus argumentos internos, las motivaciones y valoraciones internas, etc. Esto no quiere decir, como nos advierte Vygotski (1991b [1982b]), que el pensamiento tenga la forma del lenguaje. El pensamiento no se expresa en la palabra, sino que se realiza en ella. No hay una coincidencia plena entre la organización gramatical del lenguaje y la organización, en este caso, psicológica.<sup>17</sup>

Este auditorio social está fragmentado por las relaciones de producción capitalista patriarcales. Es un auditorio de clase. Se forma en nuestra participación en la producción de la vida. Cuando nos comunicamos tenemos en cuenta a quién nos dirigimos, tenemos en cuenta si es un igual o no, si es quien compra nuestra fuerza de trabajo o no, si disciplina nuestro trabajo para apropiarse de sus frutos o no, si somos parte de su patrimonio o no... Más que hablar de un auditorio común (como implícitamente sostiene Mead), nosotros hablamos de una pluralidad de auditorios sociales contrapuestos en nosotros mismos puesto que participamos de las relaciones contrapuestas que los producen. En este sentido es particularmente interesante analizar cómo construimos en nuestros discursos esos auditorios.

Para Bajtin, la orientación del enunciado hacia el interlocutor es de suma importancia. El enunciado es un acto bilateral. Aparece como *producto de las interrelaciones del hablante y el oyente*. Todo enunciado expresa a «un ser humano» en su relación con «otro». En él,

---

<sup>17</sup> Vygotski (1982) nos pone el siguiente ejemplo: Tomemos la frase "El reloj se ha caído" en la que "el reloj" es el sujeto y "se ha caído" el predicado, y supongamos que esta frase se pronuncia dos veces en situación diferente, y, por consiguiente, expresa de igual forma dos pensamientos diferentes. Me fijo en que el reloj se ha parado y pregunto qué ha sucedido. Me contestan "el reloj se ha caído". En este caso, en mi conciencia surge antes la idea del reloj. El reloj es en este caso el sujeto psicológico, es de lo que se habla. En segundo lugar, surge la idea de que se había caído. "Se ha caído" es en el presente caso el predicado psicológico, lo que se dice acerca del sujeto. En este caso, la división gramatical y psicológica de la frase coincide, pero puede no coincidir. Trabajando sentado a la mesa, oigo el ruido de un objeto que se ha caído y pregunto qué se ha caído. Me responden con la misma frase: "el reloj se ha caído". En este caso, en mi conciencia surge antes la idea de la caída. "Se ha caído" es de lo que se habla en esta frase, es decir, el sujeto psicológico. Lo que se dice sobre este sujeto, lo que surge en segundo lugar en la conciencia, es la idea del reloj, que en este caso será precisamente el predicado psicológico. En esencia, este pensamiento puede expresarse así: "Lo que se ha caído es el reloj". En este caso, el predicado psicológico y gramatical habrían coincidido, en el nuestro no coinciden. (p. 300)

"(...) me doy forma a mí mismo desde el punto de vista del otro, a fin de cuentas desde el punto de vista de mi colectividad." (Voloshinov, 1992 [1929]: 121)<sup>18</sup>

El enunciado es el puente construido entre el yo y el otro. Si un extremo del puente está apoyado en mí, el otro se apoya en mi interlocutor. El enunciado es el territorio compartido por el hablante y su interlocutor (Voloshinov, 1992 [1929]; Bajtin, 1982b [1979b]), aunque sea un territorio de conflicto y lucha que depende de la relación con el otro. En el caso de las relaciones de producción si el otro se construye como, por ejemplo, disciplinador del tiempo de uno mismo, la interacción discursiva implicará enunciados regidos por esa relación. Pero esa relación sólo se realiza a través de la interacción. De ahí que, la disciplina es discursiva, hasta en sus sanciones más sanguinarias.

La interacción discursiva requiere tanto la participación del hablante como de su oyente. Se trata de una relación donde la interlocución no es entre hablante y oyente.<sup>19</sup> Los interlocutores son hablantes y oyentes. Son dialogantes, aunque sean desiguales. El diálogo, en este contexto, lo entendemos como la forma de la interacción discursiva.<sup>20</sup> En cuanto hablantes se convierten en oyentes, en cuanto oyentes se convierten en hablantes produciendo discursivamente la vida.

---

<sup>18</sup> En este punto la proximidad con Mead es notable.

<sup>19</sup> Se trataría del consabido modelo mecánico emisor-receptor, donde se analiza los procesos comunicativos desde el punto de vista del hablante, como si hablase sólo sin una forzosa relación con otros participantes de la comunicación discursiva. En algunos casos se toma en cuenta el papel del otro, pero éste es reducido a ser un oyente pasivo a quién tan sólo se le asigna el papel de comprender al hablante. Desde este punto de vista el enunciado tiende hacia su objeto (es decir hacia su contenido y hacia el enunciado mismo), dejando de lado al oyente. Así la lengua requiere tan sólo al hablante, un hablante, y al objeto de su discurso.

<sup>20</sup> En sentido estricto, el diálogo, es sólo una de las posibles formas de interacción. Sin embargo, en un sentido más lato se puede extender a todas ellas y no sólo como la comunicación directa y oral de las personas presentes. Un ejemplo es la interacción escrita, por ejemplo a través de libros con todo lo que implica. Quien lo escribe piensa en algún auditorio, quien lo lee o referencia a otro auditorio, quien replica, etc. Una actuación discursiva participa en una discusión a gran escala: responde a algo, algo rechaza, algo está afirmando, anticipa posibles respuestas y refutaciones, busca apoyo, etc. Pero incluye también, como veremos más adelante el diálogo con uno mismo. (Bajtin, 1979b) A esta precisión hay que añadir, como más adelante quedará reflejado, que la concepción dialógica de la interacción no es sinónimo de consenso o acuerdo. Se refiere a la forma de la relación. Así, diálogo tiene una acepción mucho más amplia de la que usualmente damos. Además, tanto la enunciación como los enunciados vienen determinados por la situación social de la conversación, como por todo el conjunto de condiciones de una colectividad hablante dada, lo que nos permite decir que los enunciados no son monólogos sino diálogo.

Veamos un ejemplo. En un mercadillo semanal acostumbra a ir un vendedor de ajos. Desde su furgoneta el vendedor predica con voz gruesa e insistente:

«¡Qué maravilla y qué hermosura de ajo! ¡El ajo manchego! ¡El qué aguanta todo el año! ¡Sí señora, ya pueden comprar sin miedo que aguantan todo el año! Y son ¡ajos manchegos! ¡Un quilo trescientas y dos quilos quinientas! ¡Vengan y vean y comprueben precio y calidad! Y estamos entregando dos quilos quinientas. ¡Lo que vale un quilo otro de regalo! Sí señora, el ajo manchego, el ajo que aguanta todo el año. ¡Dos quilos, dos quilos quinientas! ¡Lo que vale un quilo otro de regalo! ¡Vengan y vean y comprueben precio y calidad! ¡Y le estamos entregando un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! ¡Venga muchachas! ¡Salid pa fuera! ¡Salid pa fuera! Y ¡mirad qué maravilla y mirad qué hermosura de ajos le estamos entregando! En la misma puerta de su casa, ¡le estamos entregando un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! Y ¡parroquianas salid pa fuera que alguna llega tarde!, ¡eh!. Me queda para cuatro o cinco mujeres. ¡Ajos nuevos!, muchachas, ¡ajos nuevos!. Ya pueden comprar sin miedo que aguantan todo el año. ¡El ajo del diente gordo! ¡El ajo del diente gordo como le gustan a las mujeres! ¡El ajo del diente gordo! ¡Vean y comprueben precio y comprueben calidad! ¡Qué traigo las cabezas como el puño de gordo!, cualquiera. ¡Acercaos y mirad qué maravilla! ¡Mirad qué maravilla y mirad qué hermosura de ajo! ¡Qué frescor a flor! ¡La flor del ajo, parroquianas! Ajos nuevos y hermosos, ¡un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! ¡El ajo gordo y colorao, muchachas! ¡Ajos del diente gordo! ¡Ya pueden comprar sin miedo qué aguantan todo el año! ¡Un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! ¡Ajos nuevos para usted, don parroquiana! Le estamos entregando en la misma puerta de su casa, ¡un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! ¡Salgan y vean y comprueben precio y comprueben calidad! ¡Le estamos entregando la flor del ajo! ¡El gordo! ¡El colorao! ¡El manchego! ¡El qué aguanta todo el año! ¡Venga!, ya pueden comprar sin miedo que aguanta todo el año. ¡Salgan y vean y comprueben precio y comprueben calidad!, ¡qué le estamos entregando la flor del ajo! ¡Un quilo de ajos trescientas y dos quilos quinientas! ¡Ajos nuevos! ¡Ajos manchegos! ¡Ajos que aguantan todo el año!».

El vendedor de ajos, no es un simple hablante que pregona sus productos para lograr su venta. No quiere que sólo lo comprendan. Quiere acción. Quiere que le compren. Quiere convencer para que quien no le compra le acabe comprando. En su prédica, en el mercadillo, hay la sabiduría práctica de que los interlocutores, aunque sean difusos, siempre elaboran réplicas. La clave es influir en dicha replica. Aunque sea con la violencia de la reiteración. Lograr la réplica que interesa: *comprar ajos manchegos*. Y en cuanto replica el oyente deviene hablante y nuestro hablante, en oyente, expectativo de lograr la réplica que desea. Como dice Bajtin, al percibir y comprender el discurso, simultáneamente tomamos con respecto a éste una activa postura de respuesta: estar o no estar de acuerdo con el discurso (total o parcialmente), lo completamos, lo aplicamos, nos preparamos para una acción, etc. Una postura dialógica que va desde la discusión hasta el consentimiento (Bajtin, 1982d [1979d]).

Bajtin maneja una concepción de replica, de respuesta muy amplia, lo que permite afrontar las situaciones ambiguas de respuesta<sup>21</sup>.

Sin embargo, ofrecemos un ejemplo contradictorio con uno de los supuestos básicos que venimos defendiendo: una concepción del ser humano que se produce en la interacción, que los sujetos, en cuanto tales no son previos a la interacción. Pero si nos fijamos en el ejemplo, más allá de ilustrar la noción de replica, que es su propósito principal, parece que implique sujetos previos a la interacción. Y efectivamente es así. Lo que ofrecemos es un corte en la interacción, cuyo efecto es que aparezcan los sujetos previamente producidos a dicha interacción: el vendedor quiere vender a cualquier precio y el comprador quiere comprar a cualquier precio donde la negociación es sobre el intercambio. Sin embargo, la contradicción es aparente, en tanto precisamente lo que ofrecemos es un corte de la interacción. El ejemplo no muestra la historia de las interacciones de esos sujetos que son vendedor y comprador. Al ignorar la dimensión histórica de la interacción parece que el sujeto es un a priori. Pero esto sólo es sostenible si veo el sujeto en un *ahora*, en un corte. Pensado así, entonces la réplica no es más que una respuesta aislada. Sin embargo, si introducimos la historia en la interacción esa visión queda en entredicho, y la réplica podemos también leerla como un aspecto que contribuye a la producción cotidiana del sujeto en sus interacciones. Nos permite ejemplificar, entonces, qué quiere decir tomar los sujetos como entidades preelaboradas a la interacción, cuando no incorporamos la historia. Es entonces cuando podemos pensar que las subjetividades son estables, inamovibles y fijas.

Para Bajtin, la elaboración de respuesta del oyente está,

---

<sup>21</sup> Esto contrasta, a nuestro juicio, con las opciones que ofrece Habermas (1987 [1981]) (en este apartado hacemos algunas referencias específicas al planteamiento de Habermas, que retomaremos con detalle en el próximo capítulo), en cuanto reduce las respuestas a la oposición binaria sí/no, ampliable a una tercera que consiste en una reflexividad sobre las dos fundamentales. El oyente, ante la pretensión vinculada con el acto de habla, nos dice Habermas, acepta la oferta que el acto de habla entraña, o la rechaza, y a partir de ahí orienta su acción (Habermas, 1987 [1981]: 370). Parece que no hay la posibilidad de la indeterminación, la ambigüedad, la contradicción, la indiferencia y la ignorancia como la imposibilidad de decidir. Parecería que todo finalmente quede en decisiones firmes, claras, unívocas, seguras, sin plantearse los límites de la plenitud del *sí* y del *no*. Y esto no nos parece tan evidente. Si nos acogiéramos a la terminología de Habermas, entonces quizás sería más conveniente hablar de *sí*; de *no*; de *sí y no*; de *podría ser sí*; de *podría ser no*; de *sí pero no*; de *no lo sé*, de *me da igual*; de... Quizás, el problema de Habermas es que no puede salir de esa tipología dado que afronta la replica, no en términos de un proceso dialógico sino como un producto. Al quedar la dimensión temporal en entredicho, todo debe necesariamente reducirse a esa tipología.

"(...) en formación a lo largo de todo el proceso de audición y comprensión desde el principio, a veces, a partir de las primeras palabras del hablante. Toda comprensión de un discurso activo, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (a pesar de que el grado de participación puede ser muy variado); toda comprensión está preñada de respuesta y de una y otra manera la genera: el oyente se convierte en hablante. Una comprensión pasiva del discurso percibido es tan sólo un momento abstracto de la comprensión total y activa que implica una respuesta, y se actualiza en la consiguiente respuesta en voz alta. Claro, no siempre tiene lugar una respuesta inmediata en voz alta: la comprensión activa del oyente puede traducirse en una acción inmediata (en el caso de una orden, podría tratarse de su cumplimiento), puede asimismo quedar por un tiempo como una comprensión silenciosa (algunos de los géneros discursivos están orientados precisamente hacia ese tipo de comprensión, por ejemplo los géneros líricos), pero ésta, por decirlo así, es una comprensión de respuesta de acción retardada: tarde o temprano lo escuchado y lo comprendido activamente resurgirá en los discursos posteriores o en la conducta del oyente." (Bajtin, 1982b [1979b]: 257)

Podemos acabar comprando los *ajos manchegos*, quizás porque sean hermosos, quizás porque aguantan todo el año, pero eso no nos hace más activos que cuando decidimos no hacerlo, quizás porque no es verdad que nos regale un quilo, quizás porque ya no somos ni *muchachas* ni *parroquianas*... Ambas son réplicas. En cuanto oyente, toda comprensión tiene un carácter de respuesta activa y no es sino una fase inicial y preparativa de la respuesta (cualquiera que sea su forma). Es en este sentido que todo enunciado necesita de un oyente capaz de comprenderlo (Vygotki, 1991b [1982b]). También el hablante cuenta con esta,

"(...) activa comprensión preñada de respuesta: no espera una comprensión pasiva, que tan sólo se reduzca su idea en la cabeza ajena, sino que quiere una contestación, consentimiento, participación, objeción, cumplimiento, etc. (...). El deseo de hacer comprensible su discurso es tan sólo un momento abstracto del concreto y total proyecto discursivo del hablante. Es más, todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él ni es un primer hablante, quien haya interrumpido por primera vez el eterno silencio del universo, y él no únicamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con los cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, problemiza con ellos, o simplemente los supone conocidos por su oyente). Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados." (Bajtin, 1982b [1979b]: 258)

Enunciados, oyentes y hablantes que, para nosotros, lo son en cuanto producen su vida. Replicamos participando en las relaciones de producción. Nos comprendemos replicando, forzando determinadas réplicas, reprimiendo otras. Pero la réplica es constitutiva de nuestras relaciones. Relaciones que son de explotación y de dominación, pero en ellas siempre hay réplica. Su sostenimiento o su transformación pasa también por nuestras réplicas. Si, como decíamos unos cuantos apartados más arriba, las clases son formas de interacción social, que fundamos a partir de las relacio-

nes de producción entre los sujetos, entonces en su dimensión discursiva se fundamentan sobre la réplica, a veces simpatizante, a veces contestataria, a veces dimisionaria, a veces... Entonces, la dinámica de los dispositivos disciplinarios de las relaciones de producción como el control del tiempo, de los cuerpos, de los movimientos se lleva a cabo a través de las réplicas y en especial de las que asienten. Hablamos pues de réplicas en las que nos formamos como sujetos de clase. Sin embargo, dado precisamente el carácter de réplica de la interacción podemos ahora comprender porqué los procesos disciplinarios no se fijan de una vez para siempre, están siempre socavados. La forma de la indeterminación de lo instituido es la forma de la réplica, en cuanto en ella habría el carácter productivo del poder disciplinario de las relaciones de producción que implica sometimiento pero también la posibilidad de resistencia y rechazo (especialmente cuando se articula en la construcción de subjetividades colectivas a partir de ver en que somos equivalentes, desde unos principios éticos y políticos igualitarios y libertarios).

***No replicamos a las palabras. Replicamos a la verdad y a la mentira, a lo bueno y a lo malo, a lo agradable y a lo desagradable***

Toda réplica tiene la forma de un enunciado. El discurso puede existir tan sólo en forma de enunciados concretos pertenecientes a los hablantes/oyentes o sujetos del discurso. El discurso, como nos dice Bajtin, adopta la forma de enunciados que pertenece a un sujeto discursivo determinado y no puede existir fuera de esta forma. Las fronteras de cada enunciado como unidad de la comunicación discursiva se determinan por el cambio de los sujetos discursivos<sup>22</sup>, es decir, por la alteración de los hablantes/oyentes. Todo enunciado, desde una breve réplica del diálogo cotidiano hasta una novela posee, por así decirlo, un principio absoluto y un final absoluto (que no relativo): antes del comienzo están los enunciados de otros; después del final están los enunciados réplicas de otros (o siquiera una comprensión silenciosa y activa del otro, o, finalmente, una acción réplica basada en tal tipo de comprensión). Un hablante/oyente termina su enunciado para ceder la palabra al otro o para dar lugar a su comprensión activa como réplica. Para ceder, o robar, o silenciar la palabra del

otro, y no dejarse ni robar, ni silenciar, característico de las relaciones de producción capitalista patriarcales, y que se puede ver por ejemplo en las relaciones laborales institucionalizadas en el ámbito de la empresa. La negociación colectiva como conversación no deja ser una de las formas de las luchas sociales entorno a las relaciones de producción, plasmada por los turnos del habla, sus interrupciones, sus tergiversaciones, buscando silenciar la verdad de unos sobre la de otros. Silenciar, o comprar, o vender, o aplazar...

El enunciado no es una unidad convencional sino real, delimitada por el cambio de los sujetos discursivos y que termina con el hecho de ceder la palabra al otro (Bajtin: 1982b [1979b], 1982c [1979c]). Este cambio de los sujetos discursivos se observa de manera simple y obvia en un diálogo cualquiera de la vida cotidiana, donde los enunciados de los interlocutores (dialogantes), las réplicas, se sustituyen mutuamente. Volvamos a nuestro mercadillo semanal. Oímos la conversación entre el vendedor de un tenderete de zapatos y una señora, que a continuación reproducimos:

---

<sup>22</sup> Que en el caso de cuando dialogamos con nosotros mismos, los sujetos discursivos se podrían entender como sujetos psicológicos, tal y como apunta Vygotski (1991b [1982b]).

01	Compradora	¡Hola!
02	Vendedor	¡hola!
03	C	estas chancas . un 41 - de las azul marino . éstas
04	V	no me quedan
05	C	no te quedan -. Oye
06	V	tengo el 43 que es el dos antiguo
07	C	ah ja
08	V	el número europeo
09	C	más grande . oye que pasa con estas chancas que el año pasao compré para los tres y las llevaron toda la temporada y ahora me llevé unas hará - un mes o un mes y medio y se le han hecho borra todo el
10	V	¿el corcho? ¿se ha mojado?
11	C	No - porque tiene pa la playa . tiene de goma
12	V	Bueno . puede tener algún poro . A veces pasa a mí me ha pasado con unas que [me quedé para mí]
13	C	(4 sílabas) [¿pero como] puede ser eso?
14	V	es raro que pase
15	C	las del año pasao se le partieron pero . ya les dio buen
16	V	buen uso
17	C	sí . pero ahora es que ha sido nada
18	V	a veces pasa - pues . y ya veremos el año que viene porque este fabricante ha plegao
19	C	¿sí?
20	V	mira que estas zapatillas las tengo cada año no me [gustaría]
21	C	[son cómodas]
22	V	[y yo] me quiero unas para mi cada año
23	C	sí . son cómodas y muy fresquitas - pues [vale]
24	V	[vale] pues a ver si
25	C	si siguen les tiras de las orejas
26	V	sí (ríe)
27	C	Adiós
28	V	hasta luego <sup>23</sup>

Cada réplica, por más breve e intermitente que sea, posee una conclusión específica, al expresar cierta posición del hablante (como, por ejemplo, en la conclusión de la conversación: el vendedor aplaza la conversación mientras que el comprador la cierra), la que puede ser contestada y con respecto a la que se puede adoptar otra posición. Al mismo tiempo las réplicas están relacionadas entre sí. Pero las relaciones que se establecen entre las réplicas de un diálogo y que son relaciones de pregunta, afirmación y objeción, afirmación y consentimiento, proposición y aceptación, orden y cumplimiento, etc. son imposibles entre unidades de la lengua (unidades gramaticales, como palabras u oraciones). Tales relaciones sólo son posibles entre

<sup>23</sup> Códigos de transcripción:

. Pausa breve

- Pausa más larga

-. Pausas más largas

A [hola] El material entre corchetes se dice simultáneamente

B [hola]

(3 sílabas) Longitud aproximada del material ininteligible

(ríe) Descripción hecha por el transcriptor

Fuente: Antaki, C. Iñiguez Rueda, L. ( 1996)

los enunciados que pertenezcan a diferentes sujetos discursivos, porque presuponen la existencia de otros (en relación con el hablante oyente) miembros de una comunidad discursiva (Bajtin: 1982b [1979b]).<sup>24</sup>

De esto se deriva que la oración y la palabra son unidades que no coinciden necesariamente con los enunciados, réplicas discursivas de la interacción social. Veamos porqué. La oración es una idea relativamente concluida que se relaciona de una manera inmediata con otras ideas de un mismo hablante dentro de la totalidad de su enunciado: el concluir la oración, el hablante hace una pausa para pasar luego a otra idea suya que continúe, complete, fundamente a la primera. El contexto de una oración viene a ser el contexto del discurso de un mismo sujeto hablante; la oración no se relaciona inmediatamente y por sí misma con el contexto de la realidad extraverbal (situación, ambiente, prehistoria) y con los enunciados de otros ambientes, sino que se vincula a ellos a través de todo el contexto verbal que la rodea, es decir, a través del enunciado en su totalidad. La pausas que se dan entre los enunciados, no tienen un carácter gramatical sino que responden al curso de la interacción social (Bajtin: 1982b [1979b]). Cuando una oración deviene un enunciado completo y concluso (réplica del diálogo), nos dice Bajtin, adquiere la plenitud de sentido<sup>25</sup>. Con re-

---

<sup>24</sup> Como veremos en el apartado metodológico, estos comentarios sobre la noción de discurso y lenguaje no sólo nos permiten fundar una noción de sujeto agente activo, sino al mismo tiempo nos ofrece un conjunto de pistas para el análisis de los discursos de las interacciones de clase como la propia delimitación de las unidades de análisis, los enunciados.

<sup>25</sup> Para Bajtin significado y sentido (o tema), no son lo mismo. A todo enunciado pertenecen un sentido único en cuanto totalidad. Bajtin llama tema este sentido de un enunciado total, que incluye su cumplimiento. El tema debe ser unitario. El tema de un enunciado en realidad, es individual e irreplicable, como lo es el mismo enunciado. Aparece como la expresión de una situación histórica concreta, por la que fue originado el enunciado. El enunciado "¿qué hora es?" posee en todo momento dado un tema diferente, de acuerdo con la situación histórica (histórica en dimensiones microscópicas) concreta actual en la que se pronuncia. El tema de un enunciado es siempre concreto, como lo es el instante histórico al que el enunciado pertenece. Sólo el enunciado, en su plenitud concreta como fenómeno histórico, posee tema. Junto al tema o, más exactamente, dentro del tema, el enunciado posee también un significado. A diferencia del tema, entendemos por significado todos los aspectos repetibles e idénticos a sí mismos en todas las repeticiones del enunciado. Desde luego se trata de aspectos abstractos: no tienen una existencia concreta y autónoma, pero al mismo tiempo representan una parte inseparable y necesaria del enunciado. El tema de un enunciado es en realidad indivisible. La significación del enunciado, por el contrario, se desintegra en una serie de significados de los elementos lingüísticos que lo componen. Así, por ejemplo, el tema irreplicable del enunciado "qué hora es?", no se puede dividir en elementos. Sin embargo, la significación del enunciado "qué hora es?", idéntica en todo los casos históricos de su enunciación, se constituye de los significados de las palabras, formas de relación sintáctica y morfológica, etc. El tema es un sistema de signos complejo y dinámico, que trata de adecuarse a un determinado momento de la generación. El tema es reacción de una conciencia en proceso de generación a la generación del ser. La significación es el aparato técnico de la realiza-

lación a ello se puede tomar una posición de respuesta: estar de acuerdo o en desacuerdo con ello; se puede cumplirla si es una orden, se puede evaluarla, etc.; mientras que cuando una oración es sólo una oración (unidad gramatical) y por lo tanto no tiene la plenitud del enunciado, ésta se caracteriza por carecer de la capacidad de determinar una posible respuesta. Pero esta es la situación más simple o evidente, cuando la oración coincide con el enunciado, pero las cosas no son siempre así de evidentes. Muchas veces un enunciado es más pequeño que una oración, y otras incluye muchas, como nos recuerda la conversación sobre las zapatillas de unas páginas más atrás.

La gente no hace intercambio de oraciones ni de palabras ni de conjuntos de palabras en un sentido estrictamente lingüístico, (Voloshinov, 1992 [1929]; Bajtin, 1982 [1979b]). La gente habla por medio de enunciados, que se construyen con la ayuda de las unidades de la lengua que son palabras, conjuntos de palabras, oraciones. Es más, en la interacción social,

"(...) nosotros jamás pronunciamos ni oímos palabras, sino que oímos la verdad o la mentira, lo bueno y lo malo, lo importante o lo nimio, lo agradable o lo desagradable, etc. La palabra siempre aparece llena de un contenido y de una significación ideológica o pragmática. Así es como comprendemos la palabra, y respondemos únicamente a una palabra así: una palabra que nos afecta en una situación ideológica o vital." (Voloshinov, 1992 [1929]: 101)

La palabra está inserta, así pues, en un contexto del cual toma su contenido intelectual y afectivo (Vygotski, 1991b [1982b]). Eso quiere decir que los enunciados se rigen por criterios de corrección sumergidos en la ética, en la estética, en la moral, en la política,... Y eso quiere decir que los enunciados de nuestras interacciones en las relaciones de producción se rigen por esos criterios. En este sentido hay verdades y mentiras de clase.

Este aspecto de la interacción discursiva apunta al problema de las pretensiones de validez de los enunciados. Podemos, por ejemplo, oír la verdad o la mentira,

---

ción del tema (Voloshinov: 1992 [1929]). En esta dirección también se pronuncia Vygotski (1991b [1982b]), al decir que los sentidos de las palabras son más amplios y dinámicos que su significado, el cual se rige por reglas distintas de las que se aplican a los significados de las palabras. Nuestro interés teórico en relación a estas consideraciones sobre el lenguaje se refieren a la dimensión de sentido (o tema) más que a la dimensión técnica. Así mismo, la noción de significación que maneja Bajtin no hay que confundirla con la de Mead, para el cual, la significación en primer lugar no sólo es lingüística y se determina de forma pragmática, Es decir, por el contexto de interacción social. Entonces lo que para Mead es significación, se aproximaría, en cuanto a los supuestos fundamentales a lo que para Bajtin es sentido (o tema).

pero cuando enunciamos pretendemos que se tome por verdadero, incluso la mentira, como hace el vendedor de ajos, pregonando que por la compra de un quilo te da de regalo otro. Es decir en la interacción discursiva planteamos distintos tipos de pretensiones mediante las cuales asegurar la validez de los enunciados. Eso implica que esas pretensiones son susceptibles de crítica. Llegado el caso, se puedan problematizar, es decir, se puede pedir una fundamentación de la validez de las mismas.

Nuestra interacción discursiva apela siempre a algún tipo de pretensión de validez, elaborada de distintas formas. Nos estamos refiriendo a la tipología de pretensiones de validez que nos ofrece Habermas (1987 [1981]). Sin embargo, hacemos una lectura un tanto distinta de su propuesta, en tanto consideramos que en toda interacción social hay una dimensión discursiva. Eso nos lleva a considerar que las pretensiones de validez son aplicables a la interacción discursiva (cosa que Habermas no propone). Así, en toda interacción discursiva enunciamos implícita o explícitamente pretensiones de verdad (lo que enunciamos es verdadero, pudiendo fundamentar dicha verdad bien como un proceso objetivado cuyo establecimiento requiere testigos, bien como expresión de un proceso subjetivado cuyo acceso privilegiado por parte del sujeto es considerado como veraz), pretensiones de eficacia (lo que enunciamos tiene alguna perspectiva de éxito, dando a entender que con ello podemos justificar la elección de unos fines en una circunstancias dadas), pretensiones de rectitud normativa (lo que enunciamos es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo), pretensión de estándares de valor (lo que enunciamos es válido apelando a juicios de valor bajo los cuales los interlocutores puedan reconocer en ellos sus propias reacciones ante situaciones parecidas).

Sin embargo, las pretensiones de validez, no se pueden desligar de la situación de la propia interacción discursiva, que para nosotros se refiere a la producción de la vida. En las relaciones de producción capitalista patriarcales, significa que las pretensiones, y sobre todo la problematización de las mismas depende de la forma en como participamos en ellas. La posibilidad de problematización y exigencia de fundamentación será muy distinta si las interacciones que analizamos se producen entre trabajadores, que entre trabajadores y directivos, o entre ganadores de pan y amas de casa, etc. Esto es especialmente visible cuando nos acercamos al problema de la argumentación, como el tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos.

Una *argumentación* contiene razones que están conectadas con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio (Habermas, 1987 [1981]). Pero esos argumentos están ligados a la situación de interacción, por lo que no son sólo las razones, como dice Habermas, sino también el contexto de las mismas lo que interviene en que los argumentos sean convincentes. Esos argumentos los podemos poner en tela de juicio desde el punto de vista de la lógica del propio argumento, de la validez de sus razones, pero esas razones están afectadas previamente por la situación de interacción, la del vendedor y la de la compradora, que no es la misma si los mismos argumentos los diera mi vecina.

En este punto Habermas nos indicaría que hay que diferenciar en las argumentaciones, las pretensiones que dependen de los contextos de interacción y las pretensiones universales de validez, que se rigen sobre los mejores argumentos. Habermas aboga por una separación entre la lógica de la argumentación y su contexto de enunciación. Para nosotros esta separación no es sostenible. En cuanto al aspecto de las réplicas de la interacción discursiva, la argumentación forma parte del contexto del enunciado. No entenderlo así, significa retomar una visión sobre lo lingüístico y lo discursivo formalista. Para Habermas, todas las argumentaciones, ya versen sobre cuestiones de derecho o de moral, o sobre hipótesis científicas u obras de arte, exigen la misma forma de organización básica de una búsqueda cooperativa de la verdad para obtener convicciones intersubjetivas basadas en los mejores argumentos. Esto quiere decir que las formas de argumentación se diferencian según pretensiones universales de validez que con frecuencia sólo nos resultan *reconocibles* a partir del contexto de una manifestación, pero que no vienen *constituidas* como tales por los contextos y ámbitos de acción. Esto quiere decir que hay unos procesos implícitos a la argumentación (Habermas, 1987 [1981]: 51). Esta cuestión la retomaremos en el Capítulo 4 cuando hablemos de la dimensión argumentativa de los encajes de acción.

## **Los géneros discursivos**

El primer rasgo constitutivo del enunciado como unidad de la comunicación discursiva que lo distingue de las unidades de la lengua es el cambio de los sujetos discursivos que enmarca al enunciado. Otro rasgo fundamental de los enunciados es la conclusividad específica del enunciado. El carácter conclusivo del enunciado presenta una cara interna del cambio de los sujetos discursivos; tal cambio se da tan sólo por el hecho de que el hablante dijo (o escribió) *todo* lo que en un momento dado y en condiciones determinadas quiso decir. El criterio más importante de la conclusividad del enunciado es la posibilidad de ser contestado (Bajtin, 1982b [1979b]). Es decir, la posibilidad de tomar una postura de réplica en relación con el enunciado (si retomamos el ejemplo de las zapatillas, ofrecer una explicación de su degeneración prematura, como argumento convincente). Para Bajtin este carácter de totalidad conclusiva propia del enunciado se determina por tres aspectos que se relacionan entre sí en el enunciado.

El primer aspecto consiste en la capacidad de agotar el sentido del objeto enunciado. Este agotamiento puede ser casi completo en algunas esferas cotidianas. Especialmente en el contexto de las relaciones de producción, y en sus dispositivos disciplinarios, como en la fábrica o en el hogar, se trataría de preguntas de carácter puramente fáctico, y las respuestas también de carácter fáctico, ruegos, órdenes, etc. Si volvemos al mercadillo, un ejemplo es *la petición de las zapatillas de un determinado número*. El segundo aspecto se refiere a que el enunciado se determina por la intencionalidad discursiva, o la voluntad discursiva del hablante oyente. La intención determina tanto la misma elección del objeto (en determinadas condiciones de la comunicación discursiva, en relación con los enunciados anteriores) como sus límites y su capacidad de agotar el sentido del objeto. *Comprar unas zapatillas; pedir explicaciones*. También determina, por supuesto, la elección de la forma genérica en la que se volverá el enunciado (el tercer aspecto). La intención, que es el momento subjetivo del enunciado, forma una unidad indisoluble con el aspecto del sentido del objeto, limitando a este último, vinculándola a una situación concreta y única de la comunicación discursiva, con todas sus circunstancias individuales, con los participantes en persona y con sus enunciados anteriores. Intención que está ligada, en cuanto a las relaciones de producción, a las formas de propiciar y resistir los dispositivos disciplinarios dirigidos al sostenimiento de la apropiación del trabajo ajeno. El tercer aspecto se refiere a que el enunciado posee formas típicas, genéricas de con-

clusión. La voluntad discursiva del hablante oyente se realiza ante todo en la elección de un género discursivo determinado. La intención discursiva del hablante, con su individualidad y subjetividad, se aplica y se adapta dentro de una forma genérica determinada. Tales géneros existen, ante todo, en todas las múltiples esferas de la comunicación cotidiana, incluyendo la más familiar e íntima. Nos expresamos únicamente mediante determinados géneros discursivos, es decir, todos nuestros enunciados poseen unas formas típicas para la articulación de la totalidad, relativamente estables.

Los géneros vendrían producidos por usos recurrentes de enunciados en las diversas situaciones de actividad humana. Es decir, cualquier situación cotidiana estable posee una determinada organización del auditorio, y por consiguiente, un repertorio correspondiente de pequeños géneros cotidianos. Los géneros más claros, son los que tienen que ver con situaciones mínimamente estables fijadas por las costumbres y las circunstancias. La variedad de estos géneros se determina por la interacción discursiva, por la interacción social entre los participantes de la comunicación. Así, por ejemplo, tendríamos el género que aparece en las charlas de salón, en las conversaciones entre marido y esposa o entre hermano y hermana, en las reuniones entre amigos, en las conversaciones de los trabajadores en el descanso, en un rato de ocio... Los procesos laborales y los de la comunicación oficial poseen sus propias formas de articulación de los enunciados. Así mismo, tenemos las formas propias de las presentaciones políticas, de actos políticos, de leyes, de fórmulas... Y finalmente los breves géneros cotidianos de los saludos, despedidas, felicitaciones, deseos de toda clase, preguntas acerca de la salud, de los negocios... (Voloshinov 1992 [1929]; Bajtin:1982b [1979b]).

### ***Algunas consecuencias: la interacción discursiva como arena de las luchas sociales***

Hemos hablado de hablantes y oyentes, de enunciados y réplicas desde el supuesto de que su sentido sólo es posible elaborarlo en el contexto de la interacción social. Para nosotros el territorio compartido por el hablante y su interlocutor es el territorio de las relaciones de producción capitalista patriarcales entendidas como interacciones sociales, y por lo tanto, un territorio compartido entre desiguales.

Se trata de un horizonte que se constituye a través de la interacción discursiva, donde los enunciados son una parte de su forma. Los conflictos, luchas, antagonismo que caracterizan las interacciones sociales entre los sujetos que participan en las relaciones de producción son también conflictos, luchas, antagonismo entorno al sentido de las interacciones. Un sentido dialógico. Eso quiere decir que nuestras interacciones discursivas, lejos de ser fruto del consenso, se caracterizan por la tensión, por el conflicto entre las pretensiones de imponer el sentido. Este punto, tampoco pasa desapercibido por Bajtin. Para él, lo característico de la interacción discursiva es el conflicto, en cuanto la interacción social, históricamente, también lo es. La producción de sentido es un proceso controvertido. Los enunciados lejos de generar un consenso automático, surgen como réplicas. Y en cada réplica hay la posibilidad de la disensión. Quizás ahora podemos entender mejor esa importante intuición de Thompson al intentar destacar los procesos de resistencia, aunque ello implique efectos imprevistos que contribuyen a la reiteración de la desigualdad.

Pero la controversia afecta incluso lo que parece más alejado de la propia situación de interacción, el significado de las palabras, de los signos. Incluso esta dimensión, la más sintáctica, es arena de confrontación. Compartiendo una misma lengua, la confrontación social que caracteriza la participación en las relaciones de producción capitalista patriarcales, toma forma en su dimensión discursiva, en la confrontación por el sentido de los enunciados y por los propios signos. Podemos imaginarnos el lenguaje como una red de protagonistas donde se disputan la legitimidad de las palabras y de los enunciados que se reivindican como razón o subjetividad. Se trata de quién tiene "la razón" o dice "la verdad" (Zavala, 1992). Se trata del conflicto de las pretensiones de validez que comentamos unos apartados antes, donde la lucha por el sentido, la razón, la verdad, es una lucha que se lleva a cabo produciendo la vida.

En los signos comunes se entrecruzan muchas interpretaciones que están vinculadas con la forma de participar en la interacción social. Las palabras están abiertas a significar aquello que producimos discursivamente, enunciados, réplicas. Para Bajtin, la *ley* del lenguaje es la lucha por el signo, por el enunciado, la heteroglosia, que, a su vez, representa y comprime puntos de vista sobre el mundo, formas de conceptualizar las experiencias sociales, cada una marcada por tonalidades, entonaciones, valores, verdades y significados diferentes que se definen por el conflicto. Y la lucha no es sólo por el sentido del signo, sino por un signo que forma parte de las interacciones sociales, y por lo tanto del propio sentido de esas interacciones, en

cuanto a la dimensión discursiva. Es una lucha por la validez de los enunciados, es más por los enunciados en cuanto tales, por lo que se dice y por lo que se silencia y lo que no se dice. Así pues, cada signo lingüístico tiene cargas valorativas socialmente diferenciadas, diferenciadas por las formas de participación en las relaciones de producción. Desde este punto de vista, nos alejamos de una concepción monológica del lenguaje, así como consensual y coherente (que a veces parece implícita en Mead). Bajtin, nos ofrece una concepción de la interacción discursiva que, más allá de algunas ambigüedades<sup>26</sup>, sólo es comprensible si se parte de una concepción de lo social abierta, alejada de cualquier forma de esencialismo. Bajtin no habla directamente de ello. Pero sus sugerencias nos llevan más lejos, a una concepción de lo social que renuncia a la concepción de la sociedad como una totalidad compacta y cerrada, donde sus procesos parciales son explicables y previsibles.

### **La interacción discursiva como proceso social abierto y conflictivo**

Acogiéndonos a la propuesta de Laclau y Mouffe, la cuestión de fondo es considerar,

"(...) la apertura de lo social como constitutiva, como «esencia negativa» de lo existente, y a los diversos «órdenes sociales» como intento precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social no puede ser aprehendido a través de un sistema de mediaciones, ni puede el «orden social» ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una «sociedad», ya que lo social carecería de esencia." (Laclau y Mouffe: 1987 [1985]: 108)<sup>27</sup>

Eso quiere decir que no entendemos lo social como un conjunto unificado por leyes necesarias más allá de las relaciones sociales. Las relaciones sociales vendría a caracterizarse por tener un sentido que no puede reducirse a una literalidad única

---

<sup>26</sup> Ambigüedades que tiene que ver con la dimensión discursiva de lo social. A veces parece que lo discursivo es una expresión de otras interacciones sociales, otras veces parece una dimensión inseparable de cualquier interacción.

<sup>27</sup> Laclau y Mouffe (1987 [1985]) hacen una apuesta radical por una concepción discursiva de la social, desde un marco conceptual posmarxista (que no posmarxiano). Con esta operación descentran la noción de clase, en coherencia con sus supuestos no esencialistas, como artilugio central de toda explicación de lo social. No cabe decir el profundo rechazo que ha tenido en el marco del análisis de clases marxista clásico. Algo lógico, en cuanto esa propuesta plantea, entre otras cosas una férrea crítica a la prevalencia ontológica de la noción de clase social, especialmente en la forma cómo ha sido pensada en la tradición estructural-marxista. Sin embargo, el atractivo de su propuesta para nuestros propósitos es innegable.

ni última. Lo social se constituye como orden simbólico<sup>28</sup>. El carácter simbólico de las relaciones sociales implica que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se construiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. Y en este constante proceso de producción precaria de sentido. Y precario hay que tomarlo en el sentido de que las relaciones sociales, las interacciones sociales se constituyen también<sup>29</sup> simbólicamente, pero nunca logran hacerlo del todo.

Eso quiere decir que no se logra establecer una esencia cerrada como sentido de las interacciones sociales. El sentido depende del constante juego de las réplicas aunque sea en el seno de los dispositivos disciplinarios de las relaciones de producción. Es precisamente la réplica la que impide que el sentido se cierre del todo. El cierre sólo sería posible eliminando cualquier forma de réplica, lo que quiere decir, cualquier forma de *otro*<sup>30</sup>, y eso no es sostenible según la postura que defendemos.

---

<sup>28</sup> Toda situación comunicativa establece una relación entre lo social y lo lingüístico como un proceso de producción de una realidad, en la cual participan tanto la acción social como la lingüística. Siguiendo a Alonso (1998), los procesos sociales los podemos entender como procesos de producción de signos. Los símbolos constituyen aquellos signos cargados, proyectiva o transferencialmente, de sugerencias afectivas o significativas que tienden a desbordarlo. La clave de la riqueza del símbolo se encuentra en su carácter fundamentalmente *relacional* que abre el simple signo a una multidimensionalidad significativa prácticamente inagotable. Alonso distingue dos dimensiones en la dimensión simbólica de toda comunicación social: el símbolo en cuanto signo referencial, transmisor de conocimientos y el signo afectivo. Estas dos dimensiones corresponden con las dos formas de simbolismo que habitualmente se tienden a enunciar: el simbolismo discursivo (se trata del simbolismo articulado, textual, de los lenguajes más o menos formales) y el simbolismo presentativo (corresponde al ámbito de lo no decible, que va más allá de la reducción significativa; se caracteriza por una mayor relación con las emociones, encontrándose saturado de afectividad, siendo capaz de suscitar transferencialmente amor, miedo, placer, odio...; de aquí procede esa capacidad de evocación múltiple o sobre representación propia del símbolo presentativo que lleva a encerrar en un solo signo o figura, una bandera, una marca, un diseño, un objeto, un logotipo, un anagrama, una simple forma, una amplia y abierta cadena de significaciones. Ambas dimensiones están presentes en toda comunicación social. (Alonso, 1998: 48).

<sup>29</sup> Con el término *también* condensamos una discusión fundamental sobre la ontología de lo social que en este contexto no queremos abordar, pero que tampoco queremos ignorar acogiéndonos implícitamente a una concepción cerrada de lo social. Con dicho término dejamos la cuestión abierta, para discutirla desde otras tribunas.

<sup>30</sup> Es posible parcialmente cuando planteamos el exterminio de los contrarios. Sin embargo, siempre aparecen *nuevos otros*, por lo que la fijación *absoluta*, pasa por el exterminio de uno mismo.

Como dice Laclau (1998 [1985]; 1993 [1990]), el concepto de discurso no es lingüístico sino previo a la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Si, retomando el ejemplo del vendedor de *ajos manchegos*, el vendedor le dice a su compañero "pásame las barras de hierro" y luego encaja unas con otras para construir el tenderete donde colocar los ajos manchegos, su primer acto es lingüístico y el segundo es una acción, pero es fácil darse cuenta que esas dos secuencias están conectados como parte de una operación total que es construir el tenderete de los ajos manchegos del *miércoles*. Este momento relacional de la operación total no puede ser ni lingüístico ni extralingüístico, ya que incluye acciones de ambos tipos; por tanto, los conceptos que lo aprehendan, nos dice Laclau, deben ser previos a la distinción lingüístico/extralingüístico. Es por el hecho de que toda acción social tiene un sentido que ella se constituye bajo la forma de secuencias discursivas, las cuales articulan elementos lingüísticos y extralingüísticos. Esta premisa implica que el discurso es una constelación significativa que articula indistintamente acciones y objetos lingüísticos y extralingüísticos en torno a un sentido; no es ubicable en una topología porque no depende de una substancia (conceptual, fónica o referencial) sino del sentido socialmente construido y compartido. Así, podemos interpretar discursivamente presuntos complejos que habitualmente se consideran como no-discursivos (porque se mantiene la distinción entre los aspectos lingüísticos y los prácticos de una práctica social), como, por ejemplo, instituciones, técnicas, organización productiva... lo que incluye las propias relaciones de producción.

Ello nos lleva a plantear que todo objeto se constituye como objeto de discurso, lo que no quiere decir que no haya nada más allá del discurso. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero que su especificidad como objetos se construya en términos de «fenómenos naturales» o de «expresión de la ira de Dios», depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva (Laclau y Mouffe: 1987 [1985]). El devenir es siempre un devenir con el ser humano. Entonces, si ese devenir lo entendemos en términos discursivos, los objetos que constituyen ese devenir, así como sus sujetos, no pueden serlo de forma ajena a lo discursivo. El vínculo entre objeto y el hacer de los seres humanos es discursivo.

El lenguaje, en cuanto práctica social, es decir, en cuanto discurso, deviene una arena de las luchas sociales, donde cada parte emplea un mismo sistema lin-

güístico semiótico para darle su propia forma y sentido. Una lucha entre desiguales, donde, por ejemplo, los dominadores intentan imponer y reducir el signo a un sentido eterno, al único sentido posible, ya que no quieren cambiar las condiciones en que se establecen las relaciones de su dominación. Pero en esa lucha, los dominados participan del lenguaje, elaborando los propios sentidos, contra los otros sentidos. Replizando, consintiendo o disintiendo. Eso quiere decir que los signos se producen en la producción de nuestra vida, y si esta es antagónica, su sentido y uso también lo serán. Para Bajtin, esto es especialmente visible para la lucha de clases. Así,

"la clase social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases." (Voloshinov, 1992 [1929]: 49).

De donde el lenguaje es entendido como discurso, es dialógico, heteroglósico y antagónico.

Entendemos que para Bajtin, la interacción discursiva implica una concepción de la interacción social no sólo dialógica, sino también que desborda sentido. La heteroglosia puede interpretarse como una forma de referirse a la imposibilidad de reducir la interacción discursiva, sus enunciados, a un sentido último y eterno. Aparece abierto. La noción dialógica subraya el carácter inconcluso del discurso. Todo enunciado, por muy terminado que esté en sí mismo, es tan sólo un momento en la comunicación discursiva continua. Es tan sólo un momento de un continuo y multilateral proceso generativo de un colectivo social determinado. Aunque podamos entender los enunciados como unidades conclusivas, al mismo tiempo, en el curso de la interacción discursiva, son inconclusas, en cuanto siempre implican alguna replica. Ese carácter heteroglósico e inconcluso es así mismo conflictivo. Es, como nos dice Bajtin, arena de luchas sociales. Entonces el conflicto es también discursivo.

Si la producción de la vida es histórica y, para el caso que nos ocupa se caracteriza por establecer relaciones de producción capitalista patriarcales, entonces, nuestros enunciados, nuestras réplicas, nuestras relaciones dialógicas son también patriarcales capitalistas. Adoptar este punto de vista significa que el análisis de las clases sociales como formas de interacción capitalista patriarcal, no se apoya sólo en una concepción de sujeto por parte de quienes llevan a cabo prácticas sociales de dominación y/o explotación, sino que incluye también aquellos que son objetos de dichas prácticas, pasando a ser también sujetos de las mismas. Entender la interac-

ción en términos dialógicos, implica reconocer la réplica a toda acción, dominación, explotación. Y dichas réplicas pueden ser de acatamiento pero también de resistencia y confrontación, por poner sólo un par de ejemplos (como nos advertía Thompson en otros términos). Esto nos señala que la interacción discursiva, implica relaciones de poder que forman parte de los dispositivos disciplinarios de las relaciones de producción. Las mismas relaciones de comunicación que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los interlocutores (Bourdieu, 1985). Como diría Foucault, donde hay discurso hay poder, y donde hay poder hay resistencia.

Por lo tanto, la interacción, en su dimensión discursiva es arena de lucha en cuanto al monopolio y monoacentuación de los significados de las palabras. Es lugar de producción de enunciados y réplicas, cuyo conflicto se traduce, para quienes dominan, en su dimensión discursiva, en el intento de cosificar el lenguaje, los enunciados, como realidades únicas. Sin embargo, es siempre un cierre en falso. El intento está abocado al fracaso, porque quienes están dominados siempre pueden generar sus réplicas y sus propias acentuaciones, traduciéndose todo ello en un constante conflicto por el significado, por la validez de los enunciados. Si el lenguaje es dialógico, en las relaciones de dominación hay una relación dialógica de dominación, esto quiere decir que quien habla oye y quien oye habla. Ahora bien, si para quien habla es necesario que haya siempre algún auditorio, que como mínimo asienta, su posición de dominación discursiva, no es absoluta, en tanto siempre hay el riesgo de rechazo por parte de la audiencia, a veces como queja individual, a veces organizada colectivamente. La incertidumbre de su habla requieren un constante proceso de elaboración de las propias pretensiones de validez. Todo ello nos aboca a la constitución discursiva de los sujetos, que es la que va a ocupar el siguiente apartado.

A continuación destacamos en un cuadro (Cuadro 1.2) los elementos conceptuales más relevantes expuestos en este apartado sobre la interacción discursiva.



<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Decisiones conjuntas</li> <li>▪ Preguntas abiertas</li> <li>▪ Respuestas abiertas</li> <li>▪ Réplicas a una proposición:             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Estar de acuerdo con ella (sí)</li> <li>- Estar en desacuerdo con ella (no)</li> <li>- Evaluarla</li> <li>- Completarla</li> <li>- Aplicarla</li> <li>- Negarse a aplicarla</li> </ul> </li> <li>▪ Elaborar conjuntamente el sentido del objeto enunciado en las relaciones de producción para su sostenimiento o su transformación</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Intención que orienta el enunciado:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sostener las relaciones de producción</li> <li>▪ Resistirse a las relaciones de producción</li> <li>▪ Oponerse a las relaciones de producción</li> <li>▪ Transformar las relaciones de producción</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Géneros discursivos (institucionalización de las réplicas):             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Las formas recurrentes de los enunciados entre los desiguales y entre los iguales</li> <li>▪ Las formas de transgresión de los enunciados entre los desiguales y entre los iguales</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Relación de las réplicas entre sí:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ De pregunta</li> <li>▪ De afirmación y objeción</li> <li>▪ De afirmación y consentimiento</li> <li>▪ De proposición y aceptación</li> <li>▪ De orden y cumplimiento</li> <li>▪ De proposición y rechazo</li> <li>▪ De orden e incumplimiento</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Límites difusos de las réplicas. Replicar con un:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sí y no</li> <li>▪ Podría ser sí</li> <li>▪ Podría ser no</li> <li>▪ No lo se</li> <li>▪ Me da igual</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Pretensiones de validez de las réplicas y su problematización en las relaciones de producción capitalista patriarcales:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Qué se problematiza y qué no en las relaciones de producción</li> <li>▪ Pretensiones de verdad (objetivado, dispone de testigos, o subjetivado, que se considera veraz). Verdades de clase y mentiras de clase</li> <li>▪ Pretensiones de eficacia o de fracaso de lo que enunciamos y de lo que enuncian</li> <li>▪ Pretensiones de rectitud normativa (correcto o incorrecto con relación a un contexto normativo de las relaciones de producción)</li> <li>▪ Pretensiones de valor (lo que enunciamos es válido apelando a juicios de valor)</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Auditorios en las relaciones de producción. Auditorios de clase:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Desiguales: entre explotados y explotadores, entre dominados y dominadores</li> <li>▪ Iguales: entre explotados (entre generadores de excedente capitalista, entre generadores de excedente patriarcal), entre explotadores (entre apropiadores de excedente, entre extractores de excedente)</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Organización de las réplicas en las relaciones de producción:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Réplicas informales</li> <li>▪ Réplicas formales</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Historia de las réplicas y dinámica cotidiana</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Análisis de los procesos comunicativos: la conversación, las entrevistas, los documentos...</li> </ul>

## **La génesis discursiva de los seres humanos: los sujetos fragmentarios de clase.**

Hasta aquí hemos presentado nuestra opción: acogernos a una concepción discursiva del lenguaje. Desde esta posición nos proponemos abordar la constitución del sí mismos a la que ya nos hemos referido en el apartado precedente.

### **Génesis del sí mismo. La propuesta de Mead**

Mead, nos ofrece los primeros elementos para abordar la constitución del sí mismo (*self*). Para él hay dos fases generales, realizadas a través de la interacción discursiva, de organización y génesis del sujeto como objeto de referencia de sus acciones, es decir, del sí mismo. En la primera, el ser humano está constituido simplemente por una organización de las reacciones particulares de otros seres humanos hacia él y de las reacciones particulares de los unos hacia los otros, en los actos sociales específicos en que aquél participa con ellos (es el caso de juegos como el de papás y mamás). Mead nos dice que en el juego la criatura adopta diferentes papeles. Juega a ser madre, maestro, comerciante, médico, bombero, obrero, ama de casa, conductor de camiones... Es decir, la criatura mediante el juego se convierte en otro para la propia persona.<sup>31</sup> Este proceso, si recurrimos a Bajtin, lo podemos entender en términos dialógicos, donde uno se replica a sí mismo como réplica a los demás. Pero una réplica interna, cuyo lenguaje es el mismo que el lenguaje que desplegamos en nuestra relaciones con los demás (Vygotski, 1991b [1982b]).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Esto significa que la criatura posee una serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros. Cuando juega a mamás y papás se habla a sí mismo como si hablase a un padre, a un maestro... tiene una serie de estímulos que provocan en él la clase de reacciones que provocan en otros.

<sup>32</sup> Como señala Vygotski, el lenguaje interno debe ser considerado no como un lenguaje sin sonido, sino como una función verbal completamente especializada y distinta en cuanto a su conformación y modo de funcionamiento cuyo precedente es el lenguaje egocéntrico. El principal rasgo distintivo del lenguaje interno es su peculiar sintaxis, cuya principal característica consiste en su aparente fragmentación y reducción del lenguaje interno en comparación con el lenguaje externo. El lenguaje interno se manifiesta no en una simple abreviación de las palabras y en suprimirlas, como si fuera un estilo telegráfico, sino que tiene una tendencia peculiar a reducir las frases y las oraciones conservando el predicado y sus complementos, a

Sin embargo, en esta fase, la criatura, aún no puede hacerse autoconsciente, dada la escasa organización que le procuran las relaciones puntuales con esos personajes, apenas sombras de personajes, aislados. El sí mismo unitario<sup>33</sup> surgirá cuando la criatura pueda convertirse en objeto de sus acciones sociales. Y esto sólo puede suceder en el curso de la vida social y de una forma gradual. Surgirá, cuando, finalmente, la adopción del papel del otro se convierta en parte esencial de acción. Será entonces,

"cuando el individuo aparezca en su propia experiencia como un *self*. Debe aprender a mirarse desde fuera para adquirir sentido de la propiedad unitaria de ser él mismo sujeto de sus acciones" (Sánchez de la Yncera, 1995: 282).

El sí mismo, debe ser un objeto de la propia acción social. Pero para que exista un objeto social en la experiencia, que organice la actividad social del ser humano, es preciso, que el sujeto tenga presentes de alguna forma las diversas partes del acto social que realizan los otros participantes de las interacciones sociales. Como hemos dicho, para la génesis del sí mismo no basta esa arbitraria combinatoria de roles esquemáticos que caracteriza a la vida de la criatura en la primera fase. Se hace necesaria, entonces, la explicación del procedimiento que conduce al ser humano a interiorizar la parte de la acción social general en la que está involucrado. Hay que,

"rastrear el camino que conduce al individuo a poder hablarse y hablar a los demás con la autoridad del grupo, posibilidad que le conferiría el hecho de adoptar el rol común a todos" (Sánchez de la Yncera, 1995: 283).

---

costa de omitir el sujeto y sus complementos. Podríamos decir que hay una tendencia a la predicación de la sintaxis en el lenguaje interno. Esta característica se puede comprender mejor, nos dice Vygotski, si la comparamos con situaciones similares que se presenta en determinadas circunstancias en el lenguaje externo. La predicación pura aparece en el lenguaje externo generalmente en dos casos: en la respuesta a una pregunta, o cuando el sujeto del enunciado es conocido de antemano por los interlocutores. La respuesta a "¿Quiere usted una taza de té?" nunca es la frase completa "No, no quiero una taza de té". La contestación es un predicado simple: "No" incluye solo el predicado. Evidentemente, tal respuesta es posible únicamente porque su sujeto, aquello sobre lo que se habla en la oración, es sobreentendido por los interlocutores. Exactamente igual, a la pregunta "¿Tu hermano ha leído este libro?" nunca sigue la respuesta "Sí, mi hermano ha leído ese libro", sino una respuesta predicativa simple: "Sí", o "Lo ha leído". Con frecuencia, expresiones predicativas semejantes dan pie a equivocaciones cómicas y a toda clase de *quid pro quo*, debido a que el oyente no atribuye el predicado expresado al sujeto al cual se refiere el hablante, sino a otro contenido en su mente (Vygotski, 1982: 323).

<sup>33</sup> Como veremos un poco más adelante, el sí mismo, incluso para Mead, no es tan unitario como inicialmente se podría entender.

Entramos pues en la segunda fase. En esta fase la criatura está constituida, no sólo por una organización de las reacciones de esos sujetos particulares, sino también por una organización de las reacciones sociales del grupo social como un todo al cual pertenece. Un buen ejemplo lo constituyen los deportes en equipo. La diferencia básica, con relación a los juegos, es que la criatura que interviene en un deporte en equipo tiene que estar preparado para adoptar la reacción de todos los otros involucrados en dicho deporte y que esos diferentes papeles deben tener una relación definida unos con otros, articulada por un proyecto en marcha. Y este es un aspecto fundamental: el deporte en equipo, siguiendo con el ejemplo, tiene una lógica que hace posible esa organización del sí mismo: hay un fin concreto por lograr. Los actos de los diferentes individuos están recíprocamente relacionados y ordenados con referencia a ese fin, de modo que no entre en conflicto. Están interrelacionados de una forma orgánica, unitaria (Sánchez de la Yncera: 1995).<sup>34</sup>

Las reacciones de los demás jugadores que cada participante debe asumir, se organizan en una especie de unidad y es precisamente la organización lo que controla la reacción de cada participante. Cada uno de los propios actos, en el deporte en equipo, es determinado por la propia expectativa de las acciones de los otros que están participando (en el deporte dado). Lo que hace el participante en un deporte en equipo viene fiscalizado por todos los demás integrantes del equipo, donde ese todo es él mismo, y por lo tanto el principal fiscalizador de su acto es él mismo, en tanto todo. Y ese todo se puede denominar, nos dice Mead, como un “otro” que es una organización de las reacciones de los que están involucrados en el mismo proceso. La comunidad o grupo social organizados que proporciona al ser humano su unidad de agente, Mead lo llama “el otro generalizado”. De la argumentación de Mead, lo que nos interesa particularmente es la noción de “el otro generalizado” para enfocarlo en términos de clase, cosa que haremos una páginas más adelante. El punto de vista del otro generalizado es el de toda la comunidad (Mead, 1982 [1934]). Otro generalizado, que en términos discursivo podríamos conceptualizar, entonces, como auditorios sociales interiorizados (Voloshinov, 1992 [1929]; Bajtin, 1982b [1979b]).

---

<sup>34</sup> En el juego, por ejemplo, del escondite o de jugar a la comba, no se logra ninguna organización básica, sólo se pasa de un papel a otro. Se trata de una representación sin un proyecto. Pero en un deporte, en que están involucrados una cantidad de individuos, la criatura que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro, por ejemplo como ocurre en el fútbol o en la gimnasia artística. Ha de tener presentes, nos dice Mead, las reacciones de cada posición con relación a la propia en un proyecto común. No es

La importancia de todo esto está en que la criatura va ampliando su círculo de referencias sociales, al tiempo que aumenta la capacidad de considerar y controlar su conducta desde las perspectivas generales propias de cada actividad en la que toma parte. El deporte en equipo, es un arquetipo de la situación en la que surge la subjetividad socialmente organizada. En la medida que la criatura adopta la actitud del otro y permite que esta última sirva de control de su comportamiento en aras a un fin común, la criatura se va convirtiendo en un sujeto. Y,

"(...) no basta que se haga cargo de la actitud de otros sujetos singulares hacia él, ni de las actitudes que esos otros adoptan entre ellos en la vida social. No basta que las actitudes de los otros entre en esos términos a formar parte del repertorio de referencias de su propia experiencia. Debe igualmente ser capaz de tener en cuenta esas actitudes de los demás (entre ellos y en relación consigo) al encarar cada una de las distintas fases o aspectos de la actividad social común en la que se haya involucrado" (Sánchez de la Yncera, 1995: 288).

Así pues, hablar de otro generalizado quiere decir que el ser humano no sólo debe adoptar las reacciones particulares de los otros seres humanos hacia él y de ellos entre sí, tiene que adoptar sus reacciones hacia los distintos aspectos de la actividad social común en los que, como participante de una sociedad organizada, están ocupados. Y entonces generalizando esas actitudes particulares de esa sociedad organizada, tomándolas como un todo, el ser humano tiene que actuar con relación a diferentes eventos sociales que en cualquier momento dado dicha sociedad ejecuta. Y como participante individual en esas tareas sociales dirige de acuerdo con ellas, su propia conducta. Es en la forma del otro generalizado que los procesos sociales influyen en las acciones de los sujetos involucrados en ellos y que los llevan a cabo. Es decir,

"(...) es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. (...) Y sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del otro generalizado hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone." (Mead, 1982 [1934]: 186)

---

preciso tenerla todos presentes en el mismo momento, pero sí, según los momentos, de unos cuantos en unos cuantos (Mead, 1984 [1982]).

## **Dinámica cotidiana del sí mismo: el mí y el yo**

Se trata de un proceso gradual. Se trata del proceso del sujeto en el curso de la vida social. Una vez tenemos claro la génesis del sí mismo, del proceso mediante el cual logramos ser objetos para nosotros mismos, Mead nos plantea también el proceso cotidiano, la dinámica del sí mismo. Y esto es necesario pues sino la noción de sí mismo podría acabar siendo reificada. Para evitar una traducción mecánica del sí mismo de esas instancias, Mead nos habla de yo (*I*) y de mí (*me*). Con ello quiere reforzar la idea de que el sí mismo de un sujeto no consiste en una simple interiorización de actitudes sociales organizadas, aunque sean necesarias, sino que contribuye al mismo tiempo en la innovación y cambio de la vida social del sujeto. Esta diferenciación de la subjetividad consiste en atribuir al yo el aspecto "libre" o replicante del sujeto, que es capaz de hacerse cargo del otro aspecto fundamental de dicha dinámica, el aspecto situado, el mí, que procede de la interiorización de los objetos sociales, y más precisamente, de las expectativas generalizadas que conciernen a su actividad en el seno de la actividad social organizada en la que está enfrascado (Sánchez de la Yncera, 1995).

Así, para Mead, la consciencia de sí se debe a la capacidad del ser humano para adoptar las reacciones de los otros en la medida en que éstos pueden ser organizados. La adopción de todas esas series de reacciones organizadas le proporciona su *mí*: esa es la persona de la cual tiene consciencia. Hablamos con nosotros mismos, pero no nos vemos. El *yo* reacciona a la persona que surge gracias a la adopción de las reacciones de los otros. Mediante la adopción de dichas reacciones hemos introducido el *mí* y reaccionamos a él como a un *yo*. Para ilustrar mejor este razonamiento, Mead se refiere a la memoria,

“Hablo conmigo mismo y recuerdo lo que dije y quizás el contenido emocional que acompañaba lo que dije. El *yo* de este momento está presente en el *mí* del momento siguiente. No puedo volverme con suficiente rapidez como para atraparme a mí mismo. Me convierto en un *mí* en la medida en que recuerdo lo que dije. El *yo* en la memoria está presente como vocero de la persona en cuanto al segundo, minuto o días pasados. Tal como está dado, en un *mí*, pero un *mí* que fue un *yo* en un tiempo anterior. Así dónde aparece el *yo* directamente es en la experiencia de uno como una figura histórica. El *yo* del *mí* es lo que uno era hace un segundo. Es otro *yo* que tiene que adoptar ese papel. No se puede obtener la reacción inmediata del *yo* en el proceso. El *yo* es la reacción inmediata del organismo a las actitudes de los otros; el *mí* es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el *mí* organizado y luego uno reacciona hacia ellas como un *yo*.” (Mead, 1982 [1934])

Así, el *yo* es algo incierto. Si el ser humano dice que sabe lo que va a hacer, aun entonces puede estar equivocado. Comienza a hacer algo y ocurre cualquier cosa que le presenta obstáculos. La acción resultante es siempre un poco distinta de cualquier cosa que hubiera podido prever. El *yo* es algo que reacciona a una situación social que se encuentra en la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la reacción que otros adoptan hacia él, cuando él adopta una reacción hacia ellos. Ahora bien, las reacciones que él adopta hacia ellos están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellos contendrá un elemento de novedad. Para Mead, el *yo* proporciona la sensación de libertad, de iniciativa. El *mí* representa una organización definida de la comunidad, presente en nuestras propias reacciones y provocando una reacción, pero la reacción es algo que simplemente sucede. No hay certidumbre con relación a ella. El *mí* exige cierta clase de *yo*, en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma, pero el *yo* es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma (Mead, 1982 [1934]).

Esta concepción del sujeto implica que el acto humano no es la realización de algo ya definitivo, sino una elaboración del sujeto, una elaboración abierta y que implica cierta incertidumbre,

“Tomemos el simple caso de una persona que tiene hambre y come. Podemos considerar que el hambre es una tendencia y el hecho de comer un acto, y decir que la primera produce y explica el segundo, pero aunque tal explicación parece indiscutiblemente cierta, constituye una notable tergiversación de lo que en realidad sucede, dado que omite el proceso intermedio de interacción consigo misma a través del cual la persona moldea su acto. Perfilaremos la hipotética acción. En primer lugar, la persona debe advertir que tiene hambre. Si no se indicase ese hecho a sí misma, se limitaría simplemente a estar incómoda e inquieta y no propondría buscar comida. Así pues, tiene que definir su hambre en términos de si es algo que debe tomar en consideración o no. Una ojeada al reloj puede indicarle que falta media hora para la comida y en tal caso, puede decidir esperar. O bien puede recordar que está a dieta y decirse: “qué fastidio, tendré que aguantarme”, y no actuar con relación al hecho de tener hambre. O puede decidir comer. En este caso, tiene que comprometerse más en la elaboración de su acto. Mediante el empleo de imágenes se señala a sí mismo diversas posibilidades de acción: elegir entre los distintos tipos de comida, fuentes de alimentación y maneras de obtenerla. Al pasar revista mentalmente a los diversos objetos de comida, puede que conciba la intención de degustar un plato exquisito. Acto seguido puede recordar o tener en cuenta su precaria situación económica y, de acuerdo con esto proyectar otra línea de acción distinta. Puede tomar en consideración las inclemencias del tiempo, la incomodidad de salir a la calle, la comida que hay en el frigorífico o el libro que se proponía leer. Puede suceder que, después de haber decidido lo que quiere comer y hallarse en camino hacia un lugar apropiado para ello, se encuentre con un conocido que le invite a tomar unas copas en el bar de la esquina. Debido a cierta obligación social contraída con ese conocido, puede decirse a sí mismo que, en contra de sus deseos, lo correcto es aceptar la invitación. De

este modo, un acto que comenzó en una tendencia (el hambre) puede acabar en tres horas bebiendo cerveza.” (Blumer, 1982 [1969]: 73)

### ***Algunas consecuencias. El sujeto como objeto discursivo disciplinado por sí mismo.***

El sujeto, en cuanto objeto para sí, sólo logra serlo a través de la interacción con los otros, tanto en su proceso genético como en lo cotidiano. Este marco nos permite ofrecer una noción dinámica del sujeto, sin caer en una concepción individualista, pues en el mismo argumento se establece de forma coherente los determinantes del sujeto que al mismo tiempo lo habilitan en cuanto agente. Ahora bien, presenta una serie de cuestiones que hay que discutir más a fondo, y que son fundamentales para nuestros propósitos. Mead, parte de una concepción orgánica y unitaria de lo social, y de ahí su insistencia en el carácter unitario del sujeto, y especialmente de su sí mismo. El sujeto es objeto de sí, de forma unitaria. ¿Qué pasa si consideramos que lo social no es por definición ni unitario, ni orgánico (y por lo tanto no se comparten, en el ámbito de lo social, fines comunes)? ¿Qué pasa si la relación con el otro es una relación desigual, caracterizada, por ejemplo, por las relación de dominación y explotación? La consecuencia es inmediata: la pretendida unidad del sujeto, si bien no es esencialista, un avance ya de por sí fundamental, estalla porque no hay “un” otro generalizado. Deja de ser un objeto unitario de sí mismo. El planteamiento se abre a pluralidad de situaciones regidas especialmente por los dispositivos disciplinarios (que comentamos en el Capítulo 2 a propósito del poder productivo desde el punto de vista de Foucault y Butler), que en coherencia con los supuestos fundamentales del interaccionismo, afectan a toda la argumentación y especialmente, a la caracterización de los sujetos. Esto es especialmente visible en el caso del *otro generalizado*. Así mismo, el momento del *mí* también se abre. A estas consecuencias, que vamos a desarrollar, hay que añadir la propia noción del yo que maneja.

El aspecto más sugerente del planteamiento de Mead sobre el yo, es que es la puerta por la cual introduce un halo de incertidumbre, de improvisación, de posibilidad de cambio en la constitución del sujeto. Sin embargo, siendo un concepto tan atractivo, corre el riesgo de tomarse en términos individualistas, es decir, de asumir que el cambio corre a cargo de los yoes, tanto en su iniciativa como en su despliegue. Pero tal pretensión es discutible. Si bien es cierto que la incertidumbre de un

micro acto cotidiano puede responder a ese imprevisible yo, también consideramos que hay que afrontarlo en términos interaccionistas. Si resulta que los determinantes y constreñimientos de la formación y participación del sujeto en la vida social proceden de su participación en la interacción social (que en el caso de las relaciones de producción, como vimos, implica procesos disciplinarios del cuerpo, del tiempo, de los movimientos, de las condiciones de vida, de trabajo orientados hacia la explotación), porqué no pensar que su momento más activo, más innovador, cambiante, no debería pasar también por la interacción. Es decir, porqué no pensar que la fuerza innovadora del yo no radica tanto en su potencialidad aislada, en cuanto sujeto individual que afronta una determinada situación, sino en cuanto un yo susceptible de interactuar, de vincularse con otros yo para un proyecto común innovador, para transformar las relaciones sociales o para perpetuarlas.

Desde nuestro punto de vista, el cambio social organizado o no, pasaría más que por el momento del yo, por el momento del *nosotros*. Podríamos entonces hablar de, por ejemplo, devenir objeto de *nosotros mismos*. Creemos que también ese momento es interaccionista. Es decir, es un momento colectivo. Nuestra individualidad, en cada instante, sólo lo puede ser en la replica, en relación con los otros, en afrontar lo otro en mí.

Todas estas consideraciones ponen sobre la mesa dos problemas: la producción constante, fragmentaria y hasta cierto punto inestable de la subjetividad del sujeto (cuyo *sí mismo* y *otro generalizado* es fragmentario) y la producción constante e inestable de la subjetividad colectiva<sup>35</sup>. Afrontar estos puntos nos permitirá situar las subjetividades que producimos en nuestra participación en las relaciones de producción capitalista patriarcales.

---

<sup>35</sup> No hay que confundir estas dos problemáticas con la dualidad, entre subjetividad individual e subjetividad social, que se apoya en el supuesto de que la primera tiene raíces biológicas o reducibles a atributos del individuo que no dependen de las relaciones sociales en el que está involucrado. La tipología, que no dualidad, nosotros la establecemos entre lo individual y lo grupal, siendo ambas producto y proceso de las interacciones sociales. Si hubiera que hablar de alguna dualidad, nosotros la estableceríamos entre lo natural y lo social. Así, cuando tomamos a un individuo de la especie humana en cuanto ser natural, nos referimos a individuo biológico de la naturaleza. El individuo como poseedor de los contenidos de su conciencia, como autor de sus ideas, como persona responsable por sus pensamientos y deseos es un fenómeno estrictamente social.

## **Yo, nosotros, ellos**

El devenir del sujeto forma parte de la producción de nuestra vida. Para serlo es necesario constituirse en objeto para sí en la producción de la vida, lo que significa devenir en objeto para sí en las actividades que llevamos a cabo en relación con los demás. Nuestra reflexividad no es elaborada de forma aislada de las formas en como participamos en la producción de nuestra vida. Se forma en esa actividad. Nos hacemos en las interacciones que implican asegurar la propiedad de los medios de producción, que la única forma de acceso a los medios de vida para los desposeídos de los medios de producción sea la venta de su fuerza de trabajo, logrando salarios familiares o complementarios o como patrimonio. Nos hacemos en los dispositivos disciplinantes orientados a la explotación, pero también en la resistencia y subversión hacia los mismos, obstaculizando esos procesos, construyendo alternativas, contra aquellos sujetos interesados en su sostenimiento. Y en esas relaciones conflictivas, nos producimos como sujetos del conflicto, en conflicto. Llegamos a ser objeto para nosotros en términos capitalistas y patriarcales. Entonces, mi reflexividad tiene que ver con las relaciones de las que participo con los demás, y por lo tanto una reflexividad fragmentaria, si nuestras relaciones con los demás son también fragmentarias. Estamos estirando los argumentos de Mead, pero él mismo algo intuía. Mead nos dice que, en la conducta y experiencia cotidianas, un individuo no quiere significar gran parte de lo que hace. Hay partes de la persona que existen sólo para la persona en relación consigo misma. Nos dividimos en toda clase de distintas personas, con referencia a nuestras relaciones. Discutimos de las condiciones de trabajo con una persona y de los hijos con otra. Y la discusión sobre los hijos tiene distinto sentido cuando se produce con un compañero de trabajo que cuando se produce con la pareja, o cuando la pareja se quiere divorciar, o cuando quiere tener otro hijo. Hay toda clase de distintas personas que responden a toda clase de distintas reacciones sociales. Es factible, por tanto, hablar de una personalidad múltiple (Mead, 1982 [1934]).

Cada una de estas divisiones que nos enuncia Mead, las podemos interpretar como las distintas relaciones que establecemos al participar en la producción de nuestra vida, para cada uno de nosotros. De ahí podemos llegar a una propuesta sobre la noción de sujeto que trascienda la unidad del sujeto, oponiéndonos al implícito en muchas teorías de la agencia, que suponen al agente como sujeto unitario. Consideramos que las relaciones sociales en las que participamos son fragmentarias

y conflictivas, y de entre todas, optamos por fijarnos en las relaciones de producción capitalista patriarcales. Esto nos aboca a una visión del sujeto que descarta entenderlo como un ser unitario. Podríamos hablar, si usáramos la terminología de Bajtin, de un sujeto heteroglósico, cuya subjetividad, lejos de ser fija una vez por todas, forma parte y se forma en el proceso cotidiano de interacción social, aunque sea para su constante reinstalación, como vimos cuando hablamos de lo instituido. Sugerir que el sujeto es fragmentario quiere decir entenderlo como,

"(...) una entidad constituida por un conjunto de 'posiciones de sujeto' que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La 'identidad' de tal sujeto múltiple y contradictorio es por lo tanto, siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación" (Mouffe, 1993 [1992]).

Sin embargo, radicalizando aún más la propuesta, ni tan siquiera hablaríamos de posiciones de sujeto. Sino de haceres reinstalados (cuestión que hemos abordado en el Capítulo 2).

### ***Subjetividad fragmentaria performativa***

Entenderíamos la formación de la subjetividad en términos de lo que Butler (2001 [1997], 2001 [1990], 1990 [1987], 1998 [1990], 1999 [1995]) ha llamado actos performativos, aplicándolo al análisis del género. Eso quiere decir que la subjetividad es tal sólo en cuanto es actuada. Pero una actuación que implica siempre consecuencias punitivas. De hecho Butler, plantea que el género es una representación (*performance*) que conlleva sanciones para aquellos que no hacen bien su distinción de género. Y eso es así, porque no hay una *esencia* que el género exprese o exteriorice, ni tampoco un objetivo ideal al que aspire. El género no es un hecho, los diversos actos de género crean la idea de género, y sin estos actos, no habría género en absoluto. El género es, pues,

"(...) una construcción que regularmente oculta su génesis. El consentimiento colectivo tácito de representar, producir y sustentar la ficción cultural de la división de género diferente y polarizada queda oscurecido por la credibilidad otorgada a su propia producción. Los autores del género quedan encantados por sus propias ficciones; así, la misma construcción obliga la creencia en su necesidad y naturalidad. Las posibilidades históricas materializadas en diversos estilos corporales no son otra co-

sas que esas ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y alternativamente corporeizadas y disfrazadas bajo coacción." (Butler, 1998 [1990]: 301)

De tal formulación apunta una serie de cuestiones fundamentales para nuestro trabajo. Con relación a la subjetividad, la afirmación de estar hablando de procesos constantes, nunca fijados en algo ajeno a nuestras propias interacciones. Pero procesos que implican, y aquí tenemos una primera matización fundamental a una pretendida concepción de las relaciones sociales transparente<sup>36</sup>. Nos referimos a un aspecto de la dimensión de la interacción que interviene, en las relaciones de producción capitalista patriarcales: hablamos del fetichismo. Butler apunta de forma muy clara a esta dimensión en la aprehensión que tenemos de las relaciones sociales de las que participamos y especialmente, en la cuestión de la subjetividad.

Para clarificar esta cuestión nos apoyamos en Marx (1973 [1867]). El fetichismo consiste en una forma de aprehensión o reconocimiento con respecto a la relación entre una red organizada de elementos y uno de sus elementos. Aquello que es un efecto de la red de relaciones entre los elementos, parece una propiedad inmediata de uno de los elementos, como si esta propiedad estuviera más allá de la relación entre los elementos. Podemos hablar de dos formas de fetichismo: el que se da en una relación entre cosas (cuyo caso paradigmático son las mercancías) y en este caso hablaríamos de fetichismo de la mercancía, o bien en una relación entre personas, y en este caso hablaríamos de fetichismo en las relaciones entre las personas.

37

---

<sup>36</sup> Que hasta el momento no hemos problematizado. Lo haremos de modo sistemático en el capítulo sobre interacción, pero que aquí es pertinente en cuanto al problema de la subjetividad.

<sup>37</sup> Explicación no exenta de contestación, en cuanto considera que en el capitalismo, la forma de fetichismo específica es la de la mercancía, frente al fetichismo en las relaciones entre las personas, típico de las formaciones sociales precapitalistas. Para Marx, en el capitalismo el fetichismo de la mercancía viene a desplazar el fetichismo en las relaciones entre las personas. Es decir, que en el capitalismo las relaciones entre las personas vienen desposeídas de todo tipo de aura mística, rigiéndose por la persecución del interés egoísta y que el sujeto se interesa por otro en la medida en que posee algo, una mercancía, que pueda satisfacer algunas de sus necesidades. Pero eso, implica tomar al sujeto de forma transparente para sí mismo y para los demás. En este punto la concepción de ser humano de Marx se muestra ambigua, especialmente cuando lo reduce a esta concepción utilitaria, que en otros pasajes de su obra no aparece ni por asomo. No deja de ser polémica esta asignación, si pensamos por ejemplo en las relaciones entre amas de casa y ganadores de pan, la propia noción de individuo que se hace a sí mismo, en la concepción neoliberal capitalista... En este punto no nos interesa entrar en dicha polémica, sino retomar ese concepto que se muestra muy útil para explicar una parte de la opacidad de las relaciones sociales en las que participamos.

En el caso del fetichismo de la mercancía, el valor de una mercancía, que es la insignia de una red de relaciones sociales entre productores de diversas mercancías, asume la forma de una propiedad casi “natural” de otra mercancía-cosa, el dinero: decimos que el valor de una determinada mercancía es tal cantidad de dinero. Por lo tanto, se produce un tipo de reconocimiento donde una propiedad de un elemento que surge de una relación organizada se toma como algo “natural” de dicho elemento anterior a la relación. Como dice Marx,

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los *seres humanos* el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productores de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales." (Marx, 1973 [1867]: 38)

El fetichismo “en las relaciones entre las personas”, consiste en un proceso similar. Los participantes en una relación social fetichista realizan un reconocimiento de su vínculo social en esa relación, tomando por una propiedad natural de una persona en particular lo que surge de una relación social. Por ejemplo, “ser rey” es un efecto de la red de relaciones sociales entre un “rey” y sus “súbditos”, pero, y aquí se produce el reconocimiento fetichista, a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí mismo un rey, fuera de la relación con sus súbditos, como si la consideración de “ser un rey” fuera una propiedad “natural” de la persona de un rey. (Zizek, 1992 [1989]). Lo mismo podríamos decir, entonces, de “la mujer”, “el hombre”, “el individuo”, “el obrero”, “el emprendedor”, “el cabeza de familia”, “los negros”, “los moros”, “los payos”... definidos en términos esencialistas. Se trata, recuperando el famoso enunciado de Lacan, en boca de Zizek, de que,

"(...) un loco que cree que es rey no está más loco que el rey que cree que lo es" (Zizek, 1992 [1989]: 51)

Es decir, que se identifica de inmediato con el mando de rey. De ello, podemos entonces derivar que la subjetividad, en cuanto proceso actuado, no se apoya sobre ninguna esencialidad, aunque pueda presentarse como tal; en estos casos hablaríamos de una concepción fetichista de la subjetividad.

Así pues, y retomando la propuesta de Butler, el sujeto no es una entidad unificada y homogénea, sino una pluralidad, dependiente de los diversos actos performativos a través de los cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas, actos que pueden ser también fetichistas, donde no hay una relación a priori, necesaria entre los discursos que construyen sus diferentes subjetividades de sujeto. Pero esta pluralidad no implica tanto una coexistencia de distintas subjetividades que se mantienen aisladas o en unas relaciones que no les afectan en su constitución, enunciado que implícitamente parece sostener Mead con su intuición sobre la personalidad múltiple, sino que están en una relación de constante subversión de una por las otras como diría Mouffe (1993 [1992]).

Todo ello apunta a la crítica de todo tipo de fijación *per se*, como acto único y fundante, a la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de la subjetividad. Pero esto no quiere decir que la subjetividad sea indeterminable para cada momento histórico. Al contrario, lo es, pero al mismo tiempo, esa subjetividad, en cuanto proceso social, no logra consolidarse del todo. Y eso por una cuestión central: la presencia del *otro*. Desde el punto de vista de la interacción discursiva, las subjetividades son fijadas precariamente, en el sentido de que en cada una hay la presencia de las otras subjetividades, del *otro* que las modifica, que las subvierte, logrando, en cada momento histórico un sentido provisional. Pero esto no quiere decir que sean arbitrarias. Su producción está situada en nuestros haceres sociales. Así, nuestros haceres sociales no hacen sino producirnos y producir nuestras subjetividades. Un ejemplo de ello es la cuestión de la *subjetividad de las mujeres*. Como señalan Benhabib y Cornell (1990 [1987]), las mujeres del tercer mundo han cuestionado el supuesto de que exista una experiencia de ser mujer generalizable, identificable y colectivamente compartida. Ser negra y ser mujer es ser una mujer negra, es ser una mujer cuya subjetividad está constituida de forma diferente a la de las mujeres blancas. Pero al mismo tiempo pone en evidencia, este ejemplo, el problema de la constitución de la subjetividad en cuanto operación política, y la posibilidad de la articulación de subjetividades colectivas.<sup>38</sup> No hay que olvidar, como dice Izquierdo

---

<sup>38</sup> Como dice Butler, "En un deseo comprensible de forjar vínculos de solidaridad, el discurso feminista se ha basado frecuentemente en la categoría mujer como un presupuesto universal de una experiencia cultural cuya universalidad estatutaria entraña la falsa promesa ontológica de una probable solidaridad política. En la cultura en que se ha considerado la mayor aparte de las veces el falso universal 'hombre' como coextensivo de la humanidad misma, la teoría feminista ha buscado con éxito traer la especificidad de la mujer a la vez y reescribir la historia de la cultura en términos que reconozcan la presencia, la influencia, y la opresión de las mujeres. No obstante, en este esfuerzo para combatir la invisibilidad de las

(1998), que la diversidad puede obstaculizar la constitución de un sujeto histórico. Crear y potenciar las diferencias es una táctica bien conocida para fraccionar a los colectivos en lucha y para impedir que las necesidades individuales lleguen a ser reconocidas como comunes a otras personas. Lo que pone en evidencia el problema de los procesos de constitución de las subjetividades colectivas. Pero al mismo tiempo, en nombre de lo unitario se pueden subsumir las necesidades de unas en otros. Un ejemplo podría ser el de las amas de casa y los trabajadores, que apuntamos en el Capítulo 1.

Desde el punto de vista interaccionista sobre los procesos de formación y sostenimiento de la subjetividad, o que en todo caso contemple la presencia del *otro*<sup>39</sup>, es posible evitar el paso del esencialismo al nihilismo en la concepción de la subjetividad. Defendemos una concepción de la subjetividad como proceso social. La subjetividad depende de las relaciones con los demás, lo que introduce la imposibilidad de su cierre, de su consolidación última y firme. La subjetividad no es algo dado e inmutable (Benhabib, 1990 [1987]). Es una subjetividad precaria, aunque hagamos muchos esfuerzos para sostenerla como si no lo fuera. Quizás, de hecho, ese es el indicio más explícito de lo que venimos diciendo.<sup>40</sup> La presencia del otro en nosotros mismos, en una relación dialógica, en cuyas réplicas producimos dudas y las más ciegas certezas, no sólo señala esa precariedad, sino al mismo tiempo el proceso de cambio. No podemos cambiar nuestra forma de participar en la producción de la vida, en un acto solipsista, necesitamos del otro. La imposibilidad del cierre es también la posibilidad del cambio. Y esa brecha es un abismo de indeterminación social (no atribuible a ningún momento estructural, sino a la operación política), de sufrimiento pero también de esperanza. En este sentido, juega un papel fundamental la elaboración del *otro* junto con *otros* para elaborar, construir un *nosotros* frente a un *ellos*, evidentemente precario. Como veremos cuando hablemos de la intencionalidad, esto tiene claras consecuencias sobre la discusión entorno a la elaboración de los intereses de clase. Todo lo que venimos diciendo va en la dirección de cuestionar cual-

---

mujeres como categoría, las feministas corren el riesgo de traer a la luz una categoría que puede o no ser representativa de la vida concreta de las mujeres" (Butler, 1998 [1990]: 303).

<sup>39</sup>O como diría Lacan del Gran Otro.

<sup>40</sup> Para algunos, la concepción de lo social como una estructura, o como el conjunto de individuos plenos, autónomos, no dejaría de expresar el *deseo* del cierre social, de la posibilidad de la fijación absoluta, aunque sea para un momento dado. Pero como todo los deseos, nunca se acaban de cumplir plenamente, siempre queda un resquicio de subversión (Laclau y Mouffe, 1987 [1985]).

quier concepción esencialista y unitaria de la subjetividad. Como dicen Laclau y Mouffe,

"(...) el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una *totalización* esencialista o una *separación* no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad" (1987 [1985]: 116).

En la elaboración de este punto de vista han tenido un papel relevante las polémicas en la tradición feminista sobre las pretendidas esencialidades de las subjetividades de sexo y género. Un ejemplo de ello es la disputa sobre la maternidad como elemento que identifica la esencia de las mujeres, como recoge Mouffe (1993 [1992]) en su crítica a Ruddick, Elshtain y Pateman.<sup>41</sup>

## **El otro generalizado fragmentario en las relaciones de producción**

Esta postura, evidentemente, tiene claras consecuencias sobre la noción de *otro generalizado*: la fragmentación del mismo. Por un lado, quizás Mead, y en esto

---

<sup>41</sup> El contexto de discusión es sobre las consecuencias de atribuir determinadas subjetividades esenciales a las mujeres y la aspiración a una democracia radical. Al respecto es, particularmente lúcido el debate entorno a la propuesta de Ruddick y Elshtain. Siguiendo a Mouffe (1993 [1992]), uno de los intentos más claros de ofrecer una alternativa a la política liberal fundada en valores feministas se puede encontrar en el "pensamiento maternal" y en el "feminismo social", representados por Ruddick y Elshtain. La política feminista, que plantean estas autoras consiste en que debe privilegiar la subjetividad de "las mujeres como madres" y el ámbito privado de la familia. La familia es vista, prosigue Mouffe, por estas autoras como algo que tiene superioridad moral sobre el dominio público de la política, porque constituye nuestra humanidad común. En la experiencia como madres dentro del ámbito privado se puede encontrar un nuevo modelo para la actividad de los ciudadanos: que pasa de la política liberal masculina de lo público configurado desde el punto de vista abstracto de la justicia, para adoptar en su sitio una política feminista de lo privado inspirado por las virtudes específicas de la familia de amor, intimidad y compromiso. Sin embargo, como ha señalado Dietz, nos dice Mouffe, las virtudes maternas no pueden ser políticas puesto que están conectadas con y emergen de una actividad que es especial y distintiva. Son la expresión de una relación desigual entre madre e hijo, la cual es también una actividad íntima, exclusiva y particular. La ciudadanía democrática, por el contrario, debe ser colectiva, inclusiva y generalizada. Como la democracia es una condición en que aspiramos a ser iguales, la relación madre-hijo no puede aportar un modelo adecuado de ciudadanía (1993 [1992]: 10). A lo cual habría que añadir, en ese cuestionamiento, y ¿el padre? Si siguiéramos con el modelo familiar, quizás deberíamos pensar más bien en las relaciones entre hermanos. Se trata, siguiendo a Izquierdo (1998) de relaciones de equivalencia, donde los iguales pueden convertirse en adversarios o colaboradores en la satisfacción de los propios deseos. Las alianzas, la cooperación y también la competencia, tienen como origen las relaciones entre hermanos, cuya extensión fuera de la familia, se halla en la relación entre ciudadanos en una democracia. La condición de que el hermano sea aceptado por el hermano es que reine la justicia en el hogar, y por lo tanto la ley. De lo contrario se desencadena la envidia con su secuela de destrucción ciega, sin otro propósito que impedir que el otro sea feliz. (1998: 149).

mostraba cierta ambigüedad, maneja una noción de la comunidad o grupo social organizado que le da al individuo la unidad de su subjetividad que, como hemos visto se apoya en una concepción orgánica, fundada en el fin común. Por otro lado, incluye como comunidades desde los compañeros de baile, así como a los clubs políticos, corporaciones y otras clases o subgrupos sociales más abstractos tales como la clase de deudores y la clase de acreedores. Sin embargo, su concepción es unitaria: nos habla de *otro generalizado* y no de *otros generalizados* contrapuestos. Mead parte suponiendo que hay una cierta unidad esencial en lo social, que nos permitiría hablar del *otro generalizado*. Sin embargo, si, como hemos expuesto antes, las relaciones sociales, y especialmente las relaciones de producción, más que unitarias son fragmentarias, en contradicción y antagonismo, y pretendemos mantener la noción de otro generalizado, sólo puede haber una conclusión: el horizonte de lo social no se apoya en una perspectiva de la comunidad sino en la confrontación de perspectivas que configuran los distintos auditorios sociales.

El otro generalizado es fragmentario, conflictivo, antagónico, porque las interacciones sociales de las relaciones de producción lo son. Ponerse en el lugar del otro no implica adoptar su acción, en el sentido de adquirir su sentido significativo pragmático, es decir, que encaja: cuando me despide mi jefe, me pongo en el lugar del otro, pero no desde un punto de vista moral, o compasivo, esa dimensión aquí no interesa, sino en cuanto me permite hacer inteligible la acción de despedirme, de entender que mi vínculo laboral a acabado en esa empresa, y decidir si me voy al comité de empresa y reclamo, o le doy una par de puñetazos, o le suplico... en el contexto de los dispositivos disciplinarios en los que me encuentre. Qué decir de cuando se usa como amenaza. En este contexto lo que generalizo es la fragmentación, el antagonismo, el conflicto, y no la comunidad coherente. Eso significa, por ejemplo, elaborar una concepción de *otro generalizado sexuado*. El sí mismo, desarrolla una subjetividad sexuada (como primer acto de género), lo que implica un otro sexuado (como primer acto de género), cuyas relaciones prácticas sostenidas son asimétricas, de dominación y de explotación, como vimos cuando hablamos de las relaciones de producción y el sexismo.

Entonces la autoconciencia, el sí mismo, también es plural y alberga contradicciones. El sujeto, según el contexto puede ser contradictorio. En este caso, lo que se generaliza es la fractura, la desigualdad, la explotación y la dominación que implica esa relación práctica, cotidiana de producción de la vida. Nos acogemos aquí a la ruptura del sujeto cartesiano cuya consecuencia es que pasamos de *un otro* a gene-

ralizar *unos otros fragmentarios y desiguales*. Hablar del otro, en la participación en las relaciones de producción implica hablar de otros diferenciados, como *ellos*, como *nosotros*, desiguales, explotados o explotadores, dominados o dominadores, sufridores... *Otros generalizados* que constituyen nuestros auditorios interiorizados, a los cuales replicamos.

### **Subjetividad fragmentaria de clase**

Desde el punto de vista de las relaciones de producción, este planteamiento implica que nuestra subjetividad se debe entre otras cosas, a nuestra participación en la producción de la vida. Eso quiere decir que nuestra subjetividad se va produciendo cotidiana y biográficamente en procesos que nos construyen como explotados o explotadores, como vendedores o compradores de fuerza de trabajo familiar o complementario, como propietarios o despojados de los medios de producción, como patrimonio o como patriarca, como trabajadores o como empresarios, como ganadores de pan o como amas de casa. Cuando hablamos de los trabajadores, de las amas de casa, de los empresarios, en realidad estamos refiriéndonos a un aspecto de la subjetividad de los seres humanos, fundamental, pero no la única. Y a veces eso se confunde en el análisis de clase cuando nos referimos a las organizaciones, agrupaciones, formales e informales, que con esas mismas denominaciones indicamos. Y con eso hay que ir con cierta cautela para evitar ciertas ambigüedades. Cuando hablamos de "los trabajadores", ¿a qué nos referimos? A aquellos aspectos de la subjetividad que construimos cotidianamente en nuestra participación en las relaciones de producción como asalariados. Pero eso no quiere decir que se deriven automáticamente agrupaciones formales e informales y de ello unos intereses objetivos. En esos casos sería más adecuado hablar de organizaciones de clase.

Después de las consideraciones previas, podemos dar una respuesta provisional a la pregunta implícita en esta investigación: ¿qué son las clases sociales? Son las interacciones sociales que establecemos al relacionarnos de forma antagónica para producir nuestra vida, construyéndonos mutuamente en los procesos de producción y de apropiación desigual de los frutos del trabajo. En estas relaciones nos objetivamos y nos subjetivamos de forma desigual y antagónica, construyéndonos como sujetos disciplinados para la explotación y al mismo tiempo capacitados para transformar lo social. Resultado de intenciones y efectos no previstos, el devenir histórico de las relaciones de producción capitalistas patriarcales se muestra hasta cier-

to punto incierto. Así, cuando hablamos de "los trabajadores", de "los empresarios", de "las amas de casa" como las clases sociales, nos referimos a esos procesos de interacción social, en cuanto al poder productivo de efectos disciplinarios y habilitantes de la subjetividad: en cuanto a la subjetivación de las relaciones de producción. Cuando nos referimos a las "clases" como agentes colectivos, lo hacemos en términos de subjetividad colectiva de clase, organización, grupos, etc. De ello se desprende que las clases sociales son formas de sintetizar aspectos distintos de nuestra participación en las relaciones de producción. Por lo tanto, se trata de una categoría analítica con efectos prácticos en la vida social, sea cual sea su definición. Sirve para referirse a la subjetividad vinculada a las relaciones de producción, a las formas de participación en las relaciones de producción, a las formas de organizarse con relación a las relaciones de producción, todo ello como procesos intencionales e imprevistos. En principio, y siguiendo a Izquierdo (1998b), consideramos que las clases sociales son tres, que se pueden ver desde dos ángulos: privilegiando la óptica capitalista: capitalistas, asalariados y amas de casa. O, de forma equivalente, privilegiando la óptica patriarcal: ganadores de pan empresarial, ganadores de pan asalariado y amas de casa.

Como sujetos sujetados, disciplinados en esas relaciones, somos su producto y al mismo tiempo nos habilitan para su cuestionamiento, a veces como un intenso dolor que uno padece en solitario, a veces como un sufrimiento compartido. Sin embargo, esto no quiere decir que nuestra subjetividad colectiva se articule mecánicamente como resultado de unos intereses *objetivos*. Nuestra subjetividad no se reduce a la que producimos en las relaciones de producción, y no siempre es idéntica a sí misma (las relaciones de edad no son gratuitas). Es sólo a través de la operación política, cotidiana, informal y formal, que privilegiamos aquellos aspectos de nuestra subjetividad que vamos formando en las relaciones de producción capitalistas patriarcales, para construir un nosotros contra un ellos. Porque si hay oposición, hay nosotros y ellos. Como veremos más adelante, la subjetividad colectiva de clase, o la *conciencia de clase* si adoptamos la terminología marxista, es la construcción de un nosotros, pero no necesariamente del *único* nosotros posible, con todos los riesgos y ambigüedades que eso puede implicar, desde una perspectiva política y ética preocupada por la desigualdad y la injusticia.

Por otro lado, que no haya conciencia de clase, entendida como ese momento de construcción colectiva, no quiere decir que no hay una subjetividad de los sujetos sostenida en las relaciones de producción como interacciones sociales. Pero esa

subjetividad, no ha tomado la prioridad política. Esa subjetividad sostiene las relaciones de producción al mismo tiempo que la produce, como procesos fundamentales de objetivación y subjetivación, variadas en sus concreciones, en tanto toda subjetividad no deja de ser un proceso de elaboración individual en interacción. En este sentido, las relaciones de producción implican subjetividad. El momento de la conciencia no sólo es el de la conciencia colectiva, de clase, y de unos determinados intereses de clase. Como veremos un poco más adelante, no compartimos una concepción que plantee la dicotomía falsa conciencia y conciencia de clase, para referirse a las estrategias políticas, organizativas y de construcción de subjetividad colectiva que toda construcción de un nosotros apela de algún modo (dado que en la construcción de la subjetividad también intervienen las pretensiones de validez como comentamos en el apartado anterior).

### **La subjetividad fragmentaria, lo inconsciente y los afectos**

Pero la discusión sobre el sujeto fragmentario cuya subjetividad no depende de ninguna característica esencial o principio intemporal, no acaba aquí. La discusión, hasta este punto ha sido básicamente centrada en los sujetos cuya subjetividad, aunque sea plural, contradictoria, heteroglosa, se apoya sobre un implícito que no hemos sometido a discusión, ni tan sólo la hemos enunciado. Hemos ignorado que el sí mismo, el otro generalizado fragmentario, los auditorios sociales, el mí, el yo, la subjetividad, todo el proceso de génesis comunicativo del sujeto depende también de procesos inconscientes, ignorando así mismo la dimensión afectiva de dicho proceso. La fractura del sujeto se intensifica. La ruptura del sujeto cartesiano es aún más radical. Una parte de nuestro devenir es opaco, cosa que apuntábamos cuando hemos hablado del fetichismo. Este planteamiento se apoya en la teoría psicoanalítica de Freud. Siguiendo a Izquierdo (1998), la perspectiva psicoanalítica que propone Freud orienta la atención hacia las relaciones sociales, pero no en ellas mismas, en cómo se producen "en realidad", sino en cómo han marcado emocionalmente a las personas. En este sentido,

"El sufrimiento y la infelicidad proceden de una diversidad de fuentes: la precariedad de la naturaleza humana sería una de ellas, las dificultades procedentes del medio natural, sería otra, y las relaciones con los demás se nos prestan como la forma principal de sufrimiento humano. A lo que Freud presta una atención preferente es al sufrimiento que procede de nosotros mismos. Éste depende del modo en que vivimos nuestros propios deseos, interpretamos las limitaciones que nos impone el mundo exterior, y soportamos las limitaciones que nos impone el mundo interior, y soportamos nuestra propias exigencias. Evidentemente, no se puede quitar entidad al sufri-

miento que procede del modo en que están estructuradas las relaciones sociales, pero (...) [también hay que] atender a lo que hay en nosotras [y nosotros] (...) que hace posible el expolio, violencia, discriminación, explotación y sometimiento. Porque eso es materia fundamental de nuestra constitución en sujetos individuales y en sujetos políticos". (Izquierdo, 1998b: 117-8)

Hay que considerar que además de la dimensión consciente de la persona, y la aceptación consciente de las normas sociales deben considerarse también las dimensiones inconscientes. Una parte de las mismas remiten al substrato físico y otras al substrato social, y gobiernan a la persona de un modo que pasaría inadvertido a no ser por los indicios que dejan de su actividad (Izquierdo, 1998). Esto quiere decir, que las interacciones sociales implican acciones significativas que contribuyen a fijar precariamente la realidad, pero que están más allá de la dimensión discursiva de la interacción. Como dice Pujal,

"se trata de prácticas extradiscursivas que atraviesan el discurso, muchas veces visibles mediante la razón práctica (Shotter) e invisibles a través de la razón abstracta, lo que no les exime de estar saturadas de significación socio-histórica. Se trata de las prácticas no sabidas, no pensadas, inconscientes, que acompañan a lo sabido y lo pensado, a lo transparente con relación al sujeto." (En prensa: 5).

Son prácticas del sujeto social no soberano ni autónomo: son prácticas del sujeto del deseo. La parte del sujeto vinculada al deseo sería la parte no transparente de la acción discursiva. Deseos inconscientes, que son la cristalización de la tradición, que sujeta al individuo, más allá de, o a través de, su discurso, su razón y su pensamiento. Es decir, más allá de su control e intenciones, a partir de su historia biográfica como histórica (Pujal, en prensa).

De las aportaciones fundamentales de una mirada que amplía el sujeto al terreno de lo inconsciente, nosotros vamos a tener en cuenta especialmente el impacto de los afectos en las relaciones sociales, que intervienen en los procesos de elaboración de la propia subjetividad y, como veremos un poco más adelante, de la subjetividad colectiva (especialmente en la constitución de los "*nosotros*"). La producción del sujeto, no es sólo comunicativa sino también afectiva. Para ello nos apoyamos en la propuesta de Izquierdo (1998), que establece una tipología de los sentimientos básicos de los que se nutren las relaciones sociales en general, y que para nosotros son especialmente relevantes para el problema de la subjetividad en el contexto de nuestra participación en las relaciones de producción. Izquierdo, apoyándose en los planteamientos de Freud, nos habla de la indiferencia, la agresividad, el amor y la envidia.

La indiferencia: desde el punto de vista genético, es el primer sentimiento, está relacionada con la indiferenciación, con los sentimientos de omnipotencia más infantiles. También está relacionada con atribuir a otros nuestros deseos o pretender que sabemos lo que quieren o saber lo que queremos sin necesidad de expresarlo. Origina desinterés y falta de compromiso por el mundo. Siendo los seres humanos tan precarios y necesitados, estando sujetos a la posibilidad de perder la salud o la capacidad de movimiento y acción cuando menos lo pensemos, esa indiferencia, asociada a la fantasía de no necesitar nada ni de nadie, de no deber nada a nadie, tiene como componente principal la inmadurez.

La agresividad: es la energía que nos mueve a eliminar los obstáculos que impiden la consecución de nuestros fines. Como el amor, se puede dirigir hacia el exterior o hacia la propia persona. No es ni buena ni mala en sí misma, al igual que el amor, depende de los fines a los que se dirija. Así, uno se "mata" trabajando o de risa, o se "mata" con actividades destructivas, como la adicción a las drogas, o sistemas de gobierno opresores. Pero esa fuerza también nos permite separarnos, defendernos de lo que nos causa mal, destruirlo.

El amor: es el cemento social. El amor procede de tener algo en común, los padres, un jefe, una idea, un objetivo, lo cual convierte en enemigos a aquellos que no comparten el mismo objeto de amor, porque con su indiferencia o su aversión es como si lo desvalorizaran. Se produce una situación complicada: los lazos libidinales evitan los conflictos en las relaciones sociales, pero para que los mismos se mantengan se requiere de un enemigo exterior que refuerce el vínculo, al evidenciar las diferencias que se comparten, de las que están excluidos los demás. En su expresión más directa conduce al erotismo, pero de esa substancia también está hecha la amistad, la solidaridad, el compromiso político o científico. En el ser humano la pulsión erótica puede tomar esa diversidad de aspectos. Bajo la fuerza del amor es como se produce el proceso de socialización y la adquisición de conocimientos, mediante la identificación con aquellos cuyas cualidades, capacidades o conocimientos admiramos. Aunque culturalmente al amor se le atribuyan cualidades positivas, se trata de una fuerza que no es ni buena ni mala, dado que llevado al extremo es destructiva. El deseo de unirse a lo amado, cuando no es contrapesado por el deseo de ser autónomo, puede conducir a la destrucción del objeto de amor por la voluntad de poseerlo y de la propia persona por la voluntad de entregarse al otro. La frontera entre la entrega y la incorporación, el cuidado y la aniquilación es sumamente sutil.

La envidia: tiene su origen en la experiencia de desigualdad entre equivalentes. Procede de que reciban trato distinto personas que se encuentran en una posición similar, por parte de quienes ocupan una posición de autoridad. La envidia conduce a destruir lo bueno con tal de que no lo disfruten los demás, e impide por ello la alianza entre iguales en un objetivo común, sea contra las jerarquías opresoras o la consecución de bienes mediante el trabajo en cooperación. Pulsar ese sentimiento y regularlo es un recurso básico para impedir que se unan los iguales contra quienes ocupan ilegítimamente posiciones de poder. En la empresa, por ejemplo, esto se hace elaborando complicadas y amplias escalas salariales, y una diversidad microscópica de categorías laborales. El cemento que une a los oprimidos es la igualdad entre ellos, en la justicia, su disolvente son las diferencias, especialmente las que se organizan en jerarquías arbitrarias. Tener en cuenta las relaciones afectivas en nuestra participación en la producción de la vida implica darse cuenta como los procesos de dominación y explotación, no sólo se apoyan sobre estrategias más o menos elaboradas e intencionales a través de medios explícitos. También pueden convertirse en parte de dichas estrategias la política de los afectos. En este sentido, y como ejemplificamos con Izquierdo, no se pueden obviar la estrategia afectiva, el recurso a la envidia mediante los privilegios arbitrarios, por parte de la dirección de la empresa, por poner un ejemplo, pero también las estrategias de resistencia a dichas políticas, con estrategias de amor al grupo, a los *nosotros*, al líder. Se trata de introducir en la definición de interacción que hemos manejado hasta el momento la dimensión afectiva y tomar en cuenta como contribuye en las relaciones de explotación y dominación.

## **La subjetividad de clase como una forma de subjetividad colectiva**

La definición de la subjetividad colectiva no puede sostenerse sobre ningún tipo de esencialismo. La concepción interaccionista, dialógica, heteroglósica, fragmentaria, conflictiva y afectiva del sujeto nos ha dado los recursos para romper con esa concepción, como mínimo en cuanto al sujeto. Nuestra argumentación la aplicamos también a la construcción de los sujetos colectivos, y por lo tanto al problema de la subjetividad colectiva.

Las subjetividades colectivas no son un reflejo de algún principio inmanente (una base, una ley). Las definimos por el carácter subvertido de las relaciones entre

ellas. Desde nuestro punto de vista no es suficiente suponer una pluralidad de subjetividades colectivas como unidades plenamente constituidas que entran en relación, y cuya relación es una mera negociación entre partes prefiguradas. Si fuera así abogaríamos por una concepción de lo social formado por subjetividades colectivas plenamente constituidas, cosa que no compartimos. No tomamos las subjetividades colectivas suponiendo que los intereses y las subjetividades vienen dados.

Entendemos las subjetividades colectivas en términos tales en que en cada una está presente la otra, cosa que la impide ser esencialmente una (Mouffe, 1993 [1992]; Laclau y Mouffe, 1987 [1985]; Laclau y Butler, 1999 [1995]; Butler, 2001 [1990], 1990 [1987], 1998 [1990]). La subjetividad es subvertida por la presencia de los *otros*. Una presencia discursiva, es decir, que la presencia del otro es una presencia en la acción, en la interacción, no en la contemplación. La relación de interacción se da en el contexto pragmático. En este sentido con los *otros*, como dice Glaserfeld (2000 [1981]) tenemos que encajar de algún modo, pragmáticamente. De algún modo *topamos* con los otros, en la interacción. Si entendemos que el otro es plural, en cuanto la vida social lo es, y además desigual, entonces, podemos entender la subjetividad colectiva de clase, como una subjetividad posible pero precaria, y efímera, en cuanto amenazada constantemente por la configuración de nuevas subjetividades colectivas que la suplanten, o bien que entorno a ella se articulen otras subjetividades, en un constante, histórico, y contingente ejercicio de encaje de subjetividades.

La forma como abordamos la constitución de la subjetividad colectiva es también discursiva. Para Bajtin la interacción discursiva se caracteriza por ser arena de las luchas sociales, que ejemplifica con la lucha de clases. Podemos interpretar esa afirmación identificando la dimensión política de la interacción discursiva. Al hablar de lucha de clases, se focaliza el conflicto en la dimensión política de lo social. Lo hace, desde nuestro punto de vista, de un modo muy especial. Lo político no es un segmento aislado, o aislable de lo social, sino que forma parte de la propia interacción. Bajtin sitúa el momento de la política en la propia definición de la interacción discursiva, sin decirlo explícitamente, claro está. Si consideramos que la interacción discursiva se caracteriza por ser inconclusa y desbordada por el sentido, en tanto que heterogélica, mediante la cual elaboraremos nuestras subjetividades, la pregunta fundamental que surge es ¿cómo elaboramos discursivamente esas subjetividades colectivas desbordadas de sentido, nunca plenamente constituidas? Bajtin nos

decía que implica una constante lucha por el signo y sus posibles sentidos, o acentos. La pluralidad de acentos ponía en evidencia como, compartiendo un mismo lenguaje, este no escapaba de la confrontación social. Lenguaje que no dejaba de ser una forma de acción, de práctica social, y por tanto de discurso, en el sentido que no es meramente una representación de realidades históricas y sociales preexistentes, sino que también es constitutivo del lo social y de lo histórico (Butler y Laclau. 1999 [1995]). Este carácter precariamente fijo y contradictorio depende precisamente de la propia dimensión interaccionista del discurso y por lo tanto de la elaboración de las subjetividades. Es la presencia del «Otro», que en este caso son "ellos", que nos impide ser totalmente nosotros mismos. La relación no surge de subjetividades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. Y eso, porque las subjetividades para,

"(...) ser *totalmente* externas las unas respecto a las otras, requerirían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, tener una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior." (Laclau y Mouffe, 1987 [1985]: 128).

Y esa elaboración de la subjetividad, en términos discursivos la podemos entender como el establecimiento de aquello que rinde equivalente lo que no es idéntico. Eso quiere decir preguntarse, para cada contexto sociohistórico, qué elementos nodales del orden simbólico de lo social permiten aglutinar lo distinto.

Pero la subjetividad de los "nosotros", no sólo se establece entre sujetos que participan en la elaboración de su subjetividad de forma democrática, sino también de forma autoritaria. La subjetividad es presa también de las relaciones de dominación. Los "otros" pueden formar parte de un "nosotros", de un "ellos", pero eso no implica necesariamente que las relaciones con los "otros" sean simétricas. Y quizás esa es uno de los ámbitos de las luchas sociales más notables, el de lograr la identificación entre los sujetos que participan de relaciones de dominación. Es más, hasta cierto punto esos procesos pueden ir parejos. No hay que olvidar que en las relaciones de dominación hay una participación activa por parte de los dominados (si tomamos una concepción productiva del poder, como hemos ido indicando en los capítulos precedentes), y que no se traduce tan sólo en un problema de legitimidad<sup>42</sup>,

---

<sup>42</sup> En el capítulo siguiente abordamos la noción de legitimación desde una lectura de la interacción.

sino también de identificación, de compartir una subjetividad común.<sup>43</sup> Izquierdo (1998b: 198) manifiesta de forma muy clara esta cuestión cuando se pregunta sobre "¿quiénes somos 'nosotras'?". Como sujetos políticos, ese "nosotras" depende del contexto y de los objetivos. Si consideramos que en cada "yo" el factor más determinante de su vida es el hecho de ser mujer y las condiciones sociales que determinan la vida de las mujeres, el colectivo "nosotras" serán "las mujeres"; entendidas éstas como sexo, abarcarían a las personas con genitales hembriles, entendidas como género, abarcarían a las personas que ocuparan posiciones sociales de género femenino al margen de qué características tengan sus genitales. Si "nosotras", prosigue Izquierdo, es la empresa en la que trabajamos, cuando la empresa tenga beneficios sentiremos que los tenemos nosotros, aunque a la hora de distribuirlos, las decisiones sobre qué parte de los beneficios se distribuye y qué parte se invierte las tomen los dueños de la empresa. Del mismo modo,

"si nos sentimos miembros de una familia, que gane dinero nuestro marido se vivirá como si ganáramos dinero nosotras mismas, aunque si él no nos vive como su familia sino como su patrimonio, es posible que sólo comparta parcialmente el dinero con nosotras. Como los empresarios, comparten las preocupaciones por los ingresos y su obtención cuando hay pérdidas, pero no cuando hay ganancias. Todos y todas tenemos la tendencia espontánea a privatizar los beneficios y socializar las pérdidas, la diferencia estriba en que quien ocupa posiciones de poder lo consigue, y quien se encuentra en una situación débil o de sometimiento, lo único que puede hacer es imaginarse que lo hace, o hacerse construcciones ilusorias del mundo". (Izquierdo, 1998b: 199)

Así mismo, la elaboración de las subjetividades colectivas, no los debemos ver sólo en términos intencionales y racionales (que trataremos en el próximo capítulo). Izquierdo ya nos señalaba la importancia de los afectos en la elaboración de la subjetividad colectiva. Al mismo tiempo no podemos obviar que dicha elaboración puede ser deliberada, siendo un momento político por excelencia, pero sus efectos pueden ser no previstos, y también puede ser un proceso no claramente intencional. En este

---

<sup>43</sup> Este tipo de subjetividades implican una base emocional específica. Como dice Izquierdo, "junto a los factores constitucionales y a las condiciones sociales en que transcurren nuestras vidas, también es importante el grado de madurez emocional que se haya alcanzado, en el sentido de aceptar las limitaciones y reconocer los obstáculos que se oponen a nuestra felicidad, como lo que son: obstáculos. Eso requiere haber superado las fantasías infantiles de unos padres imaginarios omnipotentes, que vuelven a aparecer en forma de sometimiento a un ser superior, sea éste "los de arriba", el Príncipe Azul, Dios, la Mano invisible del Mercado, o el Marido Honrado y Trabajador a 'carta cabal'. Porque la impotencia del que busca que la felicidad le sea dada mediante una figura de autoridad, oculta un sentimiento de omnipotencia, que no se ha llegado a reducir, suponiendo, que si uno no puede nada, que si depende para todo de los demás, los demás sí que pueden todo. Uno acaba sometándose a ellos porque les atribuye un poder que en realidad no tienen ni tendrán". (1998: 144)

punto debemos pues, recordar las mismas consideraciones sobre los límites de la conciencia y racionalidad de dichas operaciones identitarias que hacíamos en nuestro argumento sobre los sujetos, así como su carácter abierto, en cuanto aspecto de la interacción social, de la cual nos interesa especialmente la que se deriva de la participación en la división capitalista patriarcal del trabajo. La subjetividad, viene definida por el hacer, por el hacer en relación con otros haceres. En este sentido la subjetividad de clase ni se sostiene por si misma, ni es un reflejo de las infraestructuras como sostenía por ejemplo el marxismo ortodoxo de Kautsky o Plejánov<sup>44</sup>, ni siempre es la misma<sup>45</sup>.

La traducción grupal de la subjetividad de un "nosotros" pone en evidencia estas cuestiones. Para Izquierdo (1998), todas las relaciones sociales tienen un componente libidinoso, incluso en aquellas circunstancias en que, en principio, la unión sólo tiene como fin la cooperación en el trabajo, por lo que parecería que el interés no es fuerza suficiente para mantener la relación. Por tanto, en la constitución del sujeto colectivo político hemos de suponer la existencia de lazos afectivos. Pero la cohesión no se apoya únicamente en la fuerza del amor, hay que añadir otra característica de la vida grupal: es la diferenciación del exterior, la cual se apoya en la energía agresiva. No se trata únicamente de ser "distinto de", sino "opuesto a". Esa diferenciación por oposición puede apuntar a otro colectivo o colectivos, significativos, por sus características o las ideas que defienden o les identifican como sujeto colectivo. Sin embargo, el colectivo opositor, que por su mera existencia, fortalece la cohesión del sujeto colectivo, no tiene por qué existir "realmente", en el sentido de que los que son identificados como miembros del mismo se sientan participantes, sino que existen en el imaginario de los participantes del grupo. En el caso de los grupos

---

<sup>44</sup> El caso de Plejánov es especialmente visible, tal y como nos comentan Laclau y Mouffe. Para este autor el proceso económico está totalmente determinado por las fuerzas de producción, las cuales son concebidas como tecnología. Esta rígida determinación permite presentar a la sociedad como a una estricta jerarquía de instancias: la primera instancia es la del estado de las fuerzas productivas, la segunda, las relaciones económicas por ellas creadas, la tercera el orden socio-político, la cuarta la psicología del ser humano social, en parte determinada por la economía en parte por el orden socio-político surgido de la economía, la quinta y última, las ideologías diversas que reflejan las características de dicha psicología.

<sup>45</sup> Y incluso cuando históricamente el agente hegemónico haya sido efectivamente la clase obrera, como agente que ha logrado articular en torno a sí una variedad de luchas y reivindicaciones democráticas, lo cual no es explicable por ningún privilegio estructural apriorístico, sino de una iniciativa política en la que la clase se ha empeñado. En este caso, el sujeto hegemónico es un sujeto de clase que se ha articulado prácticamente de una cierta forma (Laclau y Mouffe, 1987 [1985]). Una forma, que, si miramos a Thompson, se conecta con una tradición de revuelta y resistencia popular.

formados democráticamente no se constituye únicamente mediante relaciones horizontales, por el hecho de amar a los que se definen como semejantes, sino que la semejanza se refiere a participar de un mismo ideal, que puede estar encarnado en la figura de un líder carismático, o un ideal del que participan todos los miembros del colectivo, del cual el líder es su vicario. En un grupo democrático es condición que el líder deje de liderar. Su posición es temporal. El líder puede luchar por mantener el encantamiento de que todo es posible, de que todo lo malo está fuera, o reconocer y ayudar al grupo a que reconozca los límites de los resultados obtenidos. Al admitirlo y mostrarlo deja paso a una nueva aspiración que ya no podrá encarnar.<sup>46</sup> El amor al líder y el amor de los unos a los otros, por lo que tienen en común, mantiene unido al grupo, la envidia es la dificultad más importante para que el grupo permanezca unido. Si alguno de los miembros del sujeto colectivo se siente maltratado, si se detecta que alguien tiene privilegios, se desata ese sentimiento que tiene como esencia la voluntad de destrucción de todo lo que se juzga valioso ("que no lo tenga nadie si no lo tengo yo"). Así una exigencia para la formación del sujeto colectivo, para que los iguales estén dispuestos a unirse es la democracia. Lo que significa renunciar a la obtención de privilegios. Se requiere la garantía de que todos sean tratados por igual (Izquierdo, 1998b: 197).

### ***Subjetividad de clase y lucha de clases***

Marx advirtió el problema de la subjetividad y su relación con la clase, cuando nos habla en sus escritos de clases que no son del todo clases y clases que sí lo son. Nos habla de las clases en sí y las clases para sí. Si tomamos esa propuesta, el término clase designaría a aquellas relaciones de producción que están articuladas en organizaciones políticas que persiguen unos determinados intereses (sectoriales o universales; objetivos o no, según la perspectiva que se tome), que en el capitalismo patriarcal contemporáneo y occidental, implica unas formas históricas de participación conflictiva en el ámbito económico y político. Como plantea Przeworski, se

---

<sup>46</sup> Como señala Izquierdo (1998b), en el camino hacia la democracia y al autogobierno, se hace imprescindible que los líderes políticos no se perpetúen, sean substituidos con frecuencia, pero eso es sólo posible en la medida en que el grupo proyecta menos sus cualidades sobre el líder y sólo le encarga la coordinación y ejecución de las decisiones que el grupo ha tomado.

trata de una lucha de clases que en la actualidad se ha traducido al juego democrático burgués, a través del sistema de elecciones y de la representación,

"(...) los asalariados se forman como clase en una serie de organizaciones independientes y frecuentemente competitivas, las más de las veces como sindicatos y partidos políticos, pero también en forma de cooperativas, asociaciones vecinales, clubes, etc. Un rasgo característico de la democracia capitalista es la individualización de las relaciones de clase tanto en el nivel político como en el ideológico (...). Lo mismo que dentro del sistema de producción aparecen o como capitalistas o como asalariados, en la política aparecen indiferencias como «individuos» o «ciudadanos». Así, pues, aun cuando un partido político logre formar una clase en el terreno de las instituciones políticas, las organizaciones económicas y políticas jamás coincidirán. (...) El segundo efecto es que las relaciones dentro de la clase se estructuran como relaciones de representación. El parlamento es una institución representativa: en él se sientan individuos, no masas. La relación de representación se impone así sobre la de clase por la propia naturaleza de las intuiciones democráticas capitalistas. Las masas no actúan directamente en defensa de sus intereses, sino que delegan esa defensa. Esto vale tanto para los sindicatos como para los partidos: el proceso de negociación colectiva está tan distante de la experiencia diaria de las masas como las elecciones. Los dirigentes para ser parlamentarios, y las masas son representadas por los dirigentes: tal es el modo de organización de la clase trabajadora dentro de las instituciones capitalistas. Y de esta manera es como la participación desmoviliza a las masas". (Przeworski, 1988[1985]: 24-25).

Al conceptualizar la noción de clase como relación en cuanto efecto de las luchas sociales, implica fijarse en las relaciones de producción como una matriz de relaciones en lucha (Przeworski 1988 [1985]), de formas de interacción en lucha. Eso quiere decir que según las luchas, en cada coyuntura tendremos clases formadas por profesiones distintas, si las queremos observar desde las categorías profesionales o grupos socioeconómicos. De ahí, como ya señaló Marx, la imposibilidad de determinar las clases en el capitalismo a partir de las profesiones. En unas épocas tendremos obreros industriales, en otras tendremos obreros industriales, administrativos y técnicos intermedios, en otras sólo la aristocracia obrera... En cada momento tendremos protagonismos distintos. Y diríamos también en un mismo momento en lugares distintos. Por ejemplo puede haber un conflicto de tal modo que en un contexto los administrativos no forman parte del actor colectivo de los trabajadores y en otros lugares sí. Entonces, desde este punto de vista la,

"«Clase» es, pues, el nombre que se da a una relación, no a un conjunto de individuos. Los individuos ocupan espacios dentro del sistema de producción; los actores colectivos aparecen en unas luchas u otras en determinados momentos de la historia. Ni unos ni otros -ni los ocupantes de espacios ni los participantes en acciones colectivas son clases. Clase es la relación que hay entre ellos y, en este sentido, la lucha de clases tiene que ver con la organización social de esas relaciones". Przeworski, 1988[1985]:99)

Una relación en lucha. En este contexto la noción de clase nos serviría para designar las luchas políticas en torno a las relaciones de producción para cada coyuntura. Para Marx el conflicto antagónico de las clases sociales, a través de sus luchas y confrontaciones, ha caracterizado la historia de la humanidad. La participación de los sujetos individuales y colectivos en las relaciones de producción conduce al estallido de las luchas que de forma paulatina y de forma traumática transforman la sociedad. Las luchas de clase son luchas políticas. Son el motor de la historia. Es a través de ellas que debemos analizar la historia de la sociedad tanto para explicar las grandes transformaciones que se ha producido a largo plazo como para explicar los sucesos coyunturales, huyendo de las historias compuestas por personalismos,

“La historia de todas las sociedades humanas habidas hasta hoy ha sido la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo de la gleba, maestro y oficial del gremio, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron en perpetuo antagonismo, librando una lucha incesante, a veces encubierta y a veces franca, lucha que se saldó en cada caso con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o bien con el hundimiento conjunto de las clases enfrentadas.” (Marx y Engels, 1989 [1848]: 50)

Concebir las clases como formas de interacción social surge la imposibilidad de determinar las clases en cuanto tipología de individuos de forma ahistórica, y desvinculada de los procesos de interacción. Entonces, no podemos hablar de "los trabajadores", "los empresarios", "las amas de casa", si con ello queremos referirnos a clases concretas en lucha.

Así, desde el punto de vista de la lucha de clases, no lo podemos entender del mismo modo lo que denominamos, por ejemplo, trabajadores en cada momento histórico. La clase trabajadora es un producto histórico, y de ahí la variabilidad de su composición, en cuanto resultado de las luchas que hay entorno a las relaciones de producción,

"(...) el sistema de producción no puede verse como un autómata que funciona por sí sólo, sino más bien como una fuente de *constreñimientos* bajo los cuales los trabajadores y capitalistas, individual y colectivamente, entran en conflicto o llegan a compromisos, dentro y entre diferentes clases, en la búsqueda de sus objetivos." Przeworski, 1988[1985]:263)

No nos interesa producir una tipología de clases fija en cuanto a los grupos socioeconómicos vinculados a ellas, pues éste es un elemento que depende del análisis histórico contingente. Lo que perseguimos, es establecer cuáles son los procesos fundamentales entorno a los cuales se elaboran los conflictos, las luchas abiertas, encubiertas, las alianzas, etc.,

" El análisis de clase no puede limitarse a aquellas personas que ocupan un lugar dentro del sistema de producción. Es consecuencia necesaria del desarrollo capitalista que una parte de la fuerza de trabajo socialmente disponible no encuentre empleo productivo. Este excedente laboral puede organizarse socialmente de diferentes formas, no determinadas por el proceso de acumulación sino por la lucha de clases directamente. Los procesos de formación de la clase obrera están inseparablemente unidos a los de organización del excedente laboral. Como resultado de ello, pueden aparecer en cualquier momento de la historia una serie de organizaciones de clase alternativas". (Przeworski, 1988[1985]:62).

Todo ello pone sobre la mesa que no podemos hablar de clases sin referirnos a los procesos de subjetividad, individual y colectiva.

A continuación destacamos en un cuadro (Cuadro 1.3) los elementos conceptuales más relevantes expuestos en este apartado sobre los sujetos y la subjetividad fragmentarios de clase.

<b>Cuadro I.3</b>	<b>Sujetos y subjetividad fragmentaria de clase</b>			
Instrumentos analíticos				
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Construcción del otro generalizado fragmentario en las relaciones de producción capitalista patriarcales.</li> <li>▪ Sujeto como objeto discursivo disciplinado por sí mismo.</li> </ul>				
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades construidas entorno a las relaciones de producción capitalistas patriarcales instituidas mediante dispositivos disciplinarios:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ relaciones de propiedad privada de los medios de producción</li> <li>▪ relaciones patrimoniales</li> <li>▪ relaciones de explotación capitalista patriarcales</li> <li>▪ compra venta de fuerza de trabajo familiar y complementarios</li> <li>▪ producción de la fuerza de trabajo y de la fuerza de explotación</li> </ul> </li> </ul>				
<table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul> </td> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul> </td> </tr> </table>			<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yo</li> <li>▪ Nosotros</li> <li>▪ Ellos</li> <li>▪ Vosotros</li> <li>▪ Otro impersonal (como proyección de sí ocultándose)</li> </ul> </li> </ul>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Transformación y sostenimiento de la subjetividad, contradicciones, conflictos:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subversión de la subjetividad por los <i>otros</i> como:                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- Un nuevo nosotros</li> <li>- Un nuevo vosotros</li> <li>- Un nuevo ellos</li> </ul> </li> <li>▪ Procesos de cambio de subjetividades colectivas:                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- De un <i>nosotros/vosotros/ellos anterior</i> a un <i>nosotros/vosotros/ellos posterior</i> distinto</li> <li>- Un nosotros convertido en una pluralidad de ellos, de vosotros</li> <li>- Una pluralidad de ellos, de vosotros convertida en un nosotros</li> </ul> </li> <li>▪ Procesos de sostenimiento de subjetividades colectivas:                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- De un <i>nosotros/vosotros/ellos anterior</i> a un <i>nosotros/vosotros/ellos posterior</i> similar</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>				
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividades fragmentarias:             <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples yo</li> <li>▪ Múltiples nosotros</li> <li>▪ Múltiples vosotros</li> </ul> </td> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples ellos</li> <li>▪ Contradicciones</li> </ul> </td> </tr> </table> </li> </ul>			<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples yo</li> <li>▪ Múltiples nosotros</li> <li>▪ Múltiples vosotros</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples ellos</li> <li>▪ Contradicciones</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples yo</li> <li>▪ Múltiples nosotros</li> <li>▪ Múltiples vosotros</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Múltiples ellos</li> <li>▪ Contradicciones</li> </ul>			
<table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul> </td> <td style="width: 50%; border: none;"> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul> </td> </tr> </table>			<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en la empresa:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Política afectiva de clase en el hogar:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Envidia</li> <li>▪ Amor</li> <li>▪ Agresividad</li> <li>▪ Indiferencia</li> </ul> </li> </ul>			
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Subjetividad fetichista:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Definición esencialista de las subjetividades</li> </ul> </li> </ul>				
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Constitución de subjetividades de clase (vinculadas a la participación en las relaciones de producción)</li> </ul>				

capitalista patriarcales) y lucha de clases:

- Subjetividades colectivas informales de clase
- Subjetividades colectivas organizadas de clase
- Subjetividad colectiva contra otras subjetividades colectivas
- Subjetividad colectiva aliada con otras subjetividades colectivas
- Subjetividad colectiva contra el propio líder
- Subjetividad colectiva contra el líder contrario
- Líder infomal
- Líder formal
- Líder contra los suyos
- Líder contra los otros
- Líder contra líder
- Alianza de líderes

## **CAPÍTULO 4: Clases, interacción racional y sus límites**

---

En este capítulo, nos proponemos afrontar la interacción social desde el punto de vista de la racionalidad de los cursos de acción, su constitución parcial y precaria, sus límites así como las implicaciones que tiene en el análisis de las clases sociales como forma de interacción. Es una cuestión que ya apuntamos en nuestros comentarios sobre Thompson, cuando vincula clase social con acción social. Thompson, recordamos, nos señalaba que analizar las clases sociales es analizar la acción de clase, que remite a las acciones y a la experiencia de los sujetos/agentes. Hemos precisado un camino para definir la noción de sujetos que se libra de las dificultades que apuntábamos de la conceptualización de Thompson. Pero, también decíamos, que la noción de acción que utiliza adolecía de una falta de elaboración conceptual: de qué acción social hablamos. Para Thompson, ese no es un concepto problemático. Hasta cierto punto lo da por descontado. Implícitamente parece que le atribuya el momento creativo de los sujetos, en cuanto lo diferencia de lo que denomina condicionamientos (que no queda claro si son algún tipo de acción social o bien se los considera ajenos a la acción social). A través de sus trabajos históricos hemos caracterizado algunos aspectos de la noción de acción que maneja, muchas veces parejo

a nociones tales como resistencia, confrontación, lucha, organización de los sujetos, pero no va mucho más allá. Nosotros hemos definido la noción de acción que aplicamos para el análisis de clase en términos de interacción discursiva. Y ahora nos preguntamos qué tiene de racional dicha interacción así como sus límites.

Pero qué interés tiene para nuestros propósitos discutir la racionalidad de la interacción de clase. Las consideraciones sobre la interacción discursiva nos permitieron construir una mirada dinámica sobre las clases sociales. Decíamos que las clases sociales se construyen sobre las relaciones de producción entendidas de forma comunicativa. Al producir nos comunicamos. Una comunicación caracterizada por ser arena de las luchas sociales. Pero no podemos analizar nuestra participación en las relaciones de producción si no tenemos en cuenta qué elementos orientan racionalmente nuestros cursos de acción (a no ser que consideremos que no hay ningún tipo de racionalidad en nuestra participación en la producción de la vida).

En este apartado nos vamos a dotar de los instrumentos analíticos para analizar las clases sociales en cuanto procesos intencional-estratégicos, normativos, dramaturgicos y argumentativos que conforman las interacciones sociales. A través de esos instrumentos nos podremos hacer preguntas tales como qué tienen de intencional y estratégico las relaciones de explotación, o las relaciones de dominación en nuestra participación en la división del trabajo, y al mismo tiempo, qué límites a la racionalidad se enfrentan esas mismas relaciones. Para elaborar esos instrumentos nos apoyamos, entre otras aportaciones, en la tipología de la acción social que elabora Habermas (1987 [1981]) en su consideración de la racionalidad de la acción. Este autor nos ofrece un conjunto de elementos muy sugerentes, al enfrentarse directamente a la tendencia de la filosofía moderna de reducir la razón a la razón instrumental, tendencia que se sigue del supuesto de una conciencia razonadora solitaria. Insiste en que las expresiones normativas, estéticas y expresivas pueden ser tan racionales como las fácticas o las estratégicas, pero que difieren de estas últimas en el modo de evaluar su racionalidad (Young, 1990 [1987]: 106). Sin embargo, al mismo tiempo, tenemos con esa misma propuesta diversas discrepancias. La propuesta de Habermas nos permite caracterizar, desde el punto de vista de la racionalidad, la interacción social, pero hacemos una lectura de su tipología que se aleja del interés de establecer tipos de acción, para hablar de formas de coordinación de la interacción, e interpretamos la sugerente noción de acción comunicativa sin algunas de las restricciones que le impone Habermas.

Empezaremos por tratar la aproximación analítica de Habermas para elaborar su tipología y las dificultades que le atribuimos desde nuestra perspectiva. A continuación caracterizaremos las formas de coordinación teleológico-estratégica, normativa y dramática de la interacción, donde el planteamiento de Habermas tienen un lugar destacado. Acabaremos ofreciendo nuestra interpretación de la noción de acción comunicativa y su aplicación en el marco de la noción de interacción discursiva que hemos dibujado en el apartado anterior, que nos conducirá a la propuesta de la cuarta dimensión: la argumentativa. Para cada dimensión indicaremos también distintos límites de la racionalidad.<sup>1</sup>

## ***Algunas cuestiones sobre la aproximación analítica de la tipología de la acción social de Habermas***

Habermas (1987 [1981]; 1996) nos ofrece una visión amplia de la racionalidad de la acción social. Entiende por racional cualquier acción social que pueda ser sometida a enjuiciamiento. En concreto, lo que sometemos a enjuiciamiento son las pretensiones de validez que puede tener cualquier acción social en el decurso de nuestra vida cotidiana. A partir de las distintas formas de enjuiciamiento y de pretensiones de validez podemos establecer tipos de acción racional. La tipología de la acción social que elabora consiste en un mapa de tipos de acción caracterizados cada uno por la posesión de un elemento definidor específico y excluyente (que en última instancia se refiere a las formas de enjuiciamiento y pretensión de validez). Los tipos que él identifica son: la acción teleológica (y estratégica), la acción reglada por normas, la acción dramática y la acción comunicativa. Sin embargo, desde el

---

<sup>1</sup> Los límites de la racionalidad que enunciaremos no hay que entenderlos exclusivamente en relación con la dimensión de la coordinación mediante la cual los traemos a colofón. Esto es especialmente relevante para las consideraciones sobre la emotividad, el deseo y la inconsciencia, que tiene repercusiones en todas las dimensiones de la coordinación. ¿Entonces por qué tratarlos a medida que vamos hablando de las formas de la racionalidad de la coordinación? Por motivos retóricos. Para evitar un discurso sobre la racionalidad demasiado cerrado en sí mismo. Por el interés de mostrar fallas, desde el primer momento en que hablamos de racionalidad. Eso no quiere decir que los comentarios sobre las fallas de la racionalidad y las distintas dimensiones sean arbitrarios. Las hemos ido introduciendo siguiendo un criterio de proximidad. De todas formas indicamos a lo largo de nuestros enunciados la amplitud de cada falla en relación a las dimensiones de la coordinación.

punto de vista analítico, su propuesta no está libre de ciertas ambigüedades. Desde asumir que los distintos tipos de acción son aspectos analíticos bajo los cuales analizamos la racionalidad de una acción empírica, hasta subrayar que cada uno de esos aspectos analíticos son en realidad tipos de acción social empíricamente diferenciables. Y ello sin explicar qué es lo que le permite atribuir a las dimensiones analíticas de una misma acción social empírica, acciones sociales empíricas diferenciadas por esas mismas dimensiones. Nuestra posición, como argumentaremos más adelante, es la de tomar la interacción social como la unidad de análisis, que podemos analizar estableciendo distintas dimensiones analíticas.

Desde nuestro punto de vista, una propuesta que abogue por establecer tipos de acción social según tipos de racionalidad, corre el riesgo de asignar tipos de acción distintos a contextos de acción distintos, lo que lleva a un análisis de lo social problemático. Y esto es precisamente lo que le ocurre al planteamiento de Habermas. Fraser (1990 [1987]) ha puesto en evidencia esta cuestión. Establecer una tipología en esos términos implica, como mínimo en el caso de Habermas, ligarlos a contextos de acción diferenciados. Afirmamos esto, sobre todo, apoyándonos en la aplicación que hace de dichos tipos cuando nos ofrece su visión sobre el desarrollo de las sociedades modernas.

Para Habermas (1987 [1981]), las sociedades modernas se caracterizan por una estructura institucional dual: por un lado tenemos *el mundo de la vida* y por el otro *el sistema*. El mundo de la vida se caracteriza por ser un contexto de acción en los que los sujetos coordinan sus acciones mutuas por referencia a alguna forma de consenso implícito o explícito acerca de las normas, valores y fines, consenso que se predica con habla e interpretación lingüísticas. El sistema se caracteriza por ser un contexto de acción donde los sujetos coordinan sus acciones mediante la vinculación funcional de consecuencias no intencionales, mientras que la acción de cada individuo es determinada por cálculos interesados, maximizadores de utilidad mediados lingüísticamente o mediante los *media* del dinero y del poder. En un lado están los órdenes institucionales del mundo de la vida moderno, especializados en la reproducción simbólica. En el otro lado, están los del sistema, especializados en la reproducción material. En un lado la familia nuclear y la esfera pública, en el otro la economía capitalista y el estado administrativo moderno. Centrándonos en la distinción entre familia y economía capitalista, Habermas atribuye a la familia tipos de acción claramente diferenciadas de la economía capitalista. La familia es la encargada de la reproducción simbólica (esto es, mantener y transmitir a los nuevos miembros las

normas y modelos de interpretación que son constitutivos de las subjetividades sociales, (Fraser, 1990 [1987]), mientras que la economía capitalista, es la encargada de la reproducción material (esto es, regular con éxito el intercambio metabólico de los grupos de individuos biológicos con un entorno físico no humano y con otros sistemas sociales, (Fraser, 1990 [1987])). Así, a cada tipo de reproducción le corresponden tipos de acción distintos. A la familia le corresponde el consenso implícito o explícito comunicativo y normativo, mientras que la economía capitalista la intencionalidad y estrategia.

En este planteamiento, ¿dónde quedan las clases sociales? Habermas las entiende, básicamente, como aspectos del sistema, y por lo tanto de la reproducción material (Habermas, 1987 [1981]). Eso quiere decir que no les son aplicables las categorías propias del mundo de la vida, y por lo tanto de nociones ligadas a la acción comunicativa o normativa. Estaríamos básicamente en el orden teleológico intencional a nivel individual, y funcional de consecuencias no intencionales en cuanto sistema. Así mismo éstas vendrían a ser definidas en términos de la economía capitalista. En este marco, entonces, no cabría la posibilidad de aplicar las nociones de acción normativa, dramática y comunicativa al análisis de las clases sociales y mucho menos de hablar de clases sociales a partir de relaciones de producción domésticas, que Habermas reduce, a la reproducción simbólica.

En cuanto a la imposibilidad de aplicar nociones normativas, dramáticas y comunicativas de la acción como tipos de acción y no como dimensiones de la misma, consideramos que en pocos contextos de acción humana, si es que llega a ocurrir en alguno, podemos identificar una forma de acción en exclusiva. Como dice Fraser, en los contextos de acción encontramos los distintos tipos de acción que implica esa tipología de acción. Así, por ejemplo el mercado capitalista que para Habermas vendría a ser uno de los contextos de acción por excelencia teleológico, dado que se caracterizaría por intercambios estratégicos maximizadores de la utilidad, éstos no dejan de ocurrir con un horizonte de significados y normas compartidas. Los sujetos,

"suscriben al menos tácitamente algunas nociones de reciprocidad mantenidas en común y algunas concepciones compartidas acerca del significado social de los objetos, incluido en ello que cosas se pueden intercambiar." (Fraser, 1990 [1987]: 57)

Basta pensar en el *dinero* y en su intercambio. De forma similar, en las relaciones de producción capitalistas, que vendría a ser para Habermas otro ejemplo de contexto teleológico, directivos y subordinados, así como compañeros de trabajo, normalmente coordinan sus acciones de forma tácita o consensual y con alguna refe-

rencia explícita o implícita a los supuestos normativos, aunque se llegue al consenso injustamente y las normas sean incapaces de resistir un enjuiciamiento, y elaborando subjetividades y habilidades interpretativas. De la misma manera, es difícil encontrar contextos de acción humana que estén totalmente desprovistos de cálculo estratégico. Así, por ejemplo, la familia (y las relaciones patriarcales que la sustentan) es también lugar de cálculo estratégico, así como lugar de intercambio, habitualmente explotador, de servicios, de trabajo, de dinero y sexo, y frecuentemente de coerción y violencia, categorías que sin embargo, Habermas reserva para la economía capitalista (Fraser, 1990 [1987]).

Es así mismo bastante discutible atribuir la reproducción simbólica sólo al contexto de la familia (y a la esfera pública). Al reducir las prácticas sociales de la familia a la socialización, elaboración de solidaridad... Habermas obvia la dimensión material de dichas prácticas. Por ejemplo, si nos fijamos en el caso de las criaturas, es cierto que las prácticas sociales en la familia regulan las interacciones de las criaturas con otras personas, produciendo sus subjetividades, habilidades interpretativas, etc., sin embargo deja de lado en el contexto de la familia aquellas prácticas que regulan las interacciones de las criaturas con la naturaleza, en forma de, por ejemplo, leche, gérmenes, basura, excrementos, animales, etc. Es decir, está en juego no sólo la construcción de la subjetividad social de las criaturas sino también su supervivencia biológica. Y por tanto, también lo está la supervivencia biológica de la sociedad a la que pertenezca (Fraser, 1990 [1987]). Desde este punto de vista queda totalmente injustificado, reservar la noción de clase social al ámbito de la economía capitalista.

Sin embargo, para poder hablar de clases usando la terminología de Habermas, la discusión no se reduce a dónde situar la *reproducción material*. Nuestro planteamiento sobre las clases, va más allá de la dicotomía material/simbólico, para entenderlo como una noción unitaria, siendo lo simbólico material y lo material simbólico.

Además de que los distintos tipos de acción se pueden vincular con los distintos contextos de la acción, consideramos que en cada curso de acción se pueden identificar distintas dimensiones. Eso quiere decir que entendemos la tipología de Habermas en términos de dimensiones analíticas de la interacción, donde cada una permite identificar aspectos específicos de la interacción estrechamente interrelacionados. Como dice Elster, las podríamos entender como fuerzas que intervienen en los cursos de acción. Así, por ejemplo,

"(...) el contraste entre normas y autointerés no tiene por qué generar una distinción entre diferentes tipos de acción. A menudo, normas y autointerés coexisten en un paralelogramo de fuerzas que juntas determinan una conducta. Cuando las normas exigen que yo haga X y el autointerés me dice que haga Y puedo terminar adoptando una conducta de compromiso. Si sé que debería matar a una persona para vengar una ofensa, pero temo a mi vez ser muerto, puedo tragarme el orgullo y limitarme a pedir una indemnización monetaria por la sangre vertida. Alternativamente, el autointerés puede influir en las normas: yo hago X con tal que los costos -los costos directos de hacer X y los costos de no hacer Y- no lleguen a un cierto nivel. Regularmente cumpla mi deber cívico de votar a menos que el tiempo sea tan malo que me abstenga de acudir a la elección local o a menos que sea tan resplandeciente que prefiera hacer una excursión campestre. Inversamente, las normas pueden constreñir y limitar el autointerés. El celo competitivo mostrado en una negociación puede existir con la honestidad de respetar el acuerdo a que se llegue (autointerés sin dolor)" (Elster, 1997 [1989]: 129).

Sin embargo, más allá de esa analogía entre dimensiones analíticas y *fuerzas*, necesitamos de un concepto que nos permita precisar mejor en qué consisten esas dimensiones. El propio Habermas es el que nos da la clave. Si bien nos ofrece inicialmente una tipología de acciones sociales —la acción teleológica (y estratégica), ajustada a normas, dramaturgica y comunicativa— cuando entra en el análisis sistemático de la acción comunicativa, plantea que la teleología es común a todas las acciones. Para él, la organización teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción. La ambivalencia queda evidente: lo que antes es eje de definición de un tipo de acción, ahora deviene un eje transversal de todos los tipos de acción. En toda acción hay algo de teleológico. Sin embargo, para seguir sosteniendo la tipología introduce el concepto de *coordinación*<sup>2</sup> que paradójicamente nos permite precisar mejor nuestro punto de vista. Habermas (1987 [1981]) nos dice que los conceptos de *acción social* se distinguen por la forma en que plantean la *coordinación* de las acciones teleológicas de los diversos participantes en la interacción: como engranaje de cálculos egocéntricos de utilidad (en los que el grado de conflicto y de cooperación varía en función de los intereses que están en juego); como un acuerdo sobre valores y normas regulado por tradición y socialización, que asegura la integración social; como relación consensual entre un público y unos ejecutantes; como entendimiento en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación. En todos los casos se presupone la estructura teleológica de la acción, ya que se supone a los acto-

---

<sup>2</sup> De todas formas, este concepto ya lo encontramos en el planteamiento de Mead, del que Habermas es tributario. A diferencia de Mead, que le da un sentido amplio, Habermas restringe dicha noción a la racionalidad de la interacción, es decir, estaríamos hablando de una coordinación racional.

res la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente y, por tanto, también un interés en la ejecución de sus planes de acción (Habermas, 1987 [1981]).

El concepto de coordinación<sup>3</sup> que adoptamos nos permite entender que las diversas dimensiones que derivamos de su tipología son dimensiones de la *coordinación racional de la interacción social* que quedan sometidas al marco general de la interacción social que venimos enunciando. Tomamos la noción de coordinación como un elemento clave en los encajes de los cursos de acción. Eso quiere decir, que desde el punto de vista de la interacción discursiva<sup>4</sup> los cursos de acción hay que entenderlos como *réplicas discursivas* que se coordinan, desde un punto de vista racional, en términos teleológico-estratégicos, normativas, dramaturgicos y argumentativos. Réplicas que de algún modo encajan. Así mismo, no reducimos la noción de coordinación a la interrelación de acciones teleológicas, sino a cualquier curso de acción. Entonces hablar de coordinación quiere decir referirse a la dinámica racional de los encajes de los cursos de acción. Coordinación, cuyas dimensiones analíticas son la teleológico-estratégica, normativa, dramaturgica y argumentativa, desarrolladas histórica y cotidianamente, constantemente reinstaladas (Butler, 2001 [1990]), y por tanto sometidas a los procesos de institucionalización, que vimos en el Capítulo 2 y que a nosotros nos interesa usar para el análisis de las relaciones de producción.

Para definir cada dimensión vamos a tomar como hilo conductor el planteamiento de Habermas, adecuando sus propuestas a nuestros supuestos. En los siguientes tres apartados vamos a profundizar en las primeras tres dimensiones. Dejamos para el cuarto apartado la dimensión argumentativa de la coordinación, que elaboramos a partir de la noción de acción comunicativa de Habermas.

---

<sup>3</sup> La noción de coordinación no hay que tomarla como sinónimo de consenso. ¿No se podría entender como una praxis del consenso? No referimos a un aspecto formal de la relación de la interacción, a un aspecto del encaje de las acciones. Así mismo no tomamos el concepto en términos de *tipos de coordinación*, operación factible, pero que en nuestro caso resultaría contraproducente, al llevarnos otra vez ante el problema de los tipos empíricos.

<sup>4</sup> Al incorporar la noción discursiva como una noción fundamental en la definición de la interacción social, implica que barajamos unos supuestos sobre la interacción comunicativa, que como veremos en el apartado sobre acción comunicativa, se aleja de la propuesta de Habermas de la acción comunicativa.

## ***La dimensión teleológico-estratégica de la coordinación de la interacción y sus límites***

Por dimensión teleológico-estratégica de la interacción entendemos aquel aspecto de la coordinación de los cursos de acción que es elaborado como un fin deliberado por los sujetos que participan de dichos cursos de acción, eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de la forma más adecuada para lograr con éxito ese fin. Desde esta perspectiva, el curso de acción debe constituir el mejor modo de lograr los propósitos de los sujetos, propósitos que deben ser así mismo racionales (aspecto teleológico) (Habermas, 1987 [1981]; Elster, 1995 [1979]; Bredemieier, 1988 [1978]).<sup>5</sup>

En el cálculo que los sujetos hacen de su éxito intervienen las expectativas que tienen de las decisiones de otros sujetos que también actúan con vistas a la realización de sus propios propósitos así como las expectativas de los demás sobre sus decisiones y su realización. Las expectativas que tenemos de las decisiones de terceros, las expectativas de los demás sobre nuestras decisiones y el despliegue que éstos hacen de sus decisiones son pragmáticas en la medida en que influyen en la elaboración de nuestros fines y medios así como en su logro (aspecto estratégico). (Habermas, 1987 [1981], Elster, 1995 [1979]). Lo que los sujetos definen como fines y como medios para su logro no se lleva a cabo de forma solipsista, sino en la inter-

---

<sup>5</sup> Sobre la racionalidad de los fines, Elster (1990) plantea que podrían serlo aquellos que nos conducen a la felicidad. Sin embargo, como el propio Elster pone en evidencia, desear algo que está manifiestamente fuera de nuestro alcance nos puede volver infelices. A veces parece natural decir que tales deseos son irracionales. Una persona de medios moderados a quien obsesiona el deseo de bienes lujosos podría ser considerada irracional. Pero habitualmente no diríamos que una persona que vive en un régimen totalitario es irracional si no se libera del deseo de libertad que la vuelve tan desdichada. La adaptación inconsciente a lo inevitable es un mecanismo heterónomo, mientras que los deseos racionales deben ser autónomos, deseos que hay que entenderlos de segundo orden, es decir elaborados conscientemente. No podemos ser racionales si sólo somos juguete de procesos psíquicos que, sin que lo sepamos, moldean nuestros deseos y valores, sin embargo habrá que tener en cuenta ese aspecto en cuanto fuga de la racionalidad de la interacción. Esta idea es por lo menos tan fuerte como la intuición de que los deseos racionales son deseos cuya posesión nos hace felices. A veces las dos ideas apuntan en la misma dirección. Las personas que siempre anhelan lo que no pueden conseguir no son autónomas ni felices. Las personas que se adaptan al medio por un proceso de planificación consciente son autónomas y felices (Elster, 1990). Es más, como dice Izquierdo, "hacemos lo que hacemos porque queremos ser felices, porque cuando alcanzamos la felicidad no queremos dejar de serlo, porque cuando no la alcanzamos nos podemos proponer al menos eliminar el sufrimiento. Pero, (...) la felicidad no radica úni-

acción con los demás. La dimensión teleológica estratégica de la interacción implica, entonces, un esfuerzo deliberativo por definir lo que uno quiere y como lograrlo teniendo en cuenta en su elaboración lo que quieren los demás y los medios para su logro. Los fines se construyen en el curso del desarrollo de la acción. En el curso de la acción buscamos que el otro quiera algo distinto de lo que quiere, cuando lo que quiere interfiere con lo que queremos nosotros. *Tener en cuenta*, en este contexto, hay que tomarlo en un sentido literal. Nos referimos al análisis de las implicaciones que para mis propósitos y su logro tienen los propósitos y formas de logro de los demás. Si para lograr con éxito mis propósitos debo impedir que alguien logre los suyos, o modificar los propósitos del otro, sea por negociación o por manipulación... no deja de ser una consecuencia pragmática de *tener en cuenta* a los demás. Desde este punto de vista, podríamos entender el sexismo en el mercado de trabajo como un proceso histórico también intencionado. Así,

"Si las tendencias teórica del capitalismo puro hubiera sido erradicar todas las diferencias arbitrarias de *status* entre los trabajadores, es decir, poner a todos los trabajadores en un plano de igualdad en el mercado, ¿por qué las mujeres aún ocupan una posición inferior a la de los hombres en el mercado de trabajo? Las respuestas posibles son innumerables, y van desde la visión neoclásica de que el proceso no se ha completado o ha sido perturbado por imperfecciones del mercado hasta la visión radical de que la producción exige la jerarquía aún cuando el mercado supuestamente requiere la 'igualdad'. Todas estas explicaciones, en mi opinión, ignoran el papel de los hombres -los hombres corrientes, los hombres como hombres, los hombres como trabajadores- en el mantenimiento de la inferioridad de la mujer en el mercado de trabajo. En particular, el punto de vista radical hace hincapié en el papel de los hombres como capitalistas en la creación de jerarquías dentro del proceso de producción a fin de mantener su poder, lo que consiguen segmentando el mercado de trabajo (según líneas raciales, sexuales, étnicas, entre otras) y oponiendo entre sí a los distintos trabajadores. En este trabajo sostengo que los trabajadores hombres han desempeñado y siguen desempeñando un papel decisivo en el mantenimiento de las divisiones sexuales en el proceso de trabajo". (Hartmann, 1980 [1976]: 257-8)

El concepto central es el de una decisión deliberada entre alternativas, encaminada a la realización de un propósito, dirigida por la maximización de utilidad y apoyada en una interpretación de la situación (Habermas, 1987 [1981]: 122). Los sujetos interpretan el contexto en el cual se hayan inmersos, elaborando puntos de vista, desarrollando *intenciones*, persiguiendo el propio éxito en relación con los demás, y comportándose cooperativamente o conflictivamente en la medida en que ello encaja en sus cálculos. Esta dimensión es racional en cuanto se puede someter a enjuiciamiento por parte de terceros conforme a dos posibles criterios: el criterio de verdad y

---

camente en la experiencia del bienestar, sino en la consecución del bienestar de aquellos que

el criterio de eficacia. Los sujetos, pueden hacer afirmaciones *verdaderas* o *falsas*, y pueden tener éxito o fracasar, es decir, *alcanzar* o *errar* el efecto que se proponen conseguir en el mundo (Habermas, 1987 [1981]: 125-127).

En la definición de esta dimensión si bien nos apoyamos en Habermas (1987 [1981]), hacemos una lectura de su tipo de acción teleológica (y estratégica), un poco distinta: es difícil separar el aspecto teleológico del estratégico de la interacción social. Habermas usa como criterio para diferenciar dichos aspectos, y convertirlos en tipos de acción, si en los cálculos hacemos intervenir la expectativa de otros sujetos o no. Sin embargo, desde una perspectiva que defiende la discursividad de lo social, es difícil concebir una situación en la que la otredad no esté presente, y menos aún la elaboración de expectativas. La diferencia, en todo caso está en el tipo de auditorio que se tiene en cuenta en la elaboración de fines y formas de logro. Más allá de si hablamos de tipos de acción o de dimensiones analíticas, consideramos que todo curso de acción siempre se dirige a alguien, aunque sea a uno mismo (entendiéndolo como sí mismo y por lo tanto cómo vínculo permanente de lo social). En este sentido no habría un monólogo deliberativo teleológico. Siempre se tienen en cuenta, de un modo u otro a los demás. Así mismo, es evidente que cuando *los demás* no se reducen a ser sólo una objetivación pasada (en uno mismo, en los fines, en los medios, en los resultados...), sino que al mismo tiempo son sujetos con lo que chocamos pragmáticamente, la estrategia se torna un elemento mucho más visible. Sin embargo, si adoptamos una noción de sujeto fragmentaria, podemos hacer que modifique sus fines dirigiéndonos a una parte de su subjetividad y oponiéndola con otra parte de la subjetividad, creando, en definitiva, conflictos de subjetividad. Así mismo, no sería descabellado pensar que es necesario también una cierta estrategia para lograr definir los propios fines y sus logros. Más, si pensamos, como dice Elster (1995 [1979]) que los fines y medios que elaboramos en nuestras interacciones no están dados de una vez para siempre, están sometidos retroactivamente al propio curso de la interacción. Miramos al futuro en su elaboración, deliberando con nosotros mismos y en relación con los demás sobre cuál es la alternativa mejor, en tanto analizamos todos los futuros posibles. En este sentido, la dimensión teleológico-estratégica de la interacción se refiere a un futuro intencional, nuestros fines están orientados al futuro, para el cual movilizamos nuestro presente, y mediante el cual interpretamos nuestro presente en términos del logro de esas intenciones.

---

constituyen nuestro objeto de amor" (Izquierdo, 1998b: 271).

## **Intencionalidad e intereses de clase**

Si entendemos que la subjetividad se elabora de una forma discursiva y fragmentaria, la noción de "intereses de clase" requiere ser revisada. Como decíamos más arriba, el momento innovador ante la dinámica cotidiana pasa, más que por el yo, por el nosotros. Si aceptamos que nos vamos produciendo como sujetos en las relaciones que establecemos con los demás es razonable pensar que también a través de las relaciones con los demás nos innovamos, planteando alternativas a nuestra manera de vivir, sean estas conservadoras o transformadoras. Pues bien, la construcción de los intereses pasa también por el momento "nosotros". Según como construyamos ese "nosotros" podremos establecer distintos intereses. En el caso de los de clase se refieren a nuestra participación en las relaciones de producción. La elaboración colectiva de los intereses en términos de un "nosotros clase" implica priorizar, dado que los intereses sometidos a elaboración como "nosotros clase" se refieren únicamente a las relaciones de producción mientras que no son los únicos que manejamos en nuestra vida como sujetos individuales. La prioridad de las luchas de clase para transformar las relaciones de producción, para mejorar salarios y horarios sobre la lucha por abolir la dictadura heterosexual, por poner un ejemplo, resulta de esa elaboración colectiva. El implícito de esta argumentación es que la elaboración de los intereses es un proceso reflexivo. Si no hablaríamos de deseos, de preferencias no pensadas. Evidentemente éstas influyen sobre nuestros deseos.

Las prioridades, las estrategias, los objetivos, se muestran abiertos, aunque su elaboración está situada en las relaciones de producción en las que participamos y, en general, en el conjunto de relaciones sociales de las que formamos parte. Que la "clase obrera" tenga un interés "objetivo" en el socialismo, no deja de ser un producto elaborado en un contexto histórico por unos determinados "nosotros" que se ha ido constituyendo históricamente hasta hoy en día. Podría ser, como históricamente fue, una transformación socialista libertaria, socialista feminista libertaria, que persiguiera no sólo la supresión de las relaciones de producción capitalista y las clases que ellas generan, sino también las patriarcales. Todos esos intereses se elaboran en las interacciones sociales, que nosotros estamos analizando desde el punto de vista de las relaciones de producción capitalista patriarcales. Y esa elaboración no es un dato para siempre. Necesita de la constante reelaboración en las relaciones que sostenemos. Evidentemente este planteamiento tiene consecuencias. Ya no hablamos de falsa conciencia, y por lo tanto de falsos intereses. En este sentido,

"(...) El individuo se encuentra ante una serie de elecciones, y unas de ellas puede ser la de hacerse obrero y otra la de decidir cooperar con otros obreros. Pero tiene posibilidades de elección, y hemos de analizar toda esa estructura de posibilidades como dadas a individuos, no a obreros. Porque es verdad que hay situaciones en las que pueden decidir hacerse obreros y cooperar con los capitalistas en contra de otros obreros y la optimidad de esta estrategia puede ser incomprensible si truncamos el juego de elecciones viendo a los individuos como obreros prefabricados. Es posible que blancos y negros no cooperen como obreros porque para los capitalistas es lógico dividir y vencer, pero además no colaboran porque son blancos y negros, no sólo obreros." (Przeworski, 1988[1985]:116)

Así mismo, no siempre tienen que sostenerse los mismos intereses a lo largo de nuestra vida. Hablaríamos de momentos de cambio, de ruptura de esos "nosotros". Más que hablar de tomar conciencia de los "verdaderos" intereses, se trata de elaborar intereses que apelando a la supresión de la explotación, a la justicia, el menor sufrimiento, a la felicidad permiten acercarse a esos ideales. Un proceder que es idéntico al que inspira la elaboración de intereses de los propios capitalistas que implica apelar a principios éticos, políticos y morales. En este sentido tiene tanto de utópico una transformación social igualitaria y libertaria como la capitalista, con la diferencia que, quienes ahora están dirigiendo el mundo hacia una utopía son precisamente los "revolucionarios capitalistas". La elaboración de los intereses, así sea a través de organizaciones colectivas o cuando estamos en casa, o en el puesto de trabajo, implica siempre operaciones políticas que se conectan con nuestros deseos que conocemos y que desconocemos. Y esto porque somos seres morales y éticos que nos producimos en las relaciones con los demás. En este sentido negar la elaboración abierta de intereses, desde las relaciones de producción que nos constriñen pero que podemos trascender, no deja de ser fruto de la elaboración de los intereses de algún "ellos".

## **Racionalidad difusa, preferencias adaptativas y contraadaptativas**

De todo lo dicho parecería que la dimensión teleológico-estratégica implica una racionalidad perfecta, sin embargo en su misma formulación aparecen las primeras fracturas que delatan algunos de los límites de la racionalidad. ¿Qué ocurre cuando no logramos decidir nuestros propósitos, cuando no logramos escoger entre alternativas, cuando somos conscientes de nuestra propia irracionalidad, en definitiva, cuando no disponemos de razones que orienten nuestras interacciones? Aún dispo-

nemos de algunos procesos para lograr afrontar situaciones como la incertidumbre, la indiferencia, la indeterminación, la inconmensurabilidad de las decisiones con cierta racionalidad teleológico-estratégica. Pero que al mismo tiempo, nos muestran los límites de la misma, la imposibilidad de someter todo curso de acción exclusivamente a la racionalidad, y mucho menos a una sola dimensión de la misma. El sorteo nos permite tomar una decisión entre alternativas indistinguibles; el azar, interpretar el futuro, cambiarse de dedo el anillo, hacer memoria, cualquier motivo auxiliar (como cuando decimos "cuando sean las tres en punto ya no espero más y me voy", o atribuir previamente a la situación de incertidumbre pesos diferentes a cada alternativa para facilitar la elección cuando se presente la ocasión). Se trata de formas para afrontar la incertidumbre, apelando a algún tipo de racionalidad teleológica-estratégica (Elster, 1999 [1989], 1997 [1989] ; Vygotski 1991b [1982b]; Bredemeier, 1988 [1978]).

Así mismo, podríamos hablar de una racionalidad intencional difusa o pre-reflexiva. Apoyándonos en Butler (1990 [1987]) estaríamos hablando de una racionalidad a la que empleamos después de las elecciones que llevamos a cabo. Butler, al analizar la noción de género, plantea que una elección pre-reflexiva, es un acto tácito y espontáneo. No siendo totalmente consciente, aunque no obstante es accesible a la conciencia, es el tipo de elección que hacemos y que únicamente nos damos cuenta de haberla hecho más adelante. No es posible adoptar un género por la decisión de un momento, sino que se trata de un proyecto sutil y estratégico, laborioso, y en su mayor parte encubierto. Llegar a ser género es un proceso impulsivo de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinada manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género, es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno (Butler, 1990 [1987]: 198).

Sin embargo, la racionalidad teleológica-estratégica se puede diluir completamente, en el decurso de la interacción cuando lo que nos proponemos no lo logramos. El proceso clásico que pone en evidencia la fragilidad de esta dimensión de la racionalidad es, lo que Elster (1988 [1983]) ha denominado, procesos de *formación de preferencias adaptativas*. Entendiendo la racionalidad teleológico-estratégica como procesal, plantea que las intenciones pueden quedar modificadas, según como

se resuelva la propia interacción, de tal modo que cuando no se logra lo que uno se propone, de forma no intencional uno se replantea<sup>6</sup> las propias intenciones originales y las adapta a la situación lograda. De este modo podemos interpretar que la dimensión teleológico-estratégica de la interacción social como un proceso de la interacción que es susceptible de cambios, que no es cerrada de forma definitiva para cada curso de acción, sino que es maleable y hasta cierto punto precaria. Pero cambios y cierres precarios que se pueden llevar a cabo de forma teleológica-estratégica, pero, aquí es lo que nos interesa de forma no intencional. Consiste en desear o tener por preferencia aquello que se está haciendo, reelaborando las preferencias en la medida de los logros. Esto implica que si inicialmente tenía una determinada preferencia, al no lograrlo, planteamos otra preferencia, justificando que la anterior en realidad era peor o no nos interesaba. Un buen ejemplo es el cuento de *la zorra y las uvas verdes*<sup>7</sup>. El rechazo de una alternativa no se basa en la experiencia de la misma, sino sobre una suposición. Las uvas verdes pueden hacer que las personas se contenten con lo poco que pueden obtener. Sin duda, esto beneficiará con frecuencia a otras personas, que pueden sobrellevar más fácilmente la explotación y la opresión. Pero esto no debe hacer que se suponga que la resignación es, por lo general, inducida por aquellos que se benefician de la misma, puesto que se trata, básicamente de un subproducto (procesos que no se pueden lograr intencionalmente).

Las preferencias adaptativas hacen que mi alternativa preferida en el conjunto viable también sea mi opción preferida dentro del conjunto más amplio de alternativas concebibles. Esto quiere decir que no establecemos previamente las preferencias como la causa, el criterio deliberado, mediante el cual construimos el conjunto viable de alternativas (con la finalidad de excluir algunas), sino que las preferencias son el efecto de ese conjunto viable. La noción de adaptación, del concepto *preferencias adaptativas*, es ambigua, puesto que se puede interpretar de una forma causal como intencional. Las uvas verdes son un proceso causal de adaptación, que tiene lugar “a espaldas” de la persona afectada. Las preferencias adaptativas es un

---

<sup>6</sup> Esta forma de replanteamiento de intenciones es distinto a la revisión de las mismas de forma racional. Básicamente nos referimos a lo que Elster, 1988[1983] denomina *planificación del carácter*, que consiste en la conformación intencional de los deseos de tal modo que cuando no logramos algo, intencionalmente valoramos la situación, nuestras posibilidades y adecuamos nuestras intenciones a nuestras limitaciones.

<sup>7</sup> Hablamos de *verdes* y no de *amargas*. Como nos recuerda Izquierdo (2001a) en nuestro entorno la fábula habla de *uvas verdes*, pero el texto de Elster habla de uvas amargas que es como se conoce dicha fábula en su entorno. La edición del libro en la versión castellana a optado por una traducción literal.

proceso que no implica deliberación sobre el modelado de los propios deseos ajustándolos a las propias posibilidades. Así mismo, la *vía uvas verdes* implica degradar las opciones inaccesibles, a diferencia de aquellos procesos intencionales que se centran en los aspectos positivos de las opciones accesibles. En el caso de las uvas verdes el hecho de centrarse en degradar aquello que no se puede lograr es un autoenvenenamiento moral, que implica envidia. Así mismo, comporta una visión de la libertad que no es otra cosa que la resignación ciega del individuo. Las preferencias adaptativas implican un cambio retroactivo de los pesos en los atributos de las opciones. Una vez hecha la elección, o aceptada, los intereses que ésta satisface asumen una importancia más que proporcional.

Otro proceso que delata la fragilidad de la racionalidad intencional, siguiendo siempre a Elster es el de la *formación de preferencias contraadaptativas*. Se trata del fenómeno opuesto al de las uvas verdes y que es el de “dulce es el fruto prohibido”. Es decir se trata de desear o tener por preferencia siempre aquello que en ese momento no se tiene o no se hace. Uno desea simplemente aquello que no tiene en ese momento, por el hecho de que no lo tiene o hace. Es como desear lo prohibido sólo porque es prohibido. Se trata de un mecanismo que pone en evidencia que la frustración puede ser parte de la felicidad y, en este sentido, el objeto de la planificación de preferencia. En efecto se pueden señalar como beneficios colaterales de este tipo de preferencia como son los efectos creados por un objetivo que nunca es el que se alcanza. Por medio del desasosiego, el desvelo y la impaciencia que ello provoca se puede adquirir riqueza, experiencia e incluso sabiduría. Por ejemplo: *cuando tengo un empleo prefiero cobrar el paro, pero cuando cobro el paro prefiero tener un empleo*. Mis deseos están determinados por el conjunto viable, como en la formación de las preferencias adaptativas pero de modo opuestos. Otro proceso es el de *racionalización de la esperanza*. En este caso la preferencia es modelada a partir de la percepción, más que a partir de la valoración de la situación. A veces es muy difícil diferenciarlas porque se solapan. También se la puede denominar percepción adaptativa. Por ejemplo: *si no consigo el ascenso que anhelo, puedo aflojar la tensión diciendo que mis superiores temen mi propia capacidad (error de percepción de la situación), o que el puesto de trabajo anhelado de todos modos no merecía la pena (error en la formación de preferencias o preferencia adaptativa –uvas verdes).*

## ***La dimensión normativa de la coordinación de la interacción y sus límites***

En cuanto a la dimensión normativa de la interacción nos referimos a aquel aspecto de la coordinación racional de los cursos de acción dónde los participantes de un grupo social orientan su acción por valores comunes, es decir, está reglada por normas (Habermas, 1987 [1981]). El sujeto observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. Todos los participantes de un grupo para los que rige una determinada norma tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas. El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene el sentido de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar un determinado comportamiento. En este contexto lo relevante es el contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas. Y todos los sujetos para quienes rigen las correspondientes normas (por quienes éstas son aceptadas como válidas y previamente interiorizadas mediante las cuales se interpretan las propias necesidades) pertenecen a ese mismo contexto. Esta dimensión es racional en cuanto se puede someter a enjuiciamiento por parte de un tercero conforme a dos posibles criterios: en una dirección se plantea la cuestión de si los motivos y las acciones de un sujeto concuerdan con, o se desvían de, las normas vigentes. Aquí se enjuician las acciones desde la perspectiva de si concuerdan con el orden normativo vigente o se desvían de él, es decir, de si son correctas o no los son en relación con un contexto normativo considerado legítimo. En la otra dirección se plantea la cuestión de si las normas vigentes encarnan los valores que en relación con un determinado problema expresan intereses susceptibles de universalización de los afectados mereciendo con ello el asentimiento de sus destinatarios. Aquí se enjuician las normas desde la perspectiva de si están justificadas o no, de si merecen o no merecen ser reconocidas como legítimas (Habermas, 1987 [1981]: 127-130).

Dado que entendemos la racionalidad ajustada a normas también desde una óptica procesal, esto implica tomar las propias normas desde un punto de vista de la interacción. Como ya nos apunta Habermas, entendemos que la racionalidad ajusta-

da a normas implica todo un *trabajo* por parte de los sujetos en sus cursos de acción. Con ello queremos decir que el sujeto usa sus recursos interpretativos para entender el carácter de las circunstancias en las que se encuentra y que, como parte de este proceso, determina qué posibles alternativas se evaluarán con relación al orden normativo de los acontecimientos en que se halla envuelto (Heritage, 1990 [1987])<sup>8</sup>. En este sentido, nos alejaríamos de una concepción de la racionalidad normativa que interviene en la coordinación de los cursos de acción según la cual los sujetos sólo acatan un determinado orden normativo escogiendo entre alternativas mediante un proceso de administración de premios y castigos, ignorando el razonamiento que llevan a cabo en situación de interacción. Estaríamos ante lo que Garfinkel denominó, "el idiota que juzga", donde,

"el uso que hacen las personas del conocimiento de sentido común de las estructuras sociales a lo largo de la 'sucesión' temporal de situaciones concreta se trata como un epifenómeno". (Garfinkel, 1967: 68)

El problema central, apoyándonos en las propuestas de Garfinkel (1967), es que toda situación de acción difiera, en mayor o menor medida, de cualquier otra, y que en principio el mundo social consiste en número indefinidamente amplio de situaciones de acción diferenciables. No existen prescripciones normativas para cada situación de acción; si existieran, cada prescripción quedaría fuera de uso después de una sola aplicación. Tal resultado, si fuera concebible, socavaría el mismo concepto de norma de conducta, y haría inimaginable que pudieran compartirse tales reglas. Así, las situaciones concretas no nos salen al paso ya diferenciadas unas de otras y etiquetadas como casos de una regla general cuya aplicación es lo que está en cuestión; ni la misma regla puede adelantarse a exigir sus propios casos. (Heritage, 1990 [1987]).

Como hemos señalado en el Capítulo 2, Garfinkel (1967) considera que las expectativas normativas de los actores no se han de tratar como reguladoras o determinantes de las acciones que pueden reconocerse con independencia de las nor-

---

<sup>8</sup> En este punto nos alejamos nuevamente de la tipología de Habermas, al considerar la dimensión normativa desde una óptica fundada en los supuestos de la etnometodología, y en particular de Garfinkel. Habermas, toma las consideraciones de este autor para caracterizar lo que denomina acción comunicativa. Desde nuestro punto de vista, es tan útil en un caso como en el otro, dado que defendemos una concepción de la interacción cuyo eje de fondo es discursivo, como venimos sosteniendo. Y lo que aquí estamos viendo, recordamos, es nuestra particular lectura de la dimensión racional de la misma en la interacción social, para dotarnos de los instrumentos necesarios para abordar la interacción en términos de clase social.

mas, sino como elementos que desempeñan un papel constitutivo en el proceso mediante el cual los actores reconocen en qué consiste una acción. Así, las sucesiones temporales de acciones se captan y describen como mutuamente relacionadas por referencia, sobre todo, a conjuntos de expectativas normativas. Dentro del propio suceso, las acciones integrantes serán producidas por participantes que inevitablemente captarán, siquiera tácitamente, los momentos contextuales específicos en los que deben actuar, y de qué forma satisfarán o defraudarán las expectativas constitutivas vinculadas a esos momentos las diversas alternativas de acción posibles. Tenemos pues un sujeto entendido como razonador mundano. Así, las normas que permiten reconocer las situaciones o contextos y las acciones que las componen no se entienden como un patrón rígido, sino como recursos elásticos y revisables que se ajustan y alteran mientras se aplican a contextos concretos. En este sentido, el carácter específico de las acciones ordinarias se capta mediante un "trabajo de acomodación", o encaje, reconociéndose siempre "de nuevo por vez primera". Como dice Butler, con relación al cuerpo sexuado,

"El cuerpo como situación tiene al menos un significado doble. Como locus de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ya ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, el cuerpo es un locus del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que han informado al estilo corpóreo. El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y 'existir' el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo la égida de los constreñimientos sociales, la reinterpretación de esas normas mediante la proliferación y variación de estilos corporales se convierte en una forma muy concreta y accesible de politizar la vida personal." (Butler, 1990 [1987]: 200-201)

Las convenciones normativas han de entenderse fundamentalmente como recursos para establecer y mantener la inteligibilidad de un campo de acción (Garfinkel, 1967). Además, las convenciones normativas pueden, en caso de ruptura, constituir recursos para transformar situaciones de acción, redefiniendo las subjetividades sociales en juego.

## **La emotividad como fractura de la racionalidad**

Nos acogemos a una interpretación de la racionalidad normativa que se aleja de aquellas concepciones que sostienen la imposibilidad para los sujetos de actuar

de forma calculadora con respecto a las normas que han interiorizado. Sin embargo, es precisamente en este punto donde podemos indicar algunos de los límites de la racionalidad reglada por normas. La fractura de la racionalidad de las normas viene básicamente de los sentimientos de embarazo, ansiedad, culpa y vergüenza que experimenta un sujeto ante la perspectiva de violar las normas o por lo menos ante la perspectiva de que se le sorprenda violándolas (o de gratificación o de evasión de la ansiedad si es cumplida) en tanto nuestras acciones, desde el punto de vista normativo, están sostenidas a la aprobación y desaprobación de terceros, con los cuales se comparten las normas, evaluación que implica una fuerte emotividad (Elster, 1997 [1989])<sup>9</sup>. Desde el punto de vista de la emotividad, una norma es la propensión a sentir vergüenza y a preservar sanciones aplicadas por los demás al pensamiento de comportarse de cierta manera prohibida. Esta propensión se convierte en norma social en la medida en que es compartida con otras personas. El carácter social de la

---

<sup>9</sup> Para elaborar la fractura de la racionalidad de las normas nos apoyamos en una particular interpretación que hacemos de Elster 1997, [1989] sobre sus consideraciones sobre la acción orientada por normas. Este autor considera que las acciones orientadas por normas no son racionales. Elster se opone a considerar que la acción orientada por normas es una forma de conducta racional. Considera que la racionalidad está marcada por la búsqueda de futuras recompensas, por metas, una racionalidad instrumental. La acción racional está orientada hacia resultados. La racionalidad dice: 'si deseas obtener Y, haz X'. En cambio las normas sociales las define por el rasgo de que *no están orientadas hacia resultados*. Las normas sociales más simples son del tipo: 'Haz X' o 'No hagas X'. Normas más complejas dicen: 'Si haces Y, luego haz X' o 'Si otros hacen Y, luego haz tú X'. Normas aún más complejas podrían decir: 'Haz X si fuera bueno que todos hicieran X'. (Elster, 1997 [1989]:120) La racionalidad para Elster 1997 [1989] es esencialmente condicional, está orientada hacia el futuro. Sus imperativos son hipotéticos, es decir, condicionales sobre los futuros resultados que uno desea alcanzar. Los imperativos expresados en las normas sociales o bien son incondicionales o, si son condicionales, no están orientados al futuro. En este último caso, las normas pueden hacer que la acción dependa de sucesos pasados o (más raramente) de hipotéticos resultados. Los actores racionales siguen el principio de dar al olvido lo pasado, de disimular sus pérdidas y de ignorar los costos de las adversidades. En la operación de las normas sociales, en cambio el pasado cumple un papel esencial (por ejemplo, el hombre inexorable que persigue una venganza o al dirigente sindical obrero que prefiere luchar y perder antes que no luchar). El problema del enfoque de Elster, desde nuestro punto de vista, es que maneja una concepción de las normas sociales, que las asemeja más a un producto constituido con el cual lidiamos, más que como un proceso constante de interpretación y por tanto de despliegue de racionalidad, con los límites indicados, para su aplicación. Entiende las normas sociales de forma ajena a la interacción social, las toma en sí mismas. Desde nuestro punto de vista, Elster, sigue compartiendo el dogma de las normas sociales como patrones rígidos, los cuales hemos interiorizado y ante los cuales no hay cabida para un parcial manejo racional (lo que podría implicar entender que la reflexividad sobre las normas sociales está reservada sólo para algunos: ¿quizás los profesionales de la reflexividad?). Sin embargo, podemos interpretar el planteamiento de Elster, en un sentido distinto. Nos permite poner en evidencia lo que hay de irreflexivo y emotivo en la dimensión normativa de la interacción; señalando la fractura de ese tipo de racionalidad. Ante esta concepción, de todos modos introduce un matiz: también es cierto que pueden ofrecer margen para la manipulación, la destreza y la elección. Sin embargo, insiste en mantener la racionalidad, para lo intencional, y las normas sociales como algo básicamente irreflexivo (Elster; 1997 [1989]).

norma se manifiesta también en la existencia de normas de orden superior que nos mandan a castigar a quienes violan las normas de primer orden. Las normas sociales hacen presa del *espíritu*, nos dice Elster, debido a las fuertes emociones que las violaciones de las normas pueden desencadenar. Elster cree que el aspecto emotivo de las normas es un rasgo más importante que los aspectos cognitivos. En este sentido pone en evidencia los límites de la transparencia normativa (Heritage, 1990 [1987]).

Garfinkel aboga por entender que las convenciones normativas aplicables a una situación de acción son cognosciblemente accesibles a todos los implicados, y que por consiguiente el desviado es por lo general alguien que “debía habérselo pensado mejor” o que “podía haber actuado de otra manera”. Sin embargo, ni siempre son igualmente cognoscibles, ni su valoración puede quedar desligada de la emotividad que implican las normas, ni siempre uno puede actuar de otra manera, dadas ciertas emociones. La coordinación de expectativas que implican las normas se apoya también sobre las intensas emociones negativas o positivas que desencadenan la violación o el respeto de las normas tanto para quien afronta la norma como para la otra gente. La operación de las normas es pues también ciega, compulsiva, mecánica, irreflexiva y hasta inconsciente (Elster, 1997 [1989]). Este mismo límite con el que topa la racionalidad de la coordinación normativa lo tiene la racionalidad dramática, que vendría a configurar el tercer tipo de acción que plantea Habermas.

## ***La dimensión dramática de la coordinación de la interacción y sus límites***

Por dimensión dramática de la coordinación de la interacción, entendemos, apoyándonos en Habermas, al aspecto de la interacción donde los unos constituyen para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena, en sus cursos de acción.<sup>10</sup> El sujeto suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al desvelar más o menos su propia subjetividad. El sujeto

---

<sup>10</sup> Si bien podría recordarnos a algunos elementos planteados por Bajtin, por ejemplo la noción de auditorio, éste le da un sentido que no se reduce sólo al aspecto racional de la interacción, cosa que en cambio hace Habermas. En este sentido, la proposición de Habermas nos es útil para perfilar, precisamente, el aspecto racional de esa noción.

expresa una vivencia subjetiva. Todo sujeto puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, deseos, etc., a la que sólo él tiene un acceso privilegiado (Habermas, 1987 [1981]).<sup>11</sup> En la acción dramática los implicados/as aprovechan esta circunstancia y gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto central es el de *autoescenificación* y significa no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores. Un actor tiene deseos o sentimientos en el sentido de que es dueño de manifestar esas vivencias ante un público de modo que este público atribuya al agente como algo subjetivo esos deseos y sentimientos manifestados, cuando se fía de sus emisiones expresivas o manifestaciones expresivas.

El sujeto es entendido como aquel actor que es capaz de expresión de deseos y sentimientos. Así mismo, también se le reconocen elementos como las opiniones y las intenciones. De las opiniones e intenciones sólo cobramos conciencia como de algo subjetivo cuando no les corresponde ningún estado de cosas existente o ningún estado de cosas traído a la existencia (Habermas, 1987 [1981]: 131-136). Sólo se trata de una “simple” opinión en cuanto resulta que el correspondiente enunciado no es verdadero. Sólo se trata de “buenas” intenciones, es decir, de intenciones ineficaces, en cuanto resulta que o no se emprendió o fracasó la correspondiente acción. Los deseos y sentimientos se expresan, en el plano lingüístico, en la interpretación de las necesidades, es decir, en valoraciones, para las cuales contamos con expresiones evaluativas. El doble contenido descriptivo-perscriptivo de esas expresiones evaluativas con que interpretamos las necesidades explica el sentido de los juicios de valor. Su función es hacer comprensible una toma de partido. Este componente de la justificación es el puente entre la subjetividad de una vivencia y la transparencia intersubjetiva que la vivencia alcanza al ser expresada verazmente y ser imputada sobre esa base a un actor por parte de los espectadores. Al caracterizar, nos dice Habermas, un objeto o una situación como magnífico, peligroso, espantoso, etc., estamos tratando de expresar una toma de partido y al mismo tiempo de justificarla en el sentido de hacerla plausible mediante la apelación a estándares de valor difundidos en nuestra propia cultura. Las expresiones valorativas y los estándares de valor tienen fuerza justificatoria cuando caracterizan una necesidad de forma que los

---

<sup>11</sup> Como veremos más adelante este punto es un tanto discutible, en cuanto el sujeto es inconsciente de una parte de sus acciones.

destinatarios, en el marco de una tradición cultural común, puedan reconocer bajo tales interpretaciones sus propias necesidades. Esto explica por qué en la acción dramática las características de estilo, la expresión estética y en general las cualidades formales llegan a tener tanto peso. En cuanto acción susceptible de enjuiciamiento, y por lo tanto racional, Habermas considera que como a lo que el actor se aplica en presencia de su público es a su propia subjetividad sólo puede haber *una sola* dirección de ajuste. Ante una manera de entenderse a sí mismo, la cuestión que se plantea es la de si el actor expresa en el momento adecuado las vivencias que tiene, si *piensa* lo que *dice*, o simplemente se limita a fingir las vivencias que expresa. (Habermas, 1987 [1981])

## Los subproductos

Sin embargo, como ya hemos apuntado para la dimensión normativa, la emotividad fractura las pretensiones de una racionalidad perfecta. Emotividad, que desde el punto de vista del acceso a la propia subjetividad y a los propios deseos no está ni tan sólo muy clara para el propio sujeto (nos referiremos a ello con detenimiento en el apartado sobre la dimensión argumentativa de la coordinación). Así mismo, en el caso de la dimensión dramática se pone aún más en evidencia dicha fractura, en cuanto hay determinados aspectos de la expresividad, de la forma de autoescenificación que no pueden ser elaborados racionalmente, que sólo pueden surgir cómo, lo que Elster (1988 [1983]) ha denominado, subproductos.

Los *subproductos* son un aspecto de la interacción social que sólo se pueden producir si no interviene ninguna programación intencional o elaboración normativa o autoescenificación controlada. Nunca se pueden generar directamente de manera racional, en cuanto uno intenta producirlos, la tentativa misma impide que tenga lugar el estado que uno se propone generar, el intento está condenado al fracaso. Así, por ejemplo, si queremos dormirnos no podremos si nos proponemos explícitamente hacerlo. Del mismo modo que si queremos olvidar algo no podremos olvidarlo, dado que lo estamos recordando, o hablar negativamente de algo contribuye a su reconocimiento.<sup>12</sup> Así, hasta cierto punto, uno puede proponerse presentarse como *simpáti-*

---

<sup>12</sup> Del mismo modo que un gobierno autoritario se encuentra en el aprieto de que no puede ignorar a los disidentes puesto que aparentaría al mismo tiempo que está admitiendo que los disidentes tienen razón, pero no puede reprimirlos con severidad sin llamar la aten-

co, pues corre el riesgo de acabar siendo considerado como *el que se quiere hacer el simpático*, pero de *simpático* no tiene nada. Esto no implica necesariamente, que el subproducto sea imprevisible. Cuando un resultado de una acción cualquiera es un subproducto, no quiere decir que este resultado no deba haberse anticipado. Puede haber sido previsto y también haber sido muy deseable, y sin embargo ser tan sólo un subproducto de una acción ejecutada con alguna otra finalidad. Esto parecería que se opone a la visión comúnmente aceptada de que si un efecto de una acción es anticipado y deseado, también debe haber sido intencionado. *Uno actuará coherentemente si (1) quiere ser admirado, (2) cree que como resultado de alguna acción realizada en el presente uno habrá de ser admirado, (3) realiza la acción con algún propósito diferente del de inspirar admiración y, en efecto, (4) sabe que es imposible ser admirado por haber realizado acciones con el objeto de inspirar admiración.* (Elster, 1988 [1983]). Es decir hay estados que son subproductos en el sentido de que hay estados que podrían ser producidos únicamente como no pretendidos, como el efecto lateral de nuestra actividad: en cuanto apuntamos directamente a ellos, en cuanto nuestra actividad está directamente motivada por ellos, nuestro proceder llega a ser contraproducente (Zizek, 1992 [1989]: 120).

Esta noción de subproducto nos es especialmente útil en cuanto a los límites de los cursos de acción de unos sujetos que pretenden inducir una acción que es un subproducto en otros sujetos, a través de órdenes. La imposibilidad de inducir ciertos estados a través de una orden, es una cuestión que está estrechamente ligada a cuando intentamos hacerlo con nosotros mismos. La famosa admonición: «¡Sé espontáneo!» es, desde el punto de vista de la coordinación racional de la interacción,

---

ción sobre las ideas de éstos. Es decir, provocando una negación logramos un reconocimiento. Criticando una ideología la reconocemos, la mantenemos. A veces es posible conseguir un estado que es esencialmente un subproducto mediante una acción diseñada para producirlo, siempre que esta acción surja por casualidad o según una cadena causal no estándar. Por ejemplo, yo puedo ordenarle a uno compañero que está muy serio que se divierta, cómo debe reír, etc. entrando hasta los últimos detalles. La consecuencia es que probablemente ese alguien que estaba serio acabe riéndose por lo ridículas e irrisorias que son mis instrucciones, obteniendo así el resultado deseado. O por ejemplo, el cuento del labrador. Como se presumía que los hijos del labrador eran demasiados perezosos para ganarse el sustento trabajando el campo, tal como quería su padre que hicieran, el labrador les contó que bajo tierra, en los campos, había enterrado un tesoro. La ansiedad por enriquecerse rápidamente hizo que removieran hasta tal punto la tierra de labranza, sin conseguir por supuesto el tesoro que buscaban, que al hacerlo las convirtieron en tierras tan fértiles que finalmente se enriquecieron. El enriquecimiento en esta fábula sobreviene como un efecto no estándar de acciones llevadas a cabo con esa finalidad. (Elster 1988 [1983]). O, retomando el ejemplo del gobierno autoritario, afrontar a los disidentes a través de la estrategia de la desaparición de los opositores.

pragmáticamente inconsistente, pero no por ello deja de tener consecuencias y réplica: «¡Imbécil!».

## ***De la 'acción comunicativa' de Habermas a la coordinación argumentativa de la interacción***

La última dimensión de la coordinación racional, la argumentación, la definimos a partir de una relectura de la concepción de acción comunicativa de Habermas. Vamos a empezar por exponer el planteamiento de Habermas, para luego ofrecer nuestra propuesta. Con ella cerraríamos la caracterización de la racionalidad de la interacción así como sus límites. Mediante los instrumentos analíticos obtenidos a través de la definición de la interacción social como interacción discursiva, la subjetividad y la racionalidad de la interacción y sus límites, hemos dibujado una lectura particular de las relaciones de producción capitalista patriarcales y de las clases sociales, para su aplicación al estudio de caso que proponemos en la sección siguiente.

### **La noción de acción comunicativa de Habermas**

Habermas (1987 [1981]) elabora el concepto de acción comunicativa para referirse a la interacción de al menos dos sujetos que entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto central es el de *interpretación*, y se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa un puesto prominente. La acción comunicativa tiene que ver con los actos de habla, los cuales simultáneamente expresan un contenido proposicional, la oferta de una relación interpersonal y una intención inmanente. Habermas sitúa al entendimiento como mecanismo coordinador de la acción. Esto quiere decir que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación con el “mundo” y haciendo uso de la circunstancia de que

que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada.

El concepto de acción comunicativa, nos dice Habermas (1987 [1981]), presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con el mundo se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión. En este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción movilizan expresamente el potencial de racionalidad con el propósito, cooperativamente seguido, de llegar a entenderse. El actor tiene que, según Habermas, plantear explícitamente con su manifestación diversas pretensiones de validez. Recordamos que éstas, que ya vimos en el Capítulo 3, son la pretensión de que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se “menciona”); la pretensión de que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta, es legítimo); la pretensión de que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa. El hablante pretende verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas. Son los propios actores los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad (Habermas, 1987 [1981]: 144).

Todo proceso de entendimiento, nos dice Habermas, tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aproblemático en su conjunto. Sólo la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesto a prueba. Interpretaciones donde ninguno de los implicados tienen un monopolio interpretativo. En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los implicados mismos, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida. Para ambas partes la tarea de interpretación consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que en la versión revisada “su” mundo externo y “mi” mundo externo, sobre el trasfondo de “nuestro” mundo de la vida, queden relativizados en función de “el mundo” y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficiente-

mente. Esto no significa que las interpretaciones tengan que conducir en todo caso e incluso normalmente a una asignación *estable y unívocamente diferenciada*. La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana. Se trata de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente (Habermas 1987 [1981]: 136-146).

Habermas elabora su definición de acción comunicativa a través de una serie de conceptos fundamentales, como *entendimiento, interpretación de la situación, definición de situación, elaboración de sentido, precomprensión, hablantes, enunciados, lenguaje...* que compartimos y que hemos manejado cuando hemos definido la dimensión discursiva de la interacción social, en el capítulo precedente. Así mismo apelando a los distintos tipos de pretensiones de validez que enuncia nos permite precisar que tiene de racional la interacción discursiva, que también ya vimos unos apartados más arriba. Lo cierto es que, no nos ofrece grandes novedades, respecto a lo que hemos dicho en relación con la interacción discursiva. Entonces ¿qué interés tiene tomar en consideración la propuesta de acción comunicativa de Habermas? En la elaboración de dicho concepto Habermas introduce la noción de *mejor argumento*, noción que nos permite introducir precisamente la noción de argumentación como otra dimensión de la racionalidad de la coordinación de los cursos de acción, en su encaje cotidiano. Es decir, nos permite afrontar como intentamos racionalmente encajar nuestros cursos de acción a partir de la elaboración de argumentos que desplegamos en nuestras réplicas a medida que coordinamos nuestros cursos de acción.

Sin embargo, antes de adoptar la noción de *mejor argumento*, es necesario matizar algunas de las cuestiones que nos ha planteado Habermas con su concepto de acción comunicativa. De ese modo, podremos extender dicha noción no sólo a situaciones de simetría entre los interlocutores sino también en situaciones de asimetría, y que son, fundamentales para el caso de las clases sociales. En especial, nos referimos al vínculo que establece Habermas entre el concepto de acción comunicativa, y las nociones discursivas sobre las que se apoya y la *formación de consenso*. Para nosotros este punto es problemático. En primer lugar porque, como hemos visto en el Capítulo 3, la dimensión discursiva es una característica de lo social y no específica de un tipo de acción, que en el caso de Habermas es la acción comunicativa.

Así mismo la noción de discursividad que estamos manejando coincide sólo en algunos aspectos con la noción de acción comunicativa de Habermas. En segundo lugar, no hay que olvidar que nuestro propósito es el de analizar las clases sociales como forma de interacción social. Si pretendemos que algunas de las nociones discursivas que plantea Habermas en su definición de acción comunicativa, en especial el concepto de *mejor argumento* los podemos adaptar a nuestro marco, pero lo hicieramos sin las consideraciones que vienen a continuación, habría que suponer que las relaciones sociales que caracterizan las clases sociales o bien no se pueden analizar a través de una concepción discursiva de lo social o bien que las clases sociales son tipos de interacción social consensual. No compartimos ni lo uno ni lo otro. Sostenemos una concepción conflictiva de las clases sociales. Veamos a continuación de que modo situamos el planteamiento de Habermas en nuestro marco.

## **Consenso y conflicto en la acción comunicativa de Habermas**

La concepción de Habermas de acción comunicativa va encaminada, sobre todo, al análisis de la formación del consenso, racionalmente elaborado. Sin embargo, dicha concepción no deja de tener ciertas ambigüedades. El término *acción comunicativa* (en Habermas, 1987 [1981]) parece que tenga dos sentidos: uno débil y otro fuerte. Como ha puesto en evidencia Fraser (1990 [1987]), en un sentido débil, la expresión de acción comunicativa supone sujetos que coordinan sus acciones mutuas mediante alguna forma de consenso implícito o explícito acerca de normas, valores y fines, consenso que se predica con habla e interpretación. Pero en un sentido fuerte, también se refiere a la coordinación de la acción que ocurre sólo por consenso explícito y reflexivo, mediante el mejor argumento (1990 [1987]: 55). Sin embargo, ésta es una cuestión terminológica cuya solución es relativamente sencilla, y que el propio Habermas ofrece en otras obras<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Esto es especialmente visible si tenemos en cuenta la terminología que el propio Habermas introduce en *Crisis de legitimación del capitalismo* al hablar de acción socialmente integrada, que aglutinaría los dos sentidos de la expresión de acción comunicativa, poniendo él mismo en evidencia la ambigüedad de la expresión en la obra de referencia en la que nos apoyamos, *Teoría de la acción comunicativa*.

Tomamos la noción de acción comunicativa en un sentido débil cuando Habermas subraya que los sujetos coordinan sus interacciones mediante "alguna forma" de consenso, elaborado explícita o implícitamente. Sin embargo, ¿por qué hay que reservar la noción comunicativa de lo social, aunque sea en la formulación de Habermas, para el análisis del logro, sostenimiento y transformación del consenso entre iguales? No deja de ser una pregunta retórica, dado que Habermas no se la plantea en estos términos. Sin embargo podemos, gracias a ella, vislumbrar mejor su reduccionismo, el cual no conviene al nuestro. Quizás la clave está en que, el sentido de la acción comunicativa, fundamentalmente está fijado por la acepción fuerte. Y dado que deposita en dicho sentido el potencial emancipatorio y de transformación social, nos presenta de una manera limitada ese potencial presente en la concepción discursiva de lo social. El inconveniente añadido es que atribuye ese potencial al procedimiento comunicativo en cuanto tal, y no en cuanto una práctica social de una política particular. Desde nuestra perspectiva, esa no es la única forma de ver las cosas.

Otra posibilidad es entender la dimensión discursiva de la interacción, y en especial su aspecto racional, no sólo como el camino para analizar la producción del consenso entre iguales a través de la reflexividad, sino también para analizar la producción del consenso entre desiguales y así como del conflicto entre desiguales y entre iguales y las luchas sociales vinculadas a la misma. Una de las características fundamentales de lo social es su constitución discursiva, y eso incluye tanto las relaciones entre iguales, como entre desiguales, con propósitos consensuales o conflictivos. Veamos con más detalle estos enunciados.

Habermas muestra en su planteamiento un insistente interés en presentar la acción comunicativa en su racionalidad y potencial emancipatorio. Esto le lleva, por un lado, a negar que procesos comunicativos pueden estar también presentes en la dominación y subordinación; y por el otro, a definir la interacción comunicativa como aquella que sólo puede tener lugar entre iguales. Habermas considera que en las relaciones entre desiguales no se despliegan los elementos comunicativos que sostienen la acción comunicativa. Eso tiene por consecuencia considerar que hay contextos de lo social donde no hay interacciones discursivas<sup>14</sup>. Pero ¿eso es sostenible?

---

<sup>14</sup> Sin que por ello niegue la posibilidad de las interacciones lingüísticas.

Desde nuestro punto de vista no. Al vincular la acción comunicativa únicamente al acuerdo entre iguales, aunque sea momentáneo, a través de sólo y exclusivamente razones desarrolladas en la argumentación que rige la acción comunicativa reflexivamente o de forma tácita, pierde de vista su vínculo con el acuerdo entre desiguales y el desacuerdo, aunque sea momentáneo. Desde nuestro punto de vista, no sólo hay que reservar el concepto de proceso comunicativo, para los procesos emancipatorios, sino ampliarlo también a las relaciones de dominación. La acción comunicativa parecería una forma de acción que está más allá de las coyunturas históricas, un proceso que tiene de ante mano una marca preestablecida, más allá del uso y de la intervención de los participantes: la emancipación.

Desde nuestro punto de vista, la dominación puede ser racionalmente consensuada. Puede incluso ser reflexiva. Consideramos que la dominación pasa por el entendimiento, por la negociación racional y el establecimiento de consensos entre desiguales, por la elaboración racional del conflicto y de las luchas sociales. Es evidente que pasa por otras dimensiones, como la violencia, el monopolio de los medios de producción de vida, etc. pero no hay que olvidar las primeras, sobre todo para comprender tanto el sostenimiento de la desigualdad como su transformación, apuntada cuando hemos hablado de lo instituido y sus dispositivos disciplinarios. Racionalidad comunicativa no quiere decir necesariamente justo.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Sin embargo, Habermas (1987 [1981]: 145) subraya la especificidad de la acción comunicativa, al declarar que lingüístico no quiere decir comunicativo. De hecho, nos dice que, si bien la acción comunicativa implica el medio lingüístico, mostrando con ello nuevas ambigüedades, podríamos ver en los anteriores modelos de acción referencias al lenguaje. Así, la acción estratégica, puede formularse de modo que las acciones de los participantes en la interacción, gobernadas a través de cálculos egocéntricos de utilidad y coordinadas mediante intereses, vengan mediadas por actos de habla. En los casos de acción regulada por normas y de acción dramaturgica, incluso hay que suponer la formación de un consenso entre los participantes en la comunicación, consenso que en principio es de naturaleza lingüística. Pero en estos modelos de acción el lenguaje es concebido unilateralmente, al tenerse sólo en cuenta en cada uno de ellos alguno de los aspectos que el lenguaje ofrece. Para Habermas, en la acción teleológica se concibe el lenguaje como un medio más a través del cual los hablantes, que se orientan hacia su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros con el fin de mover al oponente a formarse opiniones o a concebir las intenciones que les convienen para sus propios propósitos. El límite que representa de la acción comunicativa consiste en ser el entendimiento indirecto de aquellos que sólo tienen presente la realización de sus propios fines. Para Habermas, en la acción regulada por normas se concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada acto de entendimiento (noción culturalista). El límite que representa de la acción comunicativa consiste en ser la acción consensual de aquellos que se limitan a actualizar un acuerdo normativo ya existente. Finalmente, nos dice Habermas, en el caso de la acción dramaturgica se concibe el lenguaje como medio en que tiene lugar la autoescenificación; el significado cognitivo de los componentes proposicionales y el significado interpersonal de los componentes ilocucionarios queda difuminado a favor de sus funciones expresi-

Lo que sostenemos es que las razones, los argumentos, también se producen de forma discursiva en las relaciones de dominación, asimétricas, desiguales, entendiendo que éstas son una dimensión del poder. Precisamente, Habermas nos alerta sobre la relación entre razones elaboradas comunicativamente y poder. Nos podría replicar, respecto a lo que venimos diciendo, que no ignora dicha relación, a la cual impone una clara restricción: para que haya entendimiento, elaboración reflexiva del consenso, es necesario el triunfo del mejor argumento sin que haya coacción y coerción de ningún elemento externo o interno a la interacción argumentativa, lo que implica que las relaciones entre los participantes sean relaciones entre iguales. Sin embargo, el problema es precisamente esa restricción que impone y que limita seriamente el alcance de la perspectiva discursiva o, en términos de Habermas, comunicativa, de lo social. Para Habermas buena parte de las categorías de análisis que se desprenden de la noción de comunicación no se pueden aplicar al análisis de las relaciones asimétricas. Nosotros estamos proponiendo, lo contrario, al situarnos en un marco discursivo. En las relaciones asimétricas, hay relaciones *discursivas*, asimétricas y conflictivas en constante renovación; por lo tanto, las mismas no están exentas de una dimensión racional. Resurge aquí la mirada de Bajtin: la interacción discursiva como arena de luchas sociales.

Así pues, no compartimos la conexión de necesidad entre razones comunicativas y consenso. La racionalidad comunicativa no tiene, necesariamente, la característica de generar consenso, entendida como decisión colectiva entre iguales. La potencialidad emancipadora de la acción comunicativa no está en ella misma, en tanto acción racional que usa los mejores argumentos para la toma de decisiones, sino que su fuente de emancipación está fuera de ese procedimiento, y se ubica en los principios éticos y políticos emancipatorios así como organizativos que abogan por esa potencialidad emancipadora. La argumentación, entonces, también implica dominación.

---

vas. El lenguaje es asimilado a formas estilísticas y estéticas de expresión. El límite que representa de la acción comunicativa consiste en la autoescenificación destinada a espectadores. A diferencia de estos casos, para Habermas, en la acción comunicativa se concibe el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte predeterminado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. El entendimiento lingüístico es sólo el mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción. Pero con ese argumento, lo que hace Habermas es profundizar aún más esa tipología de la acción, ahora atribuyendo a cada tipo, tipos específicos de lenguaje.

Lo que para nosotros es una condición de lo social, la interacción discursiva, para Habermas, no deja de ser un tipo de acción más, eso sí, en el cual deposita sus esperanzas emancipadoras. Y precisamente por ello, reduce de forma considerable el alcance del análisis de la desigualdad social, en términos que incluyan la dimensión comunicativa de las relaciones sociales, y su fundamento racional comunicativo.

## **La noción de "mejor argumento"**

De la propuesta de Habermas (1987 [1981]) de la acción comunicativa tomaremos el concepto de *mejor argumento*, teniendo en cuenta las consideraciones anteriores. Habermas lo entiende como la única coacción posible para el curso de acción elaborado comunicativamente. El mejor argumento se produce en condiciones generales de simetría entre los hablantes que participan en la argumentación. Eso excluye toda coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento, con lo cual queda neutralizado todo otro motivo que no sea la búsqueda cooperativa de la verdad. Lo que se pretende es convencer a un auditorio y alcanzar, para la manifestación de que se trate, un asentimiento general. El logro del mejor argumento pasa por un proceso discursivo entre proponentes y oponentes que tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y en ese tematizar quedan exonerados de la pretensión de la acción y de la experiencia adoptando una actitud hipotética y examinan con razones, y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente. La intención es la de cerrar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un acuerdo racionalmente motivado. Esa disputa a través de las razones se realiza a través de la producción de argumentos pertinentes que convenzan en virtud de sus propiedades intrínsecas, de su lógica, con que desempeñar, aceptar o rechazar las pretensiones de validez. Mediante este proceso se logra la negociación cooperativa de definiciones de situación y de los cursos de acción. El mismo Habermas reconoce que se trata de una situación rara y casi ideal.

Con estas precisiones Habermas nos ofrece una importante sugerencia para la definición de las dimensiones de la racionalidad de la coordinación de los cursos de acción. Para Habermas la acción comunicativa, la argumentación, vendría a ser la única forma de coacción (obligar a) y coerción (impedir que). Un poco más adelante indicaremos algunas limitaciones de su formulación, pero ahora nos interesa derivar algunas consecuencias de ese enunciado. Habermas, en este punto liga explícita-

mente racionalidad y formas de coacción. Esto pone en evidencia una cuestión, que hasta el momento no hemos abordado explícitamente. De hecho, en las otras dimensiones de la racionalidad de la interacción, hemos hablando simultáneamente del aspecto coactivo y coercitivo que va implícito en los encajes de los cursos de acción. Por tanto, nos hemos referido al problema de las relaciones de poder que implican los encajes de los cursos de acción. Cuando hablamos de las dimensiones que intervienen en la coordinación de los cursos de acción, y en especial de la racionalidad de dichas dimensiones nos estamos refiriendo a los intentos coactivos de encajar nuestros cursos de acción, pero apelando a alguna forma de racionalidad, coacción y coerción entre desiguales o iguales. Cuando hablamos de intencionalidad, de fines, de estrategias, de normatividad, de dramaturgia, también estamos hablando de los intentos de racionalización de la coacción y coerción que va implícito en todo encaje de los cursos de acción. A través de nuestras intenciones intentamos lograr un encaje en una dirección, apoyándonos en la interpretación que hacemos de la situación, su perfil normativo, y nuestros recursos dramáticos. A veces como proyectos individuales, a veces colectivos, entre desiguales o iguales, intentando, constantemente encajar nuestras acciones. En este sentido, el consenso no dejaría de ser una forma de afrontar la coacción y coerción que todo encaje de acción implica.

Esto quiere decir, que la interacción social es por definición coactiva y coercitiva cuyos efectos son tanto constrictivos como habilitantes. Hablar de la racionalidad de la interacción social, no deja de ser una forma de afrontar las dimensiones de la coacción y coerción que caracterizan nuestras relaciones, y que son especialmente relevantes para el caso de las clases sociales, y que hemos visto cuando hemos hablado de los dispositivos disciplinarios. Con ello queremos decir que el poder, la coacción y la coerción, y los dispositivos disciplinarios, implican la participación activa de los sujetos. El poder, como dice Foucault (1999 [1970]; 1998 [1976]), en tanto capacidad de dirigir las conductas de otros, debe ser analizado como algo móvil, de carácter racional, que funciona y se ejerce a través de una organización reticular. En sus mallas los individuos no sólo circulan sino que están expuestos a sufrirlo y ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. Esto, evidentemente, no quiere decir que el poder esté uniformemente repartido entre los individuos, sino que lo está de forma asimétrica (Varela, 1997).

En estas condiciones, ¿es posible una argumentación que se realice en un habla libre de coacciones internas y externas de cualquier tipo? ¿Es un supuesto

aceptable? Desde nuestro punto de vista es un supuesto mal planteado. Decir que el logro del mejor argumento pasa por un contexto, el de la elaboración de la argumentación libre de coacciones internas y externas, implica pensar que hay determinados ámbitos que pueden quedar desvinculados de las coacciones. Si entendemos la coacción y la coerción de forma amplia, no reducida a una expresión física o económicamente violenta, por poner algunos ejemplos, y pensamos que como seres sociales estamos ligados a la coacción y coerción; si entendemos que, hasta cierto punto, somos fruto de relaciones coactivas y coercitivas, lo cual al mismo tiempo nos habilita para cuestionar esas mismas coacciones y coerciones, parece difícil sostener ese supuesto. Como dijimos anteriormente somos parte de dispositivos disciplinarios, el poder nos produce, pero al mismo tiempo nos dota de las herramientas que podrían socavarlo. Desde nuestro punto de vista, el problema no es tanto si hay o no hay coacción y coerción, sino de qué tipo de coacción y coerción hablamos, y sobre todo, de qué modo se produce, qué fines perseguimos con ella y cómo la controlamos. Así mismo ignora la dimensión emocional de los procesos argumentativos (sobre el asunto volveremos un poco más adelante).

Pero junto con este problema hay otro, de mayor calado. Si diéramos por bueno el supuesto de Habermas, persiste una cuestión de fondo que invalida la viabilidad de lograr el mejor argumento sólo por razones, no siempre se puede lograr el mejor argumento por medio de razones. Cuando se alcanza el reconocimiento conjunto de que un argumento es el mejor da la impresión de que el mejor argumento es un procedimiento viable para alcanzar acuerdos. Ese mejor argumento sería la forma aceptada para imponernos a nosotros mismos determinadas coacciones. Pero cuando el mejor argumento sólo lo es para una mayoría, ¿qué pasa con los disidentes? Ese mejor argumento, logrado, les es impuesto por omisión o acción, pero al fin y al cabo impuesto más allá de las razones. Y este supuesto es fundamental. Si partimos de una concepción de la subjetividad de quienes participan en las interacciones sociales de forma fragmentaria y no totalizadora (y este es precisamente el problema de Habermas<sup>16</sup>), el logro del mejor argumento, es precario y es tomado como tal por la totalidad, dada la pluralidad de subjetividades que entran en juego. El propio

---

<sup>16</sup> Precisamente, como argumenta Young, 1990 [1987], Habermas maneja en su noción de acción comunicativa y dialogismo, diversas unidades: la unidad del sujeto que habla, que se conoce a sí mismo o a sí misma e intenta representar sus sentimientos con fidelidad, la unidad de los sujetos entre sí, que hace posible que sustenten el mismo significado, y la unidad, en el sentido de la adecuación o correspondencia, entre una expresión lingüística y los aspectos de uno o más de los "mundos" a que se refiere. (p. 109).

Habermas nos advertía de que las condiciones para la producción del mejor argumento son ideales: simetría entre los participantes, pero, y eso lo añadimos nosotros, los cuales al mismo tiempo forman una unidad compacta. Unas condiciones ideales mediante las cuales pretende desvincular los procesos de argumentación de las relaciones de desigualdad social, de explotación y dominación y, como veremos más adelante de los procesos emocionales. Como aspiración emancipadora es atractiva, sin embargo, reservar la noción de mejor argumento como un elemento clave para la elaboración cooperativa entre iguales de la resolución de situaciones que se han convertido en problemática es un reduccionismo innecesario. Puede serlo, y su especificidad será precisamente esa, la de estar producida entre iguales, pero también es útil, para el análisis de lo social de un tiempo y un espacio, preguntarse sobre su producción entre desiguales. Negar este punto sería caer en una concepción de la racionalidad y de las razones, desde nuestro punto insostenible: que la razón, en este caso comunicativa, es un equivalente de emancipación. La razón, en sí misma, ejemplificada por el logro del *mejor argumento* es insostenible: es inseparable de la dimensión del poder. El mejor argumento no sólo depende de la práctica argumentativa, sino también de las condiciones de producción del argumento y por lo tanto de su carácter contextual.

Si discrepamos del planteamiento de Habermas sobre la aplicabilidad que nos ofrece de la noción de mejor argumento, ¿por qué le dedicamos tanta atención? Como advertíamos al principio de este punto, se trata de una noción que nos puede ser especialmente útil, para analizar también los procesos de sostenimiento de las relaciones de clases en términos de convicción (recordando que no es sólo por convicción por lo que el sometido acepta someterse, está implicada también la dimensión emocional, es más, como veremos, la dimensión emocional es la condición de la convicción). La convicción interviene en la participación activa de los dominados en su propia dominación. Consideramos que la práctica argumentativa no sólo hay que entenderla en términos de una negociación cooperativa de definiciones de situación entre iguales, sino también entre desiguales. En este caso, el mejor argumento se produce sistemáticamente de forma desigual y en condiciones de opresión y de dominación, donde las capitulaciones y la convicción venidas por el mejor argumento son constantes: un empresario puede lograr, las mejores razones para que sus empleados asuman más horas de trabajo o un ajuste de salario.. La desigualdad social, y en especial la que se deriva de nuestra participación en la división capitalista patriarcal del trabajo se apoya también en la elaboración de las mejores razones en relaciones argumentativas desiguales.

## **Las pretensiones de poder y el mejor argumento**

Así pues, decir que sólo hay mejor argumento cuando hay cooperación entre iguales es renunciar a este concepto para analizar la subordinación y dominación: el mejor argumento puede servir también como forma de coacción que no busque emancipación alguna. Las nociones de argumento, de pretensión de validez, de enjuiciamiento, son útiles para detallar los procesos de sostenimiento de las interacciones clasistas en una de sus dimensiones, la de la convicción, la de generar una verdad. Se trata de una perspectiva que permite entender cómo las verdades de los dominadores, aunque sean verdades de opresión, de explotación de clase, tienen pretensiones de validez para los dominados, su imposición no es mecánica, sino mediante la interacción argumentativa entre desiguales, el proceso implica lograr el mejor argumento, que sin embargo, siempre puede ser replicado nuevamente por los oprimidos.<sup>17</sup>

Insistimos en que la racionalidad está presente en las interacciones sociales entre los desiguales y la interacción discursiva, no sólo puede ser una llave de emancipación sino también de opresión. Se trata de un tipo de interacción cuya dirección ética dependerá de la contingencia histórica en que se dé, de los objetivos de transformación social en las relaciones de producción, de justicia, igualdad y principios libertarios que se planteen. En el fondo de esta cuestión se trata de poner en evidencia que junto a las pretensiones de validez y el logro del mejor argumento, está el problema del poder. Eso quiere decir que junto con las pretensiones de validez se despliegan pretensiones de poder (lo cual se conecta con los dispositivos disciplinarios). Y hablar de pretensiones de poder quiere decir que el poder se pretende y no es necesariamente real.

A través de los argumentos se justifican con razones el poder. A través de los argumentos se ofrecen las razones del poder. A través de los argumentos se pretende tener poder. El poder no se presenta desnudo. Y el mejor argumento es vestir de poder a quien tal vez no lo tenga. Buscamos los mejores argumentos para callar al otro en la búsqueda de su conformidad. Callarlo, callarlos mediante la aniquilación de sus argumentos. Porque el mejor argumento, implica la invalidación de los alternati-

---

<sup>17</sup> Es evidente que con lo que llevamos diciendo nos alejamos considerablemente de la concepción de la dominación elaborado por lo que se ha denominado *la tesis de la ideología dominante* (Abercrombie, Hill, y Turner 1987 [1980]).

vos y por ello es una forma de violencia. Para nosotros, vendría a ser un aspecto de la vertiente de conflicto, subordinación, de dominación de la relación comunicativa, o, en nuestros términos, interacción discursiva. Desde el punto de vista de sus pretensiones de poder, implicaría algún tipo de violencia, o, como diría Bourdieu violencia simbólica. Por tanto, el mejor argumento es un instrumento de lucha en la interacción discursiva. Un ejemplo: el mejor argumento para la valoración de los puestos de trabajo no implica introducir racionalidad en la escala salarial, sino que es un instrumento de luchas contra la discriminación salarial de las mujeres.

Si consideramos que las argumentaciones se basan en razones interrelacionadas con otras razones y con quien las enuncia que se sitúan en un determinado contexto, no hay razones universales, sino razones ligadas a un contexto que las hace válidas. El mejor argumento siempre es contextual, lo que implica tener en cuenta el contexto de enunciación y no sólo la enunciación y quien enuncia. Una razón, podrá ser válida o no según quien la enuncie. Un *quien* que se define por la forma de participar en las interacciones sociales, un *quien* cuya subjetividad entendemos fragmentaria y precaria. Una razón dicha por un obrero o por un empresario cambia radicalmente, como la posibilidad de que sea aceptada. El enjuiciamiento cambia según quien habla. La problematización que da lugar a interacciones argumentativas, implica no tan sólo controversias y conflictos sobre el sentido de un determinado curso de acción, sino también sobre las subjetividades involucradas en los mismos.

Sospechamos que para Habermas esta propuesta formaría parte de una acción estratégica y por lo tanto no comunicativa. Es más, la situación que describimos no correspondería a la elaboración del mejor argumento sino exclusivamente a la coordinación de los cursos de acción apelando a pretensiones de poder, a través, especialmente, de los imperativos. El análisis que hace de los imperativos se nos revelan sumamente sugerentes, aunque, como en el caso del mejor argumento, consideramos que su elaboración también se apoya en una concepción discursiva de lo social, cuestión, que como ya hemos visto, rechazaría de pleno Habermas.

### **Los imperativos y el mejor argumento**

Podemos entender los imperativos como una forma específica de interacción social que pone en evidencia las pretensiones de poder de unos sujetos sobre otros. Los imperativos, dice Habermas (1987 [1981]), consisten en las tentativas de un sujeto H de inducir a otro O a que ejecute una determinada acción. La pretensión de

poder que plantea H será aceptada por O si éste conoce las condiciones bajo las que se puede cumplir el imperativo. El sujeto O entiende el imperativo de H si sabe qué tiene que hacer u omitir para que se produzca lo deseado por H. Así mismo es necesario que se conozcan las razones para esperar que O se sentirá forzado a plegarse a la voluntad de H. O sólo entiende de forma completa la exigencia si sabe por qué H espera poder imponer su voluntad sobre él, por ejemplo, porque puede sancionarle. Así, para cualquier imperativo es necesario que H abrigue una expectativa fundada de imponer su pretensión de poder, y sólo acaecerá si H sabe que su destinatario conoce su potencial de sanción para plegarse a sus pretensiones de poder, a su voluntad (Habermas, 1987 [1981]).

Sin embargo, no se pueden comprender las pretensiones de poder sin tomar en cuenta su estrecha vinculación con las pretensiones de validez. Habermas tiene en cuenta este aspecto, parcialmente, al considerar que los imperativos pueden estar respaldados por un trasfondo normativo. En el caso de un imperativo de voluntad, H sólo cuenta con buenas razones para esperar que O se someta a su arbitrio, si dispone de sanciones con que reconociblemente poder amenazar o atraer O. Mientras H no apele a la validez de las normas, mientras no haga más que emitir un imperativo, mientras no haga otra cosa que manifestar su voluntad, sólo podrá operar sobre los motivos de O empíricamente, amenazándolo con perjuicios, con la violencia o ofreciéndole ventajas. Otra cosa es lo que ocurre con las exigencias respaldadas normativamente, como son los mandatos o las órdenes. En este caso H apela a la validez de las normas al elaborar su imperativo, apela a una pretensión de validez. A quien se resiste a una orden se le señala la normativa vigente, no solamente las penas en que incurrirá en caso de incumplimiento. Y quien ponga en cuestión la validez de las normas que la respaldan habrá de aducir razones (Habermas, 1987 [1981]).

Sin embargo, ese trasfondo normativo de los imperativos, sólo es una posibilidad. Consideramos que los imperativos pueden también estar estrechamente vinculados con la elaboración del mejor argumento. Es más, el caso de los imperativos pone en evidencia la falla entre las pretensiones de poder y la atribución de validez donde el mejor argumento puede ser una forma conjunta de elaborar esa falla entre desiguales, aunque sea de forma transitoria y precaria. Las pretensiones de poder de unos sujetos sobre otros podrán lograrse, no sólo por el conocimiento de posibles sanciones, represiones y ejercicio de la violencia física, ni tan sólo apelando a un respaldo normativo, sino también a la elaboración conjunta del mejor argumento. Incluso el ejercicio de la violencia pretende ser legítimo, no sólo por un respaldo

normativo, sino también por la elaboración del mejor argumento. Y a la vez se puede evitar el uso de la violencia física porque uno mismo sabe que no se es suficientemente fuerte, y si se llegara a usar se pondría en evidencia. Así pues, mediante el respaldo normativo y/o del mejor argumento, los sujetos producen la legitimación mediante la cual salvar la falla, abierta, manifiesta y evidente para todos que produce cualquier pretensión de poder.

Por lo tanto, los mejores argumentos pueden ser la única fuente de coacción entre iguales, pueden ser un camino emancipador, pero también pueden ser una dimensión de la desigualdad. Con ello sostenemos que la desigualdad implica argumentos, los mejores argumentos, para su sostenimiento y también para su transformación. La búsqueda de la verdad, convencer a un auditorio, alcanzar para la manifestación de que se trate un asentimiento general todo ello a través de razones y sólo razones pueden ser pretensiones cooperativas, entre iguales, pero también el fundamento de la participación activa de los desiguales en el sostenimiento de su propia desigualdad. Así pues, por dimensión argumentativa de la interacción social entendemos aquel aspecto de la coordinación de los cursos de acción que es elaborado como el *mejor argumento* a través de razones con pretensiones de validez que al mismo tiempo son pretensiones de poder, que legitiman de forma tácita o explícita las coacciones y coerciones que implican el desarrollo de nuestros cursos de acción.

Sin embargo, esta conclusión es parcial. Como hemos ido advirtiendo afrontar la argumentación en términos de racionalidad, sea en relaciones simétricas o asimétricas, obvia un aspecto fundamental del que depende toda argumentación. Nos referimos al contexto emocional de las mismas.

## ***Argumentos y lo emocional, lo innombrable, lo no dicho, lo olvidado***

Para Maturana (1996) en el origen de las explicaciones, en nuestro caso de los argumentos, hay una base emocional,

“(…) la realidad que vivimos depende del camino explicativo que adoptemos, y que éste a su vez depende del domino emocional en el cual nos encontramos en el momento de explicar” (1996: 74)

No se puede conseguir que se acepte como válido algo que de entrada no se considera ya válido. Cuando no hay acuerdo implícito previo, lo que queda es seducir

al interlocutor para que acepte como válidas las premisas básicas que definen el dominio en el cual nuestro argumento es operacionalmente válido. Esto quiere decir que las emociones determinan el dominio de realidad en cuál vivimos, y por lo tanto el dominio de la racionalidad en la cual generamos nuestros argumentos racionales, entre los cuales está, evidentemente, el mejor argumento.

Con estas consideraciones Maturana (1996) está apelando a una forma de explicación que entiende la objetividad situada entre paréntesis<sup>18</sup>, es decir que depende de la posición de sujeto, el cual utiliza la razón pero se mueve por emociones. Entonces, el paso de un paréntesis de objetividad a otro, no se produce mediante la argumentación racional, sino mediante la seducción. No es por convencimiento, sino por haber sido seducido que se dan por buenos los argumentos. Por tanto, o nos encontramos en la misma posición de sujeto, o tenemos que activar la emoción y no la inteligencia para conseguir consensos, la convicción es un efecto de la seducción.

Junto al contexto emocional hay que tener en cuenta que lo social también contiene lo inabarcable, el significante que ha dejado de tener significado. El inconsciente, aquello que no es problematizable, aquello que no es aprehensible mediante razones, los deseos de primer orden, etc. incluso el vacío, como la única realidad meta social. Como dice Pujal (en prensa), lo no sabido, lo no pensado pero actuado a través de él, lo inconsciente, el silencio. Lo que se escapa del control de los sujetos. El deseo inconsciente vendría a ser la cristalización de la tradición, que sujeta al sujeto, más allá de, o a través de, su discurso, su razón, su pensamiento, o sea más allá de su control y de sus razones y argumentos, a partir de su historia como de su biografía, a través de nuestras interacciones sociales cotidianas. Deseos que no son esen-

---

<sup>18</sup> Maturana plantea que hay dos caminos explicativos fundamentales. La "objetividad sin paréntesis" es un camino que se caracteriza por entender la capacidad cognitiva como una propiedad constitutiva, la existencia tiene lugar independientemente de lo que se haga, las cosas se pueden conocer mediante la percepción y la razón. Este camino es sordo a la participación del observador en la constitución de lo que él acepta como observación. La consecuencia fundamental de este camino es que se irresponsabiliza al observador en la medida en que todo descansa en la existencia objetiva de lo explicado. El otro camino, la "objetividad entre paréntesis", parte de entender que el observador se acepta como sistema viviente, las capacidades cognitivas son fenómenos biológicos ya que se alteran cuando su biología se altera, y desaparecen con él en el momento de la muerte. Es incapaz de distinguir en su experiencia entre lo que en la vida cotidiana se denomina percepción e ilusión. Términos como "error" y "mentira" lo indican, señalando nuestras limitaciones en el percibir, y el hecho de que estamos sujetos a manipulaciones por los demás. Las consecuencias de este camino, es que se hace visible. El observador encuentra a sí mismo como la fuente de toda realidad a través de sus operaciones de distinción en la praxis del vivir. Se hace responsable. En el sentido de que resulta operacionalmente responsable de todos los diferentes dominios de realidad o de las explicaciones que él vive en sus explicaciones de la praxis de vivir.

cias, en el sentido de que son anteriores a las relaciones sociales, deseos que son históricos (Pujal, en prensa: 6).

Así, como dice Kristeva (citada por Young, 1990 [1987]: 111), la comunicación no está motivada únicamente por la intención de llegar al consenso, a un entendimiento compartido del mundo, en el sentido que apunta Habermas (1987 [1981]), sino también, y más básicamente todavía, por un deseo de amar y ser amado,

"El problema de Habermas es que en su concepción de la interacción lingüística no hay lugar para el sentimiento que acompaña y motiva cualquier expresión lingüística. Quien habla no sólo dice lo que quiere, sino que lo dice de forma excitada, enfada, de forma ofendida o herida... y no se pueden pensar que esas cualidades emocionales de los contextos de comunicación sean prelingüísticas o no sean lingüísticas. Y sin embargo, reconocer ese aspecto de las expresiones lingüísticas implica admitir la irreductible multiplicidad y ambigüedad del significado." (Young, 1990 [1987]: 112)

Entonces las relaciones de poder se apoyan no sólo en legitimaciones, argumentaciones, intenciones, dramaturgias y normatividades, sino también en deseos no dichos y no sabidos, ligando el deseo y el poder, como poder del deseo y como deseo de poder. Y no sólo no somos tributarios de lo no pensado, de lo no sabido. Somos tributarios también de nuestra amnesia (Jacoby: 1977), del pasado que reina sin discusión porque está olvidado, y lo que se tiende a olvidar es lo conflictivo. Y no hay que olvidar que cualquier intento de recuerdo siempre está sometido a la alternación (Berger y Luckmann: 1988 [1966]). E incluso cuando sabemos, cuando recordamos, hacemos *como si no* (Zizek: 1992 [1989]). Todo ello dota de precariedad la elaboración de cualquier *mejor argumento*. Un absoluto que en realidad es tributario de los contextos cambiantes de la vida social. Límites que discurren en nuestras interacciones. Deseos desconocidos, silencios, olvidos que producimos en nuestras interacciones, que subjetivamos y objetivamos en nuestras relaciones, dándonos forma cotidianamente, a través de sus reiteraciones, repeticiones.

Hemos ido indicando los límites de la propia racionalidad en las interacciones sociales. Límites que atraviesan la racionalidad, y por lo tanto que introducen en ella precariedad. Lo que intencionalmente buscamos desencadena resultados no previstos, inesperados, o cuyo logro puede no ser intencional. Lo que normativamente respetamos es contraproducente respecto a lo que estratégicamente quisiéramos llevar a cabo. Nos escenificamos con mucho cuidado, pero en cualquier momento nuestro sonrojo, nuestras emociones ponen en evidencia la precariedad de nuestras opiniones, de nuestras creencias, y muestra nuestras contradicciones. Argumentamos y razonamos nuestros cursos de acción persiguiendo los mejores argumentos para

convencer, para imponernos legítimamente, para construir un proyecto común, pero al mismo tiempo no logramos razonar todo lo que deseamos, pues desconocemos parte de nuestros deseos, porque sólo podemos razonar sobre lo que podemos nombrar... Y todo ello forma parte, como hemos visto, de nuestra participación en las relaciones de producción capitalista patriarcales. Desde este punto de vista la racionalidad se revela paradójica, y con ella nuestra intencionalidad e subjetividad. Todo apunta a la limitada capacidad de control de nuestras interacciones. Hacemos, pero en nuestro hacer producimos lo impuesto por otro, lo imprevisto, las consecuencias no buscadas aunque previsibles y recurrentes, bajo el signo de nuestras emociones. Entramos en la dimensión causal de nuestras interacciones. Es decir, parte de lo social es efecto de nuestras interacciones desiguales, de explotación y dominación, pero efectos que ni controlamos, y a menudo desconocemos.<sup>19</sup>

A continuación destacamos en un cuadro (Cuadro I.4) los elementos conceptuales más relevantes expuestos en este capítulo.

---

<sup>19</sup> Algunos ejemplos: la negociación de salarios y jornada laboral entre empresarios y trabajadores organizados, podemos interpretarla desde el punto de vista de la racionalidad de la interacción. Por otro lado comporta efectos no buscados, como sostener las relaciones capitalistas de producción. Desde nuestro punto de vista, tienen más que ver con consecuencias no buscadas que con pretendidas funcionalidades ocultas. Podríamos decir que la negociación salarial y de horario es funcional al capitalismo, pues renueva la posición de cada uno en las relaciones capitalistas, no las socava ni las ponen en cuestión. Si bien puede ser cierto ese efecto, lo que es discutible es considerar que su explicación sea funcional. Puede ser un efecto no buscado por las partes, y accidental en las coyunturas. Si tomamos el ejemplo de las luchas contra la discriminación salarial, se pueden interpretar como funcionales al capitalismo. Decir eso es sobredimensionar una lucha cuyo objetivo es la redistribución de la masa salarial, y no la abolición del capitalismo. Que implique mantener a cada uno en una determinada forma de participación, no comporta que sea así siempre.

Otro ejemplo, las luchas del XIX sobre la jornada laboral, ¿se pueden considerar funcionales? Pasar de trabajar 14 horas a 8, habrá dado algún problema en la acumulación de plusvalía, sin olvidar la sangre por la que se ha vertido para conseguir ese objetivo. La cuestión es que las acciones, tienen consecuencias que van mucho más allá de los propósitos de sus agentes. Hay una indeterminación y reiteración, que es seductor explicar como funcional, falaz explicar como intencional, y que nosotros tomamos desde una óptica causal, como efecto no intencional ni fruto racional de la coordinación de los cursos de acción.

<p><b>Cuadro I.4</b></p> <p>Instrumentos analíticos</p>	<p>La racionalidad de las interacciones sociales y sus límites: formas de coordinación y relaciones de producción</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Intencionalidad y estrategias elaboradas por los sujetos de las relaciones de producción capitalista patriarcales:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Definición de situación                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Identificación de los intereses                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- Construcción del futuro y del pasado</li> </ul> </li> <li>- Elaboración de los intereses capitalista patriarcales:                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- Individuales</li> <li>- Familiares</li> <li>- Colectivos formales</li> <li>- Colectivos informales</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>▪ Posibles elecciones a tomar:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Conjunto de alternativas</li> <li>- Indeterminación ante alternativas</li> <li>- Indiferencia ante alternativas</li> <li>- Contradicción de alternativas</li> <li>- Alternativas ambiguas</li> </ul> </li> <li>▪ Definición de medios para el logro de los objetivos</li> <li>▪ Estrategias:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Expectativas sobre otros (mediatos e inmediatos)</li> <li>- Expectativas sobre uno mismo y sus contradicciones</li> </ul> </li> <li>▪ Decisiones tomadas y dilemas</li> <li>▪ Resultados:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Resultados obtenidos</li> <li>- Valoración de los resultados</li> </ul> </li> <li>▪ Preferencias adaptativas y contradaptativas:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Lo inaccesible deviene una opción degradada</li> <li>▪ Elecciones de alternativas que nunca su pueden realizar</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Normatividad. Normas de interacción en las relaciones de producción capitalista patriarcales:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Cursos de acción obligatorios o prohibidos como expectativa generalizada                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Reconocimiento del campo de interacción a través de la aplicación de las normas. Que hay que hacer y que no.</li> </ul> </li> <li>▪ Interpretación de las normas:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Recursos interpretativos</li> <li>- Razonamientos sobre las normas que se aplican</li> <li>- Aprendizaje de la interpretación de las normas</li> <li>- Conocimiento de las normas. Uno no siempre puede actuar o interpretar de otra manera las normas dadas ciertas emociones:                     <ul style="list-style-type: none"> <li>- Transparencia</li> <li>- Opacidad</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Situaciones de aplicación de las normas</li> <li>▪ Violación de las normas:             <ul style="list-style-type: none"> <li>- Sanciones</li> </ul> </li> <li>▪ Dependencia de la aprobación o desaprobación de terceros de nuestras acciones con relación al contexto normativo. Evaluación de las normas compartidas, que implican una gran emotividad:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Emotividad en la interpretación de las normas:                 <table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td>- Ansiedad</td> <td>- Reconocimiento</td> </tr> <tr> <td>- Venganza</td> <td>- Amor</td> </tr> <tr> <td>- Envidia</td> <td>- Orgullo</td> </tr> <tr> <td>- Culpa</td> <td>- Compasión</td> </tr> <tr> <td>- Vergüenza</td> <td>- Solidaridad</td> </tr> <tr> <td>- Seducción</td> <td>- Sosiego</td> </tr> </table> </li> </ul> </li> </ul>	- Ansiedad	- Reconocimiento	- Venganza	- Amor	- Envidia	- Orgullo	- Culpa	- Compasión	- Vergüenza	- Solidaridad	- Seducción	- Sosiego
- Ansiedad	- Reconocimiento											
- Venganza	- Amor											
- Envidia	- Orgullo											
- Culpa	- Compasión											
- Vergüenza	- Solidaridad											
- Seducción	- Sosiego											
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Dramaturgia. Racionalidad de las relaciones de producción desde el supuesto de sinceridad:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Autoescenificación:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Estilo</li> <li>- Expresión estética</li> </ul> </li> <li>▪ Estilización de las propias vivencias</li> <li>▪ Expresiones evaluativas apelado a la autenticidad de uno mismo:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Expresión de sentimientos</li> <li>- Expresión de opiniones</li> <li>- Expresión de toma de partido</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>▪ Imposibilidad de inducir intencionalmente ciertos estados emotivos y de reconocimiento:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Los subproductos</li> </ul> </li> </ul>												
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Argumentación en las relaciones de producción capitalista patriarcales:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ El mejor argumento                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para la emancipación</li> <li>- Para la aniquilación</li> </ul> </li> <li>▪ Cuestiones que se problematizan</li> <li>▪ Contexto del mejor argumento</li> <li>▪ Argumentación de la toma de decisiones y pretensiones de poder:                 <ul style="list-style-type: none"> <li>- Convicción</li> <li>- El mejor argumento como imperativo</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>▪ El contexto de los argumentos:             <table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td>▪ Lo emotivo</td> <td>▪ Lo no dicho</td> </tr> <tr> <td>▪ Lo no problematizable</td> <td>▪ Lo olvidado</td> </tr> <tr> <td>▪ Lo inombrable</td> <td>▪ Sin argumento</td> </tr> </table> </li> </ul>	▪ Lo emotivo	▪ Lo no dicho	▪ Lo no problematizable	▪ Lo olvidado	▪ Lo inombrable	▪ Sin argumento						
▪ Lo emotivo	▪ Lo no dicho											
▪ Lo no problematizable	▪ Lo olvidado											
▪ Lo inombrable	▪ Sin argumento											
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Causalidad de la interacción:             <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Efectos imprevistos deseados</li> <li>▪ Efectos imprevistos no deseados</li> </ul> </li> </ul>												