

Subjetividad e identidades
en las sociedades capitalistas

Reflexión en torno a la psicología política



COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS



Cada libro de Colección Conocimiento es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación doble ciego por especialistas en la materia. Lo invitamos a ver el proceso de dictaminación de este libro transparentado en



www.comunicacion-cientifica.com
[10.52501/cc.010](https://doi.org/10.52501/cc.010)

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico en español e inglés en soporte del libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación, comités y ética editorial, acceso abierto, medición del impacto de la publicación, difusión, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indización internacional.

Subjetividad e identidades
en las sociedades capitalistas

Reflexión en torno a la psicología política

JESÚS MOYA VELA

Moya Vela, Jesús, autor

Subjetividad e identidades en las sociedades capitalistas : Reflexión en torno a la psicología política / Jesús Moya Vela. – Ciudad de México : Comunicación Científica, 2021. – 1 recurso en línea (151 páginas) . – (Colección Conocimiento).

ISBN: 978-607-99090-0-0

1. Psicología política. 2. Materialismo histórico. 3. Interaccionismo simbólico. 4. Subjetividad. I. Título. II. Serie.

LC: JA74.5

Dewey: 320.019

Primera edición en Ediciones Comunicación Científica, 2021

D.R. © 2021,



Diseño de portada: Francisco Zeledón

D.R. Ediciones Comunicación Científica S.A. de C.V., 2020

Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400,

Crédito Constructor, Benito Juárez, 03940, Ciudad de México, México,

Tel. (52) 55 5696-6541 • móvil: (52) 55 4516 2170

infocomunicacioncientifica@gmail.com

www.comunicacion-cientifica.com

ISBN: 978-607-99090-0-0

DOI: 10.52501/cc.010

Este libro es una publicación de acceso abierto con los principios de Creative Commons Attribution 4.0 International License que permite el uso, intercambio, adaptación, distribución y transmisión en cualquier medio o formato, siempre que dé el crédito apropiado al autor, origen y fuente del material gráfico. Si el uso del material gráfico excede el uso permitido por la normativa legal deberá obtener el permiso directamente del titular de los derechos de autor.

Esta publicación contó con el apoyo del Comité Ejecutivo (periodo 2020-2023) del Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas (SPAUAZ).

Contenido

<i>Introducción</i>	13
Capítulo 1. Identidad, acción y comunicación. Hacia una teoría materialista de la diversidad	21
Intersubjetividad y subjetividad. Elementos teóricos para el concepto de identidad	23
La comunicación como acción cooperativa. El acaecer de la identidad.	32
Entornos de interacción: materialismo, identidad y diversidad	35
Capítulo 2. Fetichismo, ideología y subjetividad	51
Totalidad y fetichismo	52
Subjetividad, ideología y fetichismo	59
Subjetividad como emergencia, y emergencia y materialidad como mutuamente determinantes. . .	74
Capitalismo y vida cotidiana	78
Capítulo 3. Naturaleza y subjetividad	93
Idea de la naturaleza.	97
Capitalismo, clase social y naturaleza: la realidad velada	104

Relación trabajo-naturaleza como entorno de interacción simbólica	117
Capítulo 4. Acción y significado. Una antropología naturalista en las ciencias sociales	125
Dualismo en las ciencias sociales	127
Acción, racionalidad y emociones. La obediencia como <i>straight-jacket situation</i> en el modelo experimental de Stanley Milgram	134
Interaccionismo simbólico en el paradigma naturalista y materialista de las ciencias sociales.	138
Nivel de ajuste y nivel de proyecto general de investigación social	138
<i>Conclusiones</i>	143
<i>Referencias</i>	149

*Para Jackeline y Mateo,
a quienes amo demasiado.*

Resumen de la obra

El libro es el resultado de un ejercicio de estudio sobre la obra de Marx y Mead, así como de inquietudes científicas que giran sobre los ejes de lo político y lo psicosocial. En su primer capítulo, desarrolla una propuesta que permite identificar la posibilidad de articular la obra de Marx con el interaccionismo simbólico de Mead, para explicar cómo las subjetividades y las identidades se recrean en las sociedades capitalistas. Hacia el segundo capítulo, la argumentación desarrolla una crítica a los conceptos de ideología, fetichismo y subjetividad, la cual permite plantear cómo las relaciones sociales capitalistas definen diversas formas de vida dentro de las sociedades donde dicho modo de producción está enquistado. El tercer capítulo de la obra hace una redefinición del concepto de clase social desde sus aspectos económicos, que son acompañados por los elementos subjetivos que presentan los dos capítulos anteriores; la relación hombre-naturaleza es fundamental para estos objetivos. Por último, el cuarto capítulo reflexiona sobre el dualismo y el materialismo para proponer una agenda multi- y transdisciplinaria en las ciencias sociales, que tenga impacto en la ciencia política y la psicología política; la referencia a las ciencias naturales es relevante aquí. Lo anterior está conglomerado en una proposición hacia la psicología política, en el sentido de que es posible construir una disciplina que analice los elementos subjetivos en relación con los políticos característicos de las sociedades capitalistas, partiendo de una epistemología materialista, histórica e interaccionista.

Palabras clave: *subjetividad, materialismo histórico, interaccionismo simbólico, psicología política*

Introducción

La psicología política ha resultado ser un ámbito de mucha indeterminación. Es difícil asegurar cuál es su objeto de estudio y qué temas provienen de aquella para demarcarla del resto de la ciencia política y la psicología. El objeto de estudio no es suficiente para precisar los límites de tales disciplinas, pero sin duda es un buen comienzo. ¿Cómo se vincula la psicología con lo político o viceversa? La pregunta aparenta ser bastante elemental, incluso se podría pensar lo mismo de la necesidad de su planteamiento. En realidad, en el pensamiento occidental, esas dos determinaciones de la realidad social —mas no las únicas— jamás han estado del todo separadas. Para algunos representantes estas aparecen en una íntima relación, como el nudo esencial de las explicaciones más complejas sobre la humanidad y sus construcciones sociales.

Debido a lo anterior, el esclarecimiento de las formas emergentes y contingentes de la relación y permeabilidad entre ambas determinaciones es amplia. No obstante, la reflexión muestra: (1) la importancia que tiene y ha tenido en esas áreas el estudio de la política y los factores esenciales para comprender procesos psicosociales; (2) que no hay fenómeno político que no implique poder, dominación y subjetividad, y que en las sociedades capitalistas los tres se encuentran determinados por la explotación; (3) que elementos como la explotación, el Estado, la dominación, la política y lo político se subjetivan; y (4) que la subjetividad política, entendida en un sentido amplio, no ha sido concebida sólo como un epifenómeno, sino que

es una determinación que figura en la historia. Parece entonces que hay suficientes elementos para centrar objetos de estudio propios para la psicología política.

Debido a lo anterior, el presente libro tiene por ejes fundamentales la obra de Karl Marx y las intermediaciones propuestas a través del interaccionismo simbólico, especialmente el heredado por Herbert Mead. Por tanto, se expone una serie de argumentaciones que permite dar sustento a una psicología política materialista, construida desde la ciencia política marxista y la psicología social del interaccionismo simbólico. Lo que el lector hallará aquí, aunque aporte a un área de conocimiento relativamente nueva pero consolidada, precisa de reflexión, análisis e investigación de la política y lo político desde la ciencia política y la psicología social. Ese ejercicio constante de intercomunicación disciplinar en términos de los objetivos y elementos fundamentales de la ciencia política ha llevado a desarrollar enfoques que interpretan al poder de distintas maneras. De acuerdo con Rodrigo Losada y Andrés Casas (2010) la disciplina podría organizarse alrededor de tres macromoldes y micromoldes epistemológicos que agrupan diferentes perspectivas y modos de hacer investigación en esta ciencia social: “podrían también llamarse grandes escuelas del pensamiento, entendiendo por tales, en cada caso, un conjunto de valores primordiales, principios y ejemplos sobre cómo avanzar en una ciencia específica, compartidos por un conjunto de profesionales de la disciplina correspondiente” (p. 39). Los micromoldes suelen ser más específicos respecto a los objetos de estudio y sus metodologías.

Con base en los mismos autores, los macromoldes son: ideográfico o hermenéutico, crítico, nomotético o empírico-analítico, y posmoderno (Losada y Casas, 2010). Los enfoques contemporáneos de la ciencia política agrupados en tales macromoldes se clasifican como: marxista, estructuralista, funcionalista, sistémico, estructural-funcionalista, constructivista, crítico-contemporáneo, feminista, psicosocial, neoinstitucional, biopolítico, posmoderno, ideacional, culturalista, de microsociología política, de elección racional, de teoría de juegos y de procesos decisorios (Losada y Casas, 2010).

La ciencia política centrada en la profesionalización y administración pública ha predominado en los programas de estudio en México. Especial-

mente, ello sucedió en el nivel de licenciatura (Zamitiz, 2017). Esto es desafortunado, ya que limita la disciplina, desde los niveles en los que se establecen las bases formativas hasta ciertas perspectivas que se presentan como dominantes. No es malo que un programa profesionalice a sus estudiantes, pero es necesario, para construir una ciencia política mexicana cercana a las problemáticas del país y la región latinoamericana, que la investigación siga siendo eje fundamental.

No se ha hecho un análisis a conciencia de los planes de estudio y sus contenidos en las licenciaturas en Ciencia Política. Si se dice que hay una serie de enfoques dominante, se enfatiza en que los esfuerzos institucionales, colectivos, académicos y políticos se han orientado a optimizar formas acotadas de hacer la disciplina y tratar sus múltiples problemas. Ello implica el desconocimiento de otros puntos de vista, no sólo denostándolos sino también evitando reconocerlos como parte importante del ámbito académico. Eso no significa que aquellos permanezcan inactivos: siguen en diálogo constante. Pero lo cierto es que existen sesgos disciplinares que hacen que su reconocimiento como actividad académica y de investigación de importancia para el entendimiento del poder y lo político sea entorpecido a causa de las luchas por la legitimación de las posturas.

La ciencia política nunca ha dejado de estar en constatación retroalimentación y discusión con otras ciencias, como ya se ha argumentado. En congruencia con lo anterior, la propuesta que se desarrolla en esta investigación tiene entre sus objetivos construir puentes multidisciplinarios. Así, se formula un enfoque psicosocial que no priorice sólo el entorno social, sino que además estudie, bajo ciertos mecanismos metodológicos, cómo la subjetivación de la realidad concreta que determina a los sujetos y los colectivos genera experiencias políticas en el capitalismo.

Este libro tiene un carácter teórico: realiza un proceso de comprensión del poder, la dominación y la explotación respecto a la subjetividad como objetos de estudio propios para la psicología política. El abordaje de aquellos permite establecer los principios de acción que los colectivos realizan en relación con los procesos de identidad, los cuales se constituyen desde contextos, entornos de interacción simbólica y elementos materiales que son asimismo vías de construcción de procesos políticos integrados a las relaciones de poder (de las cuales son resultado). Para lograr lo expuesto fue

necesario partir de la ciencia política y de la psicología social. Las obras de Marx y Mead brindaron gran ayuda.

Marx estuvo continuamente preocupado por el nexo entre política y subjetividad. Su crítica de la economía política burguesa se acompañó de múltiples reflexiones que permitieron desarrollar la mejor teoría sobre el capitalismo. Desde su época, desarrolló un paradigma que nunca ha dejado de exigir un estudio complejo de los problemas sobresalientes de las ciencias sociales. El pensamiento y las preocupaciones de Marx evolucionaron a lo largo de sus investigaciones y redacciones. Ello no quiere decir que no tuviera un proyecto que diera consistencia a sus aportaciones. A diferencia de lo que creyó Louis Althusser, Marx nunca dejó de pensar desde la dialéctica, aunque siempre se caracterizó por su crítica al idealismo alemán. Su materialismo da cuenta de lo anterior, y sus análisis sobre la mercancía y el fetichismo son sin duda muestra de su constante pensamiento dialéctico.

Emana del trabajo de Marx una teoría que siempre imaginó el mundo en medio de múltiples determinaciones. La subjetividad no es un tema remanente de la deuda de aquel con Hegel, porque la ideología, la lucha de clases, la conciencia de clase, el fetichismo, la cultura, la objetivación y la enajenación son centrales para el análisis político marxista. Por tanto, si hay razón en afirmar que existen elementos para teorizar el Estado y la política en Marx, y si estos cobran sentido desde el conflicto y la lucha de clases —añádase que él realizó sus observaciones sin dejar de considerar los aspectos subjetivos del motor de la historia—, se arguye que no debe haber teoría política marxista sin la inclusión de la subjetividad. En mayor o menor medida, y aun con ciertas ausencias, el vínculo dialéctico de esos elementos fue constante en su trabajo intelectual.

Hay una psicología en Marx, pero ¿por qué es necesario mediar o “complementar” su fuerte y consolidada teoría con otra? Aunque ha habido ya esfuerzos teóricos por contestar la pregunta, en la lectura de estas páginas se brindan elementos nuevos para responderla. Parece que hay una especie de obsesión en la psicología, o al menos en algunos psicólogos o sociólogos, por llevar la psicología al marxismo o por combinar este con la psicología. La mejor muestra de ello es la gran influencia que el psicoanálisis tuvo en la escuela de Frankfurt, en Althusser, en Étienne Balibar, en determinados psicólogos marxistas y en Slavoj Žižek, por mencionar algunos ejemplos.

Cuando se habla de Marx en psicología también son nombrados Sigmund Freud y Jacques Lacan.

No se argumentará por qué lo anterior fue un gran error, al respecto puede consultarse “George Herbert Mead and Marx: exploring consciousness and community” de Mary E. Batiuk y Howard L. Sacks (1981). En esa obra se sostiene que las nociones de *comunidad* y de lo *mental* en la obra de Mead, se aproximan a los conceptos materialistas marxistas y coadyuvan a dilucidar la conciencia de clase y los procesos revolucionarios. Los autores presentan un psicoanálisis que no logra explicar más que a un sujeto subsumido a la sociedad (superyó), sin la posibilidad de escapar a las determinaciones inconscientes de su conducta: el agente freudiano no es un agente de cambio. Brevemente, con otros argumentos cercanos a la dialéctica entre materialidad y conciencia, subjetividad y praxis, historia y espíritu, Pablo Fernández Christlieb (1994) advirtió que es correcto afirmar que pudo existir un esfuerzo más prolífero para una psicología marxista si se acercaba a Marx hacia Mead en lugar de hacerlo hacia el psicoanálisis.

En la filosofía hay un valioso esfuerzo por desarrollar una sociología del conocimiento desde las coincidencias epistemológicas y ontológicas de Marx y Mead. Tom W. Goff (2015) logra describir y analizar la tendencia de ambos autores por allegarse a un pensamiento que no renunciaba a comprender al hombre como efecto de su acción y su subjetividad. El pensamiento no es un epifenómeno para los dos, por el contrario, es una de las determinaciones de la realidad y de su conocimiento. Tanto Marx como Mead piensan dentro del idealismo y el materialismo de manera compleja (Goff, 2015).

Ahora bien, si Carl Ratner tiene razón al afirmar que el psicólogo marxista por excelencia es Lev Vygotsky (Ratner, 2017), ¿por qué algunos se obsesionaron con Freud para concretar y dar continuidad a la reflexión marxiana sobre los elementos subjetivos de las clases sociales y del capitalismo? De cierta forma los procesos históricos en la Unión Soviética y la Guerra Fría ayudaron a que no se reconociera al psicólogo ruso como potencial basamento para el análisis de la subjetividad desde una psicología marxista, al igual que lo hizo la equivocada idea de que él hablaba de Marx nada más por su temor a la censura —lo cual es falso— como también argumenta Ratner (2017).

Dicho lo anterior, debe plantearse por qué esta obra tampoco parte de Vygotsky. Su teoría permite desentrañar cómo el modo de producción capitalista concreta procesos de lenguaje o cognitivos que determinan la constitución psicológica de los sujetos, sin embargo, es insuficiente para el desarrollo de una psicología política. Si bien Vygotsky va a fondo en sus problemas —y es reconocible la influencia de él en este trabajo— se requiere efectuar un ejercicio distinto que lleve a construir un análisis de clase centrado en las condicionantes que el capitalismo genera en la vida diaria, las identidades, la diversidad interna de las clases sociales, la dominación de una clase sobre otra y la generación de procesos de lucha. Por fortuna, la teoría de la actividad no se contradice con el interaccionismo simbólico de Mead. Tales afirmaciones ya están presentes en el artículo “Extended Mind and Embodied Social Psychology: Contemporary Perspectives” de Dmitri N. Shalin (2017).

Estos planteamientos no son suficientes para asumirlos como una crítica certera al *freudomarxismo* o para comprender mejor la psicología de Vygotsky. Ello supone una tarea y un compromiso que, si bien fueron ya adquiridos, no fungen como objetivos en este momento. Se abordará con posterioridad, una vez que el trabajo en campo permita comprender con mayor profundidad muchas de las generalizaciones aquí presentes, la crítica mencionada. Esta obra tiene entre sus líneas una empatía con la gente y un reconocimiento a su sentido común, lo que presupone que para la investigación social es imprescindible el trabajo empírico. Así es como se fortalecerán aquellos argumentos hacia el *freudomarxismo*.

La explicación de aquellas problemáticas dentro de las relaciones capitalistas requiere integrar conceptos que permitan ir desde los grupos, sus emociones, percepciones, memorias y acciones, hasta el Estado y la dominación, o bien, desde la acumulación capitalista hasta la vida diaria de quienes sufren sus estragos. Esto se expresa en el tomo I de *El capital* y en otras obras de Marx, aunque sin un análisis profundo. Ello a pesar de su gran y valiosísimo “catálogo” conceptual, que es el mejor aporte para esclarecer el capitalismo y uno de los más importantes para combatirlo. Debido a lo anterior, es necesario integrar versiones teóricas que eluciden —sin conflicto epistémico— cómo las identidades se constituyen en contextos que son determinados históricamente, sin rebasar y contradecir la noción de clase

social y sus luchas como las grandes impulsoras de la historia. Esto último sí forma parte del esfuerzo concretado en el presente libro.

En el primer capítulo se aborda la teoría de Mead con énfasis en sus fundamentos materialistas y en sus conceptos básicos: *self*, *yo*, *mí* y *otro generalizado*. Desde estos se resalta la importancia de la subjetividad e intersubjetividad para el acaecimiento de las identidades en entornos de interacción capitalistas. Fue indispensable aclarar que en Marx no existe contradicción con Mead. Se interpreta que la obra de aquel no rechaza que las sociedades son diversas, sino, por el contrario, coadyuva a entender los distintos estilos de vida y sus relaciones con los procesos capitalistas más fundamentales.

Dichos elementos son analizados asimismo en el segundo capítulo, en el cual se expone cómo los procesos de subjetividad —que son temas clásicos y bien desarrollados en la obra marxiana: fetichismo e ideología— se entran en la vida cotidiana, como en la identidad y la memoria, y reflejan relaciones de dominación. Se realiza además una primera aproximación a una psicología política materialista cercana a la metodología cualitativa, a sabiendas de lo extraño que esto pudiera parecer: ¿cómo es posible llevar a cabo trabajo de campo que suele ser a un nivel microsocioal desde una sociología como la marxista? El trabajo de Mead es muy valioso para ese tipo de enfoques y en el ejercicio metodológico expuesto en el presente libro resulta de una valía aún superior. En el capítulo se utiliza como ejemplo de metodología la teoría fundamentada en la versión de Juliet Corbin y Anselm Strauss (2015).

La reflexión del tercer capítulo parte del nexo entre subjetividad y naturaleza. Trata acerca del vínculo que las clases tienen con la naturaleza en el capitalismo como resultado de la subsunción real. El conocimiento que se construye activamente mediante el trabajo resulta fetichizado en el capitalismo debido a que los entornos de interacción que este genera se caracterizan por relaciones sociales marcadas por la propiedad privada y la explotación. A lo largo de la sección se desarrollan algunas ideas en torno a la clase social y las consecuencias que los procesos de acumulación capitalista tienen en el medioambiente.

Por último, el cuarto capítulo se centra en Mead para mostrar la necesidad de efectuar investigación multidisciplinaria y transdisciplinaria. Las

ideas que se desglosan apelan a una postura materialista para la comprensión de la complejidad dialéctica que implica la realidad social, lo que orilla a todo investigador de las ciencias sociales a considerar los aportes de otras ciencias —como las biológicas— para acertar en los conocimientos que produce.

Los capítulos se desarrollaron a partir de una serie de apuntes que resultan del estudio y la reflexión. De aquellos se infieren elementos que permiten dar continuidad a una agenda de investigación cercana a la gente sobre los procesos de subjetividad propios del capitalismo. Aunque persisten problemas por investigar, el trabajo de campo será aliado imprescindible para avanzar en una posible solución. Mead y Marx reconocían la importancia de sustentar las aseveraciones científicas de las ciencias sociales en elementos empíricos que dieran cuenta de la construcción conceptual que emana del ejercicio de investigación. Por un lado, Mead, en contradicción a lo que los lectores de Herbert Blumer pueden suponer, fue muy cercano al trabajo experimental en psicología, a pesar de que su obra escrita esté compuesta principalmente por ensayos con un fuerte sentido filosófico. Por otro lado, Marx hizo un gran esfuerzo por recabar elementos de la vida cotidiana para fundamentar sus postulados teóricos en *El capital*, especialmente en el tomo I. En el presente libro el lector encontrará ejemplos de esto último.

Subjetividad e identidades en las sociedades capitalistas. Reflexión en torno a la psicología política no hubiera sido posible sin el gran apoyo brindado por la Unidad Académica de Ciencia Política “Doctor Víctor Manuel Figueroa Sepúlveda” de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”. Todos los compañeros que componen su planta docente son muy queridos y, además, son grandes investigadores de pensamiento profundo y crítico. Cabe destacar también el acompañamiento invaluable del departamento editorial de dicha unidad académica en el proceso de edición de esta obra.

Capítulo 1. Identidad, acción y comunicación. Hacia una teoría materialista de la diversidad

El conductismo es uno de los paradigmas más polemizados en psicología. Sus teóricos argumentaban que, a través del ejemplo de las ciencias naturales y el empirismo que estas representan, era posible que el estudio de la conducta se consolidara como producción de conocimiento científico (Watson, 1924). Tales supuestos se constituyeron también bajo una serie de confrontaciones académicas y teóricas prácticamente con todas las corrientes psicológicas de principios del siglo xx. En *Behaviorism*, John B. Watson sostiene una discusión con el resto de la psicología, lo que incluye el pragmatismo de William James. Además, en ese conductismo clásico se estableció el principio monista, que coincide con el conductismo radical de Burrhus Skinner (Bautista, 2011).

Watson (1924) argumentó que la conciencia ha sido básicamente el objeto de estudio de todas las corrientes en psicología, exceptuando al conductismo. Planteó que este problema es heredado desde la filosofía y a través de la historia como resultado de una serie de transfiguraciones interpretativas del pensamiento mágico-religioso que se originó en tiempos primitivos. Espiritualmente se le dio sentido a experiencias relacionadas con la conducta, el pensamiento y las emociones en correspondencia con el medio natural. Mead (1964) lo planteó de la siguiente manera:

As a psychology, behaviorism has turned away, then, from the category of consciousness as such [...] There were certain states of consciousness, certain

impressions-the imagery men had in the spiritual substance that was impressed from without by certain experiences. The sense were the organs through which impressions were made in a substantial entity called “consciousness”, and they were made in a certain way, in a spatial, temporal order (p. 66).

En otro extremo, Descartes, con una clara influencia de la filosofía de san Agustín (Mueller, 1980), sentó las bases filosóficas que definirían una tendencia de la psicología por preocuparse exclusivamente de las manifestaciones del espíritu, mientras que la medicina atendería aquellas propias del cuerpo. La influencia religiosa en la problemática es evidente, y el proceso por el cual históricamente se fue transfigurando para dar cabida al psiquismo como expresión de lo humano más allá del cuerpo y la conducta es, en efecto, un hecho. Sin embargo, la discusión no se vio superada en *Behaviorism*, aun con el cientificismo que siempre promulgó Watson y que tanto describe a su conductismo como un materialismo monista eliminativo (Bunge, 2011).

Este problema, llevado desde los distintos dualismos hasta los diferentes materialismos, siguió siendo tema de discusión a lo largo de la consolidación de la psicología como ciencia, y es así como Mead (2015), en un diálogo intelectual con Watson, establece los principios de una teoría que él mismo definió como conductismo social (Strauss, 1964). “Is extremely critical of Watsonian behaviourism which, in his opinion, reduces the specifically human to the level of conditioned reactions in terms of biological and physiological mechanisms” (Goff, 2015, p. 75). La discusión se muestra superada con el concepto de *acción* que la escuela de Chicago propuso en contraposición al dualismo cartesiano (Rehberg, 2016; Joas, 1990), que además le permite confrontar al materialismo conductista.

Para dar claridad al camino de la reflexión filosófica y teórica que posiblemente recorrió Mead, y que dio al interaccionismo simbólico muchas de sus bases, pueden plantearse las siguientes preguntas: ¿cómo es posible atender a la conciencia y superar las posturas dualistas?, ¿cómo es que el pensamiento es también acto?, por ello ¿cómo el pensamiento puede ser descrito y aprehendido desde principios que escapan a la explicación cartesiana?, ¿cuáles son los determinantes de este tipo particular de acto o

serie de actos que se expresan como subjetividad?, ¿algunos de esos determinantes se hallan sólo en el plano individual o lo trascienden definiendo, a la reflexividad, como un acto esencialmente social? (Mead, 1903).

Sea o no esa la agenda que Mead estableciera de manera precisa, lo cierto es que en su obra se encuentran las respuestas. A través de este pequeño ejercicio hipotético se irán abordando los elementos básicos que integran la problemática de la subjetividad, intersubjetividad y acción en el pragmatismo de Mead, sin dejar de ser esto un ejercicio de reinterpretación. Posteriormente, se discutirá cómo la identidad se conforma y manifiesta mediante actos y comunicación. Para finalizar, se planteará por qué todos aquellos procesos son determinados también por relaciones sociales macro, lo que genera distintas identidades y caracteriza la diversidad que toda sociedad capitalista manifiesta. Por todo lo anterior, se consideró necesario centrar la exposición en la acepción que tiene Mead de la acción respecto al medioambiente social, a través de la cual se propone la articulación teórica del materialismo histórico con el interaccionismo simbólico. Tales asuntos aparecen a lo largo del texto y se van desarrollando según la necesidad de exposición de cada problema a resolver. En la última parte de este capítulo se realiza, como estrategia de presentación y argumentación, un sucinto análisis del pensamiento de Marx desde una apropiación que permite generar la articulación teórica propuesta.

Intersubjetividad y subjetividad.

Elementos teóricos para el concepto de identidad

Es preciso establecer primero las tesis centrales de la argumentación para poder desarrollar otras ideas secundarias. A continuación se resume e interpreta la teoría psicosocial de Mead exponiéndola también como una teoría de la subjetividad e identidad. Entre los ejes que rigen las reflexiones de aquel sobre el hombre y el mundo se encuentran: el delito, el desarrollo social, la ciencia, la historia, la guerra, lo mental y sus implicaciones (Mead, 2009; Huebner, 2016). En el interaccionismo posterior a Mead el trabajo empírico es considerado un elemento fundamental del quehacer científico social. Los trabajos de Barney Glasser y Strauss, citados por Hans Joas

(1990), y los de Corbin y Strauss —estos últimos son principalmente los más cercanos a los principios teóricos y filosóficos del pragmatismo y la obra de Mead— (Corbin y Strauss, 2014; Delgado, 2012) son esfuerzos sobresalientes por reconocer a la investigación empírica como parte inseparable de la ciencia social.

Mead tenía una clara idea de esto. Para él, la importancia de la ciencia radicaba en considerarla una expresión consciente en la evolución de la humanidad (Huebner, 2016) y un mecanismo complejo de resolución de problemas de todo tipo (Mead, 2009). Sin embargo, se caracterizó por ser uno de los pilares teóricos del interaccionismo simbólico y la psicología colectiva más que por sus trabajos empíricos (Fernández, 1994). Esta afirmación no desconoce la actividad académica que Mead tuvo en relación con el trabajo experimental en psicología (Deegan, 2017). Lo cierto es que sus publicaciones tienen un amplio carácter filosófico, y en una gran lista de ensayos pueden encontrarse sus principales aportaciones a la psicología social y a la sociología en general.

En *The problem of society. How we become selves* (1964), Mead expone algunos de sus conceptos fundamentales (el *self*; el *otro generalizado*; el gesto signifiante; la comunicación como acción cooperativa; su visión de sociedad, persona, mente y medioambiente) para argumentar cómo lo social transcurre mediante diferentes procesos de desarrollo que le permiten, con base en la transformación de la naturaleza, hasta cierto grado, una mejor adaptación. La ciencia juega un rol en este sentido. Lo relevante de los procesos de subjetividad e intersubjetividad como movimiento de lo social es que aparecen como un eje fundamental en el citado texto. En *Mind, Self and Society* (2015), publicada póstumamente y considerada la obra que concentra de manera coordinada y específica el pensamiento teórico de Mead, se presentan también aquellos conceptos.

Bajo un andamiaje que procede de sus influencias del pragmatismo de William James y de la ética de Wilhelm Dilthey (Pearce, 2016), así como también de su revisión del conductismo clásico de Watson de manera crítica (Mead, 2015; Tomasini, 2010), sin dejar de lado sus análisis de la obra de Charles Darwin, Wilhelm Wundt, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Auguste Comte o Marx (Camic, 2016), tales conceptos van configurando una teoría de lo mental como proceso esencialmente social en relación con la

interacción con el medio, en contraposición a un pensamiento dualista que trató de resolver ese problema considerándolo una sustancia al interior del cuerpo (Brewster y Puddephatt, 2016). De lo anterior, además de sus teorías sobre la sociedad y el *self*, puede derivarse una teoría de la identidad como proceso integrado de múltiples acciones reflexivas y comportamentales, propiamente dichas, entrelazadas y emanadas de procesos de interacción, comunicación y acción (Habermas, 1987).

Es también el interaccionismo de Mead una teoría socioambiental (Brewster y Puddephatt, 2016), en la que la acción encuentra sus principales estímulos a través de todos los objetos físicos y sociales entendidos como cosas, personas o grupos pertenecientes a entornos de interacción (Brewster y Puddephatt, 2016; Blumer, 2004).

El individuo es concebido como activo frente al ambiente y éste como moldeable por el individuo, y viceversa; el individuo también es flexible para poder adaptarse al ambiente mismo. La relación entre los dos es de interacción y mutuo influjo (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978, p. 160).

Mead puede considerarse, por ello, un filósofo de la mutualidad (Brewster y Puddephatt, 2016). Dichos ambientes son reconstituidos integrando cognitivamente en el organismo los elementos que esos entornos de interacción contienen. Es decir, reteniendo aquellos y conformándolos de manera subjetiva mediante actitudes (Goff, 2015). Hay que puntualizar que los ambientes a los que se refiere Mead se constituyen más allá de su contenido de objetos físicos, por eso no se comprenden sólo como espacios, sino como ambientes sociales (Mead, 2017). Todo ello es importante, pero la concepción de ambiente se asume intersubjetivamente como el espacio donde las actitudes que se manifiestan por parte del sujeto respecto a los elementos que lo componen (objetos, personas, entre otros) tienen un carácter social. Asimismo, se acciona hacia estos a través de la relación que mantienen con la persona bajo la misma dinámica de interacción y subjetividad sostenida en la comunicación con otros seres humanos (Brewster y Puddephatt, 2016).

Tiene entonces un carácter social la expresión de los instintos humanos, ya que las emociones definen la acción dirigida a los objetos físicos y socia-

les con base en la interacción que se mantiene con ellos. Sobre la capacidad de observarse desde la perspectiva del otro (*role taking*), los instintos encuentran una barrera en la que se inhibe o reorienta la acción en función de las emociones que la interacción estimula reflexivamente en el individuo, y que son dirigidas —o contenidas— hacia los objetos constituidos en los entornos de interacción (Mead, 2017). Más adelante se desarrollan los principales elementos de esos ambientes o entornos sociales a partir del trabajo filosófico del autor que ahora se analiza.

Las acciones están dirigidas a fines, pero dicha función se ve influenciada por los procesos de interacción que un entorno específico demarca en una amplia concurrencia de acciones. Subjetivamente, los estímulos del medio son aprehendidos y significados dando pautas de acción fundamentadas en hábitos y procesos de innovación entramados en la interacción. Mead determinó a lo psíquico del siguiente modo:

Aquella fase de la experiencia en la que somos inmediatamente conscientes de impulsos en conflicto que despojan al objeto de su carácter de objeto-estímulo, dejándonos en esa medida en una actitud de subjetividad; pero durante la cual un nuevo objeto-estímulo aparece por razón de la actividad reconstructiva que se identifica con el sujeto “yo” en cuanto distinto del objeto “mí” (Mead, citado por Joas, 1990, p. 120).

La identidad como proceso complejo, tanto subjetivo como social, es, al igual que el pensamiento, una dinámica que sobreviene por medio de la interacción y la comunicación. Entiéndase lo mental como un proceso social integrado a la acción de y por el individuo (Mead, 2015; Goff, 2015). Toda persona se constituye en el proceso *self*. Eso implica la posibilidad de todo agente de ser objeto, en términos reflexivos, de sí mismo, lo cual le permite hacerse de una serie de actos o actitudes y significados que el mismo sujeto tiene de sí y hacia sí (Blumer, 2004). Este *self* —conformado por cognición, subjetividad del acto e interacción social que permiten a la persona ser objeto de sí— se complementa con dos procesos básicos: el *yo* y el *mí*. El *yo* es la posición consciente de la persona ante el mundo con el que interactúa de manera directa, subjetiva e intersubjetivamente (Mead, 2015). Dicha interacción desdoblada de lo material a lo subjetivo como significación de la

relación directa con los objetos, los otros y los grupos (Doménech, Íñiguez y Tirado, 2003) es la expresión primera del acto como respuesta a la estimulación que la interacción fomenta en el *self*, o bien, como respuesta o serie de respuestas que la autoestimulación, por reflexividad, provoca en el acto mental. Ahora bien, que por el mí se asuma la actitud de los otros dirigiéndola a uno mismo, implica que su composición está dada por actos organizados y sociales, es decir, como estímulos al yo que le permiten construir pautas de acción (Mead, 2015).

Edwald Iliénkov (2018) plantea lo anterior como el movimiento que posibilita la conciencia. Diferencia lo ideal de la conciencia individual, en el entendido de que la conciencia es parte de la dialéctica de lo ideal; sin embargo, esta no se reduce a la individualidad psíquica ni a la similitud de psiques o conciencias individuales. Lo ideal no es igual a lo material, pero es en lo material donde, a partir de la actividad humana que es fundamentalmente el trabajo transformador del medio, se recrea. Hay que puntualizar que para Iliénkov lo ideal es objetivo, se halla en la esfera de lo social y lo cultural, por ello es histórico y esencialmente humano. Llega a la conclusión de que lo ideal sólo puede interpretarse a sí mismo rompiendo sus límites y objetivándose en lo material. Mediante la cosa es posible, al “observarse” en ella, que lo ideal construya una comprensión de sí. Ese es precisamente el ejercicio que hace la conciencia, como bien reconoce Iliénkov y que es planteado por Mead como un desdoblamiento de subjetividad que permite al individuo reconocerse. Está allí donde la persona se vuelve objeto de sí misma —*self*: yo y mí— como si fuera otro, observándose desde la perspectiva exterior y aquilatando sus acciones en relación con las de los demás (Iliénkov, 2018). La dialéctica presentada por el autor citado encuentra similitud en la objetivación que se realiza en la enajenación (Marx, 1980): el sujeto se realiza y se niega a través de objetivar su trabajo —vida y esencia humana— que resultará en un objeto fuera de él mismo, pero siendo él. Aunque no idénticos, la dialéctica en ambos casos es, sin embargo, el mismo movimiento entre yo y mí, y entre espíritu y materia. Uno para la emergencia de la conciencia, y por ello un movimiento intersubjetivo y subjetivo, y el otro para la realización del hombre enajenado en la cosa que produce y que le es desappropriada. En lo subsiguiente se abordará con mayor detenimiento la enajenación.

Por lo pronto, desde Mead se presenta a las actitudes dirigidas al otro como una experiencia que es posible por intersubjetividad, aunque el otro no se localice en el aquí y ahora (Tomasini, 2010). Eso es debido al otro generalizado: la asunción de la comunidad o el grupo con el cual se comparten pautas de interacción y de acción, lo cual se sintetiza gracias a la capacidad de comunicar a uno mismo aquello que se transmite al otro con gestos significantes en la reconstitución subjetiva de aquellos objetos sociales o personas con las cuales se interactúa y comunica (Mead, 2015). El *self* logra verse a través del otro como una serie de actitudes organizadas hacia sí mismo (mí) que permiten, constantemente y en la vida cotidiana, actuar a toda persona desde una asunción de quién se es (Mead, 2015; Blumer, 2004; Habermas, 1987).

Esta dialéctica entre el mí —conformado por actitudes organizadas y con significado asumidas como expresión hacia sí mismo desde los otros— y el yo —proceso inmediato de la acción— no sólo marca pautas de comportamiento o reacciones ante los estímulos que los entornos sociales integran en la cotidianidad de la persona, sino que además determina la creatividad que el yo expresa ante la múltiple posibilidad de acciones respecto a la situación en la cual se encuentra. Ello implica que toda persona realiza una interpretación de la situación según las circunstancias y la imagen que construye de sí mismo sobre la asunción de las actitudes del otro (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978).

La innovación es el resultado de un marco de significados previos. Mediante el *self* se dinamiza el entrelazamiento central de la dialéctica individualidad/socialidad como proceso de adaptación al ambiente: dialéctica de la imaginación, emergencia del acto y la creatividad de la persona, entre agente y cultura, entre persona y sociedad, entre identidad y colectividad. Es decir, el yo y el mí resultado de largos procesos de socialización en entornos de interacción variados (Mead, 2015; Tomasini, 2010).

Lo social marca pautas que están consolidadas en las personas en forma de actitudes hacia objetos físicos y elementos sociales en el sistema nervioso central (Mead, 2015). Fue posible la consolidación mediante la socialización, ya que la sociedad precede a la persona; pero, al mismo tiempo, tales actitudes organizadas en el mí y significativas al ser compartidas en la comunidad son coadyuvantes a la emergencia de las acciones que el yo

lleva a la impronta con el mundo en el cual se interactúa de acuerdo con los requerimientos que el ambiente exige: “no es posible sostener la idea de que determinar un fin es un acto de conciencia *per se* que transcurre fuera de contextos de acción” (Joas, 1990, p. 120). La subjetividad y la acción en general son procesos complejos entramados en el medioambiente inmediato, y sus componentes, la organización relacional de esos componentes y los procesos biológicos y subjetivos del organismo, están todos en mediación de la interacción (Goff, 2015; Mead, 2015).

Por ello, la identidad es un proceso que acontece en el presente, aunque la estimulación reflexiva que la motiva se asiente sobre experiencias pasadas y en ausencia real o directa de los objetos (Blumer, 2004; Doménech, Íñiguez y Tirado, 2003; Joas, 1990) y las demás personas. Lo anterior tiene su desarrollo de igual manera en el proceso de asumir las actitudes de los otros hacia el *self*: el proceso mí (Strauss, 1964). El pensamiento es la reproducción e integración conductual de las relaciones sociales, debido a la capacidad de autoestimularse al adoptar el rol del otro hacia el *self*.

I have been presenting the self and the mind in terms of social process, as the importation of the conversation of gestures into the conduct of the individual organism, so that the individual organism take this organized attitudes of the others called out by own attitude, in the form of its gestures, and in reacting to that responses calls out other organized attitudes in the others in the community to which the individual belongs. This process can be characterized in a certain sense in terms of the “I” and the “me” being that group of organized attitudes to which the individual responds as and “I” [...] What I want particularly to emphasize is the logical and temporal pre-existence of the social process to the self-conscious individual that arise in it. The conversation of gestures is a part of the social process which is going on. It is not something that the individual alone makes possible. What the development of the language, especially the significant symbol, has rendered possible is just the taking over of this external social situation into the conduct of the individual himself [...] This particular organization arise out of a social process that is logically its antecedent. A community within which the organism acts in such a co-operative fashion that the action of one is the stimulus to the other to respond, and so on, is the ante-

cedent of the particular type of organization we term mind, or a self (Mead, 2015, pp. 260-261).

Puesto que la identidad agrupa respuestas que son parte de la acción según la interacción con el medio, el conductismo no puede desarrollar una teoría de ella, pues desconoce la autoestimulación subjetiva que la identidad de la persona requiere y que es entendida también como acto. Esto significa que hay un desconocimiento de la subjetividad como actividad, tal cual la entendía Marx (2015a). Jürgen Habermas (1987) llamó a ese ejercicio del positivismo lógico y el behaviorismo del siguiente modo: un deshacerse del paradigma de la filosofía de la conciencia. “Off with their heads!” (Mead, 2015, p. 76).

La identidad, o toda identidad, contradiciendo lo que afirman las posturas individualistas de la psicología, no existe previamente a la experiencia social (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978). Esta es un algo concreto y emergente de procesos sociales, cognitivos y reflexivos dialécticos complejos, que encuentran sus centros físicos de acción en los distintos niveles de la corteza cerebral y de todo el sistema nervioso central. No obstante, a diferencia del monismo eliminativo, en el interaccionismo de Mead se reconoce la relación existente entre los procesos sinápticos de la acción y la acción misma (Mead, 2015): un proceso de emergencia entre actitudes como consolidaciones sinápticas complejas a través de redes extensas de neuronas (Fuster, 2015) y el ambiente externo a la persona.

What one must insist upon is that objectively observable behavior find expression within the individual, not in the sense of being in another world, a subjective world, but in the sense of being within his organism. Something of this behavior appears in what we may term “attitudes”, the beginnings of acts. Now, if we come back to such attitudes we find them giving rise to all sorts of responses. The telescope in the hands of a novice is not a telescope in the sense that it is to those on top of Mount Wilson. If we want to trace the responses of the astronomer, we have to go back into his central nervous system, back to a whole series of neurons; and we find something there that answers to the exact way in which the astronomer approaches the instrument under certain conditions. That is the beginning of the act; it is a

part of the act. The external act which we do observe is a part of the process which has started within; the values which we say the instrument has are values through the relationship of the object to the person who has that sort of attitude. If a person did not have that particular nervous system, the instrument would be of no value. It would not be a telescope (Mead, 2015).

Con base en el trabajo de Tomasini (2010) se asume que Mead refería a las actitudes como conjuntos de reacciones que implican un significado tanto de la situación y la interacción como de los objetos a los cuales son dirigidas. En esto se denota el pragmatismo que tanto define el pensamiento de Mead. Trabajos como los de Joaquín Fuster dan sustento a las argumentaciones de aquel autor. Fuster (2015) ha descrito esos procesos a nivel neuronal como redes complejas y extensas de neuronas, a las que denominó *cógnitos*:

El *cógnito* [...] es un elemento de conocimiento en forma de red de neuronas repartida por la corteza cerebral. Esta red representa uno de los innumerables hechos o experiencias del individuo. Unos recuerdos están enlazados con otros [...] a través de conexiones endebles o fuertes en la sustancia gris cortical. Los hay que están dentro de otros [...]. Todos transportan literalmente nuestro yo existencial en el momento de su experiencia o adquisición, o incluso en un futuro imaginado [...] [refiriéndose a los *cógnitos*] se define estructuralmente mediante una red de ensamblajes de neuronas corticales que se ha formado en la experiencia vital mediante coactivación [...] los *cógnitos* son redes [...]. Percibimos el mundo a través de este cúmulo de conocimiento preexistente, a través de esta multitud de *cógnitos* perceptuales y cognitivos que lo representan. A medida que nos desplazamos libremente por este mundo —es decir, nuestra corteza—, consultamos de manera automática, inconsciente, este caudal de conocimientos a fin de construir acciones y reacciones satisfactorias (Fuster, 2015, pp. 103-104, 108 y 143-144).

Para finalizar este apartado es necesario mencionar la importancia que tienen los grupos como entidad colectiva en la conformación de identidad, tanto en su nivel individual como colectivo. Los entornos contienen, entre

otros elementos, los grupos en los cuales la persona está inserta y se socializa (Blumer, 2004). Por ello no se debe reducir la subjetividad al sistema nervioso, aunque se tenga una posición materialista. Las acciones y las tendencias mismas a constituirse en grupos son también parte de esos procesos de interacción de los cuales surgen las actitudes compartidas, las cuales permiten a toda persona hacerse objeto de su propia reflexión según la interpretación o significado organizado de los actos del otro y de sí mismo: la identidad. La comunicación, el gesto significativo y el lenguaje en general, el otro generalizado y la capacidad de sentir lo que el otro siente con los estímulos que el *self* genera en la comunicación no son sustanciales nada más para los procesos de socialización, sino también para el acaecer de la identidad (Habermas, 1987).

La comunicación como acción cooperativa. El acaecer de la identidad

El interaccionismo de Mead es una teoría que explica el movimiento subjetivo y los procesos generales por los que emerge la conciencia. Supuestos que contienen características siempre presentes pero que su movimiento les impregna de particularidad. Mead construyó postulados que permiten hacer de esta una teoría también microsociológica, dado que explica cómo los actos, la subjetividad y, por ende, la identidad, se expresan en la existencia continua de la persona bajo procesos de interacción inmediata. Al situar la psicología social de Mead y el materialismo histórico como piedra angular para la propuesta teórica que ahora se expone, se pretende desarrollar una explicación de las relaciones que coexisten entre los espacios micro-sociales y el contexto social e histórico del cual emergen: los entornos, entendidos como medioambientes sociales determinados que dan cabida a la conformación de grupos y personas en correspondencia con dichos ambientes.

La interacción es posible debido al contacto con otros y a la capacidad que los seres humanos han adquirido como resultante de un largo proceso de evolución, de expresar ideas y emociones a través de gestos (Alonso, 2011; Tomasello, 2013). El gesto significativo permite, en su nivel más nuclear, más

inmediato y de menor dimensión social, el proceso de comunicación y de colaboración que él mismo implica (Mead, 2015). Muchos animales se comunican y lo hacen a través de distintos gestos (Blumer, 2004); sin embargo, con base en los trabajos de Darwin y Wundt (Rehberg, 2016), Mead (2015) sostiene que los seres humanos, gracias a la complejidad de su sistema nervioso central para consolidar las actitudes hacia distintos objetos de interacción, son los únicos con la capacidad de sentir lo que el otro siente al momento de realizar un gesto significante. El gesto más importante para el ser humano es el habla, pues posibilita, a quien emite un gesto, regular sus acciones con base en lo que él mismo expresa, ya que se escucha directamente. La entonación y el ritmo que lleva la voz será, en un entorno de interacción determinado, una forma de manifestar algo. Estas características son compartidas. Escuchar aquello que comunica faculta al individuo para reflexionar sobre el mismo estímulo que transmite al otro, ya que es capaz de sentir lo que este siente con su mismo mensaje y responder también a su acción como resultado.

Marx también tiene una acepción de la subjetividad corporeizada, o para decirlo de otra manera, materialista (Eagleton, 2017): mientras que Mead la expone en términos de interacción, intersubjetividad, comunicación y procesos neuronales para abatir al dualismo cartesiano, Marx (1980) la plantea desde un posicionamiento existencial en relación con el trabajo y la naturaleza, siendo el cuerpo la primera naturaleza del hombre. Ambos coinciden en la importancia que la acción tiene para que, mediante el cuerpo, emerja la subjetividad. En lo que a Mead respecta, Blumer (2004) concibe el problema de la siguiente manera:

He identifies it precisely with interaction that makes use of significant symbols, that is, gestures that have the same meaning for the individual who makes them as they do for the person or persons to whom they are directed [...] This common understanding of the meaning of indicated gestures is the sine qua non of communication [...] It is what Mead had in mind in his famous and often quoted remark to the effect that a gesture is significant when the person who makes it responds to it in the same way as does the person to whom it is made. One responds to one's own gesture in the manner of the other person by taking the role of the other person (pp. 54-56).

La comunicación también es un proceso regulatorio de la acción y la escuela de Chicago desarrolló una concepción de la acción como proceso autorregulado (Tomasini, 2010; Joas, 1990). Asimismo, la comunicación permite el acaecimiento de la identidad: es el mecanismo por el cual se expresa en la interacción social.

Según se ha expuesto, la identidad será asumida como el proceso de constituir un *self* y un autoconcepto que constituyen a la persona desde una serie de actitudes organizadas como un todo, tanto las de sí mismo como las de los otros, a través de ser objeto de sí y de colocarse, desde su perspectiva, en el lugar del otro dirigiéndose hacia sí. Este acaecimiento de la identidad es un proceso derivado no sólo de la socialización que permite integrar significados para compartir pautas de acción y de entendimiento de las mismas (normas, valores, actitudes, etcétera) —proceso que le da su característica de permanencia y sus componentes colectivos—, sino que además obedece a la comunicación por medio de gestos significantes durante el proceso de interacción, lo que determina sus características de temporalidad presente y de adaptación.

Estos procesos de interacción y comunicación que son consustanciales a la identidad no acontecen sólo al reproducirse la interacción cara a cara, pues, reflexivamente, el pensamiento es un acto o actos subjetivos y de reproducción de la interacción. Los gestos significantes así como también la dinámica de la asunción del papel del otro hacia sí mismo emergen en el pensamiento en un ejercicio subjetivo de comunicación hacia el otro generalizado —intersubjetividad—, donde son incluidos sobre la base de significados comunes o compartidos. Tal vez, en este punto, sea posible coincidir con Fernández Christlieb (2011) en su largo esfuerzo por caracterizar a la cultura como psicología, o a “lo psicológico” como la cultura, debido a que las emociones, las actitudes, la percepción, etcétera, son colectivos y no individuales, o por lo menos, es el aspecto social y por ello material el que les da forma.

El organismo se constituye en *self* a través de lo social y es desde lo social que su identidad acaece. Lo anterior es posible al consolidar actitudes que serán la base de actos guiados reflexivamente, es decir, sobre la significación compartida de pautas de acción que les da su carácter de continuidad. Pero, además, mediante el yo y el mí el organismo regula su acaecimiento en el

presente, adaptándose y adaptando su ambiente inmediato por medio de la interacción misma (Batiuk y Sacks, 1981).

Mead desarrolló una teoría de la subjetividad y la identidad como procesos generadores de diversidad. Marina Tomasini (2010), con fundamento en el trabajo de Habermas, argumenta que el momento *self* de la subjetividad, compuesto por sus procesos yo y mí, y la interacción misma en la vida diaria de la persona como agente, hacen que esta se reconozca a sí misma como emergente de una pluralidad de entornos con distintas determinaciones normativas y con diferentes grupos y actitudes organizadas. Podría aventurarse a decir que lo anterior es compartido por la sociología pragmática en general. Mead insistió mucho, como se ha referido, sobre la importancia del medioambiente para la emergencia de la subjetividad. Thévenot (2016) hace lo mismo en *La acción en plural*, al considerar aspectos como el involucramiento. Se desarrollará ahora cómo los entornos donde el agente interactúa son fundamentales para la conformación de las identidades y la subjetividad.

Entornos de interacción: materialismo, identidad y diversidad

Los puntos de concreción de relaciones sociales macro a microdinámicas sociales, como un primer nivel de entornos de interacción simbólica, tienen un carácter histórico y material determinado por el desplazamiento que la realidad concreta tiene para confluir y reconfigurarse de relaciones sociales institucionales —de carácter económico, político e ideológico—, hacia procesos de interacción, comunicación, significación e identidad, lo cual sucede también de manera inversa. Por tanto, se desarrolla en este libro una teoría de los procesos de subjetividad como concreción emergente de procesos sociales macro y materiales. En particular, en el capítulo presente se muestra que el materialismo histórico no se opone a una problematización de la diversidad en sentido amplio. Posteriormente, en el segundo y tercer capítulos se retomarán los elementos teóricos de la subjetividad y se desglosará con mayor amplitud y profundidad el concepto de entorno de interacción simbólica.

Los procesos de interacción ya descritos siempre se adscriben a ambientes en los cuales la acción se recrea y cobra significado (Goff, 2015). Estos, como entornos de interacción, son cotidianos y determinan las condiciones de comunicación, acción y subjetividad sobre las cuales acaece la identidad. La integración subjetiva del proceso de interacción simbólica es posible mediante aquella (Blumer, 2004). Entonces, la subjetividad nunca está desligada de la intersubjetividad. Tales actos dirigidos tienen efectos cognitivos sobre la persona al generar nuevos actos como respuesta al resultado y significación de esa cadena de acción e interacción. Es un proceso constante de estímulo y respuesta, como también pragmático, que determina los significados que se le dan a los objetos, las personas y al acto mismo (Mead, 2017). El ser objeto de la propia reflexión del *self* es el proceso que permite integrar lo social en actitudes, símbolos y gestos significantes. Por ello, son fundamentales para aquel el lenguaje y la comunicación (Habermas, 1987).

Estos entornos sociales contienen elementos de interacción que pueden tener una dinámica y composición muy variada según sea el caso. Las personas con quienes se comparten espacios, los ritmos de vida, horarios, rutinas, profesiones u oficios, y objetos físicos son elementos que al interactuar con los determinantes ya expuestos de la acción, la comunicación y la subjetividad generan formas específicas de significación de dichos entornos (Blumer, 2004). Asimismo, la interacción estará definida por roles que pueden ser institucionalmente establecidos, funcionales y cotidianos. Las jerarquías son parte de esas relaciones así como las formas de comunicación cara a cara. Aspectos subjetivos como el lenguaje y la identidad se recrean a través de dichas interacciones adscritas a tales entornos y sus elementos. No sólo se determina la subjetividad por la composición de los entornos de interacción, sino que, al ser un elemento, es también determinante de la interacción y la acción.

La dinámica de los entornos de interacción, aunque tiende a ser continua y regular, tendrá también fluctuaciones que promoverán “eventos no convencionales”, por lo cual las personas presentarán acciones que permitirán hacer de dichos eventos procesos emergentes asimilables a las formas de interacción cotidiana de dicho entorno. Es posible describir a los entornos de interacción como emergentes y como parte de la totalidad bajo diferentes modos, conjugaciones y contingencias generadoras de diversidad

social. Los procesos emergentes que ahora interesan en mayor medida son los de identidad, acción y comunicación. Debe reconocerse la influencia que Corbin y Strauss (2014) han tenido para las definiciones teóricas presentadas:

The external world is a symbolic representation, a symbolic universe. Both this and the interior worlds are created and recreated through interaction. In effect, there is no divide between the external or interior world [...] Actions are accompanied by temporality, for they constitute courses of action of varying duration. Various actors' interpretation of the temporal aspects of an action may differ according to the actors' perspectives; these interpretations may also change as the interaction proceeds [...] A useful fundamental distinction between classes of actions and interactions is between the routine and the problematic [...] Context is a broad term that includes many things. It includes events, the sets of circumstances or conditions that make up part of any situation, the meanings given to these (a problem, goal, etcétera), the action and interaction persons take to manage or achieve desired outcomes, and the actual consequences that result from their action (pp. 25-28 y 223).

Los fundamentos epistémicos y la definición del contexto como herramientas de análisis en la teoría fundamentada permiten asumir el carácter subjetivo e intersubjetivo de la acción y el carácter activo de la subjetividad. Estos supuestos de interacción se adscriben a espacios micro y cotidianos. Aquí se reconoce, además, su carácter material.

El defecto fundamental de todo materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensiblemente humana, no como práctica, no de un modo subjetivo (Marx, 2015a, p. 107).

La primera tesis sobre Ludwig Feuerbach permite observar que la interacción y la identidad son también materiales no sólo por el hecho de conformar subjetiva y cognitivamente a todo objeto externo al significarle en el momento de interactuar o ejercer una acción sobre él (Blumer, 2004; Doménech, Íñiguez y Tirado, 2003), sino también por el principio de que

los entornos de interacción se determinan mediante relaciones sociales que cada persona no controla o que no participó en definir previo a su propia existencia. La práctica ejercida sobre el mundo y sus elementos, como se argumenta en la cita anterior, tiene un carácter histórico. Mead plantea este asunto en el apartado “Mind as the individual importation of the social process” de *Mind, Self and Society* (2015).

Algunos entornos no se encontrarán directamente determinados por factores económicos, como los macroculturales, políticos e ideológicos. Sin embargo, lo material no se reduce esencialmente a estados de conciencia como reflejo de la realidad en el materialismo histórico. Este superó tanto al materialismo mecanicista como al idealismo (Larraín, 2007) afirmando que lo social determina la conciencia: “el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo real; el hombre es el mundo del hombre: Estado y sociedad” (Marx, 2015b, p. 91). Toda relación social es real, existe, es objetiva e histórica, y hay algunas que también pueden ser consideradas materiales (Cohen, 1986). En el tomo I de *El capital*, en el análisis que se hace de la forma del valor o el valor de cambio, se explica que las mercancías son valores porque contienen trabajo socialmente necesario para su producción y que este es el aspecto material de las relaciones sociales históricamente determinadas por un modo de producción capitalista, en el cual las mercancías juegan un rol muy importante:

Recordemos, sin embargo, que las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión de la misma unidad social: trabajo humano, que, por tanto, su materialidad como valores es puramente social, y comprenderemos sin ningún esfuerzo que esa su materialidad como valores sólo puede revelarse en la relación social de unas mercancías con otras (Marx, 1999a, pp. 14-15).

Lo social conforma la subjetividad, es decir que la acción, interacción y comunicación (intersubjetividad) tienen además una dimensionalidad micro y son materiales e históricas, ya que no se hallan fuera de las relaciones sociales que un modo de producción en conjunto contiene. El materialismo planteado en *La ideología alemana* confronta el idealismo hegeliano con el materialismo de Feuerbach por medio del concepto *praxis*. Ya sea para la

reproducción de la vida como actividad del hombre sobre su medio o como transformación del mundo, la práctica permitió, ontológicamente, superar ambas posturas al integrarlas en este aspecto (Larraín, 2007). La actividad humana se desarrolla en cooperación social y mediante procesos históricos que hacen que los seres humanos existan a través de formas históricas de sociedad.

En la totalidad social se determina el devenir de las personas, y gracias a su acción estas también intervienen en el mundo social construyéndolo. Como sostiene la cita textual ya efectuada de Corbin y Strauss (2014), el mundo externo es también una representación simbólica. El mundo externo y el interno se crean y recrean por medio de la interacción, “cabe esperar que los animales humanos cuenten con diversas formas simbólicas con las que representarse todo esto a sí mismos” (Eagleton, 2015, p. 81).

Es preciso hacer un breve paréntesis. Debe señalarse que, a diferencia de la modernidad y el pensamiento occidental, donde la noción del yo está fuertemente asociada a las ideas de interioridad y externalidad del sujeto (Taylor, 2006), Mead no se referiría a la interioridad con relación a la subjetividad como sustancia que se encuentra en el cuerpo. Y como advierte Charles Taylor, citado por Roman Madzia (2016), la afirmación de lo mental como interioridad es una especie de vestigio dualista, como lo es la tesis que sitúa al alma en la glándula pineal. Asimismo, es pertinente agregar que las metáforas que ubican lo mental como social o colectivo, y por ello exclusivamente en la exterioridad, serían su contraparte argumentativa bajo el mismo ejercicio explicativo dualista. En *Mind approached through behavior. Can its study be made scientific?*, Mead (1964) menciona, metafóricamente, dos espacialidades en las cuales se desarrolla el pensamiento: el espacio público y el privado. El primero engloba los procesos de intersubjetividad respecto al medioambiente, el segundo los procesos de subjetividad. Estos se hallan siempre entramados, ya que nunca acontece subjetividad desligada de la dimensión pública del pensamiento —si se hace uso de la misma metáfora—.

La obra citada alude al espacio privado del pensamiento como interioridad, pero no en el sentido dualista que aquí se critica. Esto se denota con el análisis que el autor hace sobre la experiencia, conciencia y memoria como procesos —y por ello no esencias— que no se localizan en “los ele-

mentos nerviosos” del cuerpo. Aunque en la actualidad una afirmación así parece demasiado obvia o bien una discusión ya superada, para el interaccionismo simbólico es fundamental declararlo para deshacerse de las analogías que parecieran definir a las “células nerviosas” como cubículos contenedores de imágenes.

Las actitudes, como las interpreta dicho autor, son elementos del acto que se vinculan con procesos sinápticos complejos y la significación que surge en la interacción. Por ello, cuando expresa que las actitudes están en el interior del organismo, debe leerse literalmente, pero no como cosas, conciencia, espíritu, aire o una mariposa dentro de las neuronas. Mead remite entonces a procesos complejos que hoy las neurociencias han confirmado que acontecen. Nunca dice que las neuronas son poseedoras de contenido desde su individualidad como células, ni siquiera en su totalidad como sistema nervioso. Con actitudes hace referencia a funciones emergentes resultado del establecimiento de redes sinápticas complejas —cognitos—. El interaccionismo de Mead es materialista, pero con su concepto de acción este supera a lo que Iliénkov (2018) llamó el materialismo ingenuo.

Pese a lo anterior, las citas presentadas permiten explicar el nexo entre subjetividad e intersubjetividad y el mundo en que se recrean. Una complejidad de procesos múltiples de interacción es la concreción de procesos materiales macro en subjetividad:

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 2015c, p. 248).

No se expondrán aquí los problemas que una lectura literal de la cita anterior ha generado en la interpretación ortodoxa y soviética marxista de

la realidad social. Para una explicación puntual de estos problemas se recomienda leer la obra *Nuestro Marx* de Néstor Kohan (2009). Marx, al referirse al “viejo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad del suelo” (2015d, p. 177), lo hace en alusión al vínculo entre procesos materiales y una “superestructura” compuesta también por mentalidades y subjetividad.

Que al mismo tiempo había viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios que los mantenían unidos a una y otra dinastía, ¿quién lo niega? Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales y de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar (Marx, 2015d, pp. 177-178).

En concordancia con la cita anterior extraída de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Mead desarrolló una teoría que tiene como uno de sus principios el hecho de que toda persona se conforma al interior de los grupos y que, a su vez, toda subjetividad se entrama en procesos sociales de interacción. La sociedad es la base de lo mental:

The difference between the social and the individual theories of the development of mind [...] The latter theory takes individuals and their individuals experiencing —individuals minds and selves— as logically prior to the social process in which they are involved, and explains the existence of that social process in terms of them; whereas the former takes the social process of experience or behavior as logically prior to the individuals and their individual experiencing which are involved in it, and explains their existence in terms of that social process (Mead, 2015, p. 304).

Fernández Christlieb (1994, p. 75) ha puntualizado en torno a la posibilidad de construir una psicología social marxista desde el interaccionismo simbólico de Mead a través de este problema, con relación a la “génesis y desarrollo de la conciencia”. Ello se sustenta en la siguiente cita de Marx y Engels, que aquí se presenta más extendida debido a fines argumentativos:

Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material [...] los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde [...] El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se comporta ante nada ni, en general, podemos decir que tenga comportamiento alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social (Marx y Engels, 2014, pp. 21-26).

Los entornos de interacción, como se indicó antes, pueden concretarse mediante múltiples orígenes y relaciones. Luis Villoro (2015) proyectó una teoría que señala el entramado entre procesos materiales y mentalidades, específicamente, sobre la conformación de actitudes y creencias, que implica un reconocimiento de la importancia de la psicología social para las explicaciones de los procesos *superestructurales*. Lo que hay que explicar también es la traslación de la emergencia de particularidad desde la totalidad social, de la diversidad como concreción del todo y cómo el todo consigue su concreción por una amplia gama de distintas formas de vida que se enmarcan bajo las relaciones sociales de producción. Así, los entornos de interacción implicarán diferentes maneras de significación y acción debido a los objetos de interacción que componen sus determinaciones y las actitudes que los grupos que los integran han generado en su historia particular como colectivos.

The life of a university scholar, for example, centers on a very different set of objects from the set that is of concern to a professional pickpocket, and their respective worlds of objects are different from those of politicians, priests, army generals, prostitutes, bankers, bohemian artists, and migrant farm workers. Each group has a different array of objects and activities. This observation may be extended outward to large groups, such a tribe or a peasant,

feudal, or modern industrial society; each has a different universe of objects and a different complex of activity organized around its objects (Blumer, 2004, p. 75).

La división social del trabajo de toda formación social y en un modo de producción tan complejo como el capitalista es fuente de procesos complejos de concreción de entornos donde transcurre la interacción simbólica. En *El capital* se describe cómo la manufactura creó una división del trabajo que tuvo un impacto no sólo en la organización de las fuerzas productivas en un espacio como lo es el taller. Asimismo, se analizan los efectos que tales procesos tuvieron —y siguen teniendo— en la vida diaria del obrero, en la estructuración de la clase trabajadora al segmentarla en diversas funciones y jerarquías, y cómo ello se conecta con un proceso histórico que llevaría a la manufactura hacia sociedades de gran industria donde el trabajo nuevamente se reconfiguró y generó efectos disímiles en las clases sociales. A partir de Marx se sostiene entonces que para explicar cómo los procesos de acción y de interacción se desenvuelven recreando identidades y subjetividades es importante considerar la división del trabajo que la sociedad tiene bajo sus distintas formas: la división del trabajo en particular, la división del trabajo en el caso concreto, dentro de la familia y la división territorial del trabajo (Marx, 1999a). En eso último, por ejemplo, se comprendería la división del trabajo que fomentan el desarrollo y el subdesarrollo, como el imperialismo que le es consustancial a estos.

Dicha división permite que se concreten procesos macro a procesos micro, lo que consolida entornos de interacción. Las relaciones sociales de producción toman formas particulares derivadas de esa división social (Cohen, 1986), y estas determinan los elementos con los que toda persona realiza sus acciones a través de comunicación e interacción. Las rutinas, los horarios, los individuos y sus conocimientos especializados, así como la estructura jerárquica dependerán de aquel sector de la economía en el cual se hallan insertas todas esas acciones, así como de la forma en que los mecanismos de explotación del trabajo se presenten en múltiples regiones.

Los espacios cotidianos donde las personas se desenvuelven e interactúan —fábricas, minas, almacenes, comercios, oficinas de gobierno— son los más característicos de las relaciones capitalistas y tal vez los más sencillos

de explicar como generadores de entornos de interacción a nivel micro. En el tomo I de *El capital*, Marx (1999a) expone una serie muy diversa de ambientes sociales en los cuales las relaciones capitalistas se recrean de manera tangible y cotidiana. Las descripciones en esta obra respecto a la explotación de los niños, las mujeres y los hombres en la fábrica, la panadería o la herrería, reflejan el mecanismo de consolidación de las relaciones inmediatas y a nivel micro, que son concreción del desenvolvimiento del capitalismo.

Hay que puntualizar, además, que en la dialéctica entre el capitalismo como un todo y los entornos de interacción, ambos niveles de la realidad social no se imbrican únicamente en los espacios de trabajo. Lo que aquí se propone no es una teoría de las profesiones o los oficios derivados de la división social del trabajo o un micro estudio de las clases sociales respecto a su posición en el mercado laboral y sólo en su ámbito relacional obrero-patronal, que es la apuesta de algunos estudios de clase neomarxista, weberiana o neodurkhemiana. Una excelente introducción a estos y otros modelos de análisis de clase se encuentra en *Modelos y análisis de clases* editado por Erik O. Wright (2015).

Lo anterior puede hacerse como proyecto de investigación de campo relativo a los entornos de interacción en los espacios de trabajo, si se quiere, pero el concepto entendido como configuraciones sociales integradas por procesos materiales e históricos no se limita nada más a ello. Las identidades y subjetividades, en general, son de mayor complejidad. Habrá una influencia en cómo las personas se conciben y recreen sus *selves* en entornos que se ven imbuidos en las relaciones que el capitalismo genera más allá del salario, los sindicatos, las oficinas y las extenuantes jornadas laborales, lo cual conforma incontables modos de vida.

La producción se lleva dentro de unos modos de vida determinados y, por consiguiente, está imbuida de significado social. Puesto que el trabajo siempre significa, y siendo los seres humanos unos animales significantes [...] Lo económico, en definitiva, siempre presupone mucho más que lo económico en sí. No se ciñe únicamente al comportamiento de los mercados. Atañe también a cómo nos hacemos humanos, y no sólo a cómo nos convertimos en corredores de bolsa (Eagleton, 2015, p. 116).

Es conveniente incluir en el análisis de los procesos de construcción de identidades y de subjetividad los distintos niveles de estos entornos. Asimismo, es indispensable examinar cómo por la organización de la producción a gran escala y el intercambio se van generando procesos sociales que afectan entornos variados y determinan también los niveles que les componen. Por ello deben considerarse los efectos que la jornada de trabajo, al extenderse o al modificarse relativamente en función del trabajo necesario y el plusvalor, tiene en la vida diaria de las clases sociales. Son de interés para este trabajo todos aquellos grupos sociales, pueblos o comunidades que se encuentran desposeídos de los medios de producción en un sentido capitalista. Lo anterior implica contemplar las maneras en que la subsunción formal y la subsunción real se presentan en el capitalismo hoy día y generan procesos cotidianos específicos. La acumulación es también un factor que afecta la vida de todas las personas que coexisten en un régimen capitalista. En pocas palabras, deben tomarse en cuenta los vínculos sociales que caracterizan al capitalismo y cómo a partir de ellos se constituyen la cotidianidad y las subjetividades e identidades que le corresponden a esas múltiples formas de existencia.

A diferencia de lo que varios críticos señalan, Marx no desarrolló una teoría monocroma de lo social (Eagleton, 2015). Debe puntualizarse que su acepción es dialéctica. Se asume que el capitalismo al expandirse fue introduciendo sus relaciones macro e históricas en aquellos lugares donde se fue estableciendo, proceso que también fue llevado a cabo con mucha violencia. *El capital* previó esta tendencia de mundialización o globalización del capitalismo. Pero lo anterior no implica, aunque las relaciones salariales consiguieron su predominancia con el desarrollo del capitalismo, que las clases sociales sean uniformes y que no existan contradicciones entre otros tipos de organización social y cultural que se han confrontado —y otras que se han asimilado— al capitalismo.

El primer acto histórico, escribe en *La ideología alemana*, es la producción de los medios con los que satisfacer nuestras necesidades materiales. Solo a partir de entonces podemos aprender a tocar el banjo, escribir poesía erótica o pintar el porche de entrada de nuestra casa. La base de la cultura es el trabajo. Sin producción material no puede haber civilización [...] El marxismo [...]

quiere argumentar que la producción material es fundamental no solo en el sentido de que ninguna civilización sería posible sin ella, sino también en el de que dicha producción es la que determina en última instancia la naturaleza de cualquier civilización [...] Quienes critican a Marx consideran que [el autor citado se refiere a la obra de este] es una forma de reduccionismo. Todo se reduce siempre al mismo factor. Y esto les parece un claro desatino [...] Todos estamos de acuerdo en que algunos factores pesan más que otros. Ello no impide que seamos pluralistas, al menos, en cierto sentido de la palabra: podemos seguir aceptando sin problemas que todo acontecimiento histórico de importancia es el producto de múltiples fuerzas (Eagleton, 2015, pp. 104-106).

De acuerdo con Terry Eagleton la teoría marxiana no es reduccionista. No se pretende afirmar aquí que hay un determinismo irresistible entre las relaciones materiales de producción y las relaciones sociales que le dan forma, así como tampoco se pretende reducir los procesos de constitución de entornos sociales a cuestiones puramente económicas. Debe insistirse en la mutualidad existente entre el sujeto y su ambiente. En ese sentido, la lucha de clases es un factor fundamental que conforma los procesos históricos. Por lo anterior es que su visión de hombre tampoco es monocroma.

Bien es verdad que Marx concibe las clases, sobre todo, como agrupaciones de hombres y mujeres que ocupan el mismo lugar dentro de un modo de producción dado [...] Las clases no existen solamente en las minas del carbón ni en las oficinas de las aseguradoras. Tienen tanto de formaciones sociales, de comunidades, como de entidades económicas. Implican costumbres, tradiciones, instituciones sociales, conjuntos de valores y hábitos de pensamiento. Son también fenómenos políticos [...] Entrañan una serie de procesos legales, sociales, culturales, políticos e ideológicos. En las sociedades precapitalistas, según argumenta Marx, estos factores no económicos son de especial importancia. Las clases no son uniformes, pero revelan una gran dosis de división y diversidad internas (Eagleton, 2015, pp. 115-116).

En la obra de Marx no se encuentra una teoría de la diversidad como aquí se pretende, mas tampoco la niega. El pensamiento marxiano permite observar la fuerza del capitalismo y las distintas dialécticas que las relacio-

nes de explotación de este modo de producción generan en su seno. Marx, en su etapa tardía, en la que se obsesionó con el campesinado ruso, reconoció que *El capital*, aunque tuviese los fundamentos teóricos de las relaciones sociales capitalistas en sus páginas, no podía ser una explicación generalizada o universal del capitalismo. Aquel ni siquiera podía ir más allá de Europa occidental en términos de su enfoque histórico (Shanin, 1990). Marx consideró especial la vía rusa debido a que reconocía que los procesos históricos eran diversos, refiriéndose a la comuna de Rusia en una de las versiones de la carta escrita a Vera Zasúlich como un “microcosmos localizado” (1990, p. 158).

Los escritos de Marx para el *New York Tribune* sobre las guerras del opio y en general sobre el colonialismo inglés en Asia, permiten acercarse al análisis que hiciera del capitalismo de la periferia en su época. El interés por los conflictos raciales en Estados Unidos también evidencia un contexto disímil al europeo, donde las condiciones productivas generan relaciones sociales específicas para una sociedad determinada (Anderson, 2016). Marx reconoció la diversidad de lo social con base en las condiciones materiales, reflexión que integró a sus análisis del Estado y de la falsa soberanía popular. Describió como un proceso ideológico el supuesto de una comunidad política vinculada por una especie de contrato social que homogeneiza a las personas a través de una hipotética igualdad de derechos y una falsa universalidad del ciudadano:

El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos [...] El Estado político consumado es, por su esencia, la vida genérica del hombre

por oposición a su vida material [...] donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal (Marx, 2015e, pp. 66-68).

Las pretensiones del liberalismo y el iusnaturalismo respecto al origen del Estado son ineficientes debido a que no consideran el aspecto histórico de las formaciones políticas. Por ello no reconocen cómo el poder político, aunque derivado de relaciones sociales de explotación, puede asimismo concretarse de diferentes formas históricas en el capitalismo: “Los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de común el que todos ellos se asientan sobre las bases de la moderna sociedad burguesa, aunque esta se halle más desarrollada que en otros, en el sentido capitalista” (Marx, 2015f, p. 454).

Habrán entornos de interacción que están fuera, más nunca sin interacción, de las relaciones capitalistas más básicas. En algunos países es posible encontrar sectores poblacionales que construyen su cotidianidad realizando actividades que son parte de un capitalismo subdesarrollado, pero, contradictoriamente, no se localizan directamente en los espacios donde la relación salarial se reproduce directamente (Figueroa, 1986). Las relaciones sociales de los países subdesarrollados generan su propia diversidad, como son la vida campesina, el comercio informal, ciertos tipos de explotación infantil fuera de la fábrica y determinadas variedades de criminalidad (Figueroa, 1986). Lo local a través de la realidad empírica de los individuos que contiene se concretiza desde el intercambio universal (Marx y Engels, 2014). Los entornos de interacción bajo estas condiciones originan procesos de subjetividad emergentes muy particulares. Serían procesos de identidad que se adscribirían a la exclusión, pobreza extrema y sobreexplotación: “Marx había entonces llegado a aceptar la multiplicidad de caminos también dentro de un mundo en el que existía el capitalismo y éste era una fuerza dominante. Eso significaba [...] una anticipación de las futuras historias de las sociedades como necesariamente desiguales, interdependientes y multilineales en sentido estructural” (Shanin, 1990, pp. 52-53).

Para superar lo restringida que es la propuesta aquí desglosada, habría que hacer un análisis histórico amplio del capitalismo como modo de pro-

ducción, teniendo como foco dinámicas de conformación de entornos de interacción y subjetividades particulares y variadas. Algunas dinámicas son acordes a dichos entornos de interacción del capitalismo, otras subsumidas y unas más en contradicción o en resistencia. La totalidad social se concretiza en diversidad. Por su parte, la diversidad se expresa en formas emergentes de subjetividad, comunicación, intersubjetividad y acción: procesos diferenciados de identidad.

Esta primera parte del texto integra los conceptos básicos de una teoría de los entornos de interacción. Tales entornos son entendidos como espacios sociales concretizados por la vía de una traslación de procesos sociales macro que se reconfiguran dando forma a relaciones sociales. Aquellos entornos a veces son fijos y a veces son fluctuantes y contingentes, pero siempre son cotidianos. Dichas relaciones contemplan procesos de interacción, subjetividad, acción y comunicación como integrantes de esos ambientes. Todo ello lleva a concluir que la identidad es un proceso emergente y diverso que sobreviene de la totalidad y, por todo lo expuesto, tiene también sus causantes materiales.

En el siguiente capítulo se discuten temas centrales en el materialismo histórico con relación a la subjetividad: el fetichismo, la ideología y la vida cotidiana. Al no ser este un trabajo que pretenda mostrar un estado de la cuestión, el análisis se limita a argumentar sobre esos temas sin agotar todo lo que se ha escrito en torno a ellos. Lo principal es sustentar la importancia de los entornos de interacción para la conformación de subjetividad, identidad y formas de vida cotidiana en el capitalismo.

Capítulo 2. Fetichismo, ideología y subjetividad

Toda acción dirigida al mundo mediato e inmediato, entendida también como procesos de interacción, comprende elementos subjetivos que permiten integrar al mundo social en la conducta individual y colectiva. El capitalismo genera y se compone de modos específicos de vida que entran en estos procesos y que permiten constituir cotidianidad y subjetividad. La propuesta fundamental es invitar a reflexionar cómo en el momento actual, bajo las formas de acumulación capitalista, se establecen relaciones sociales propias de las contradicciones que el sistema genera en sus distintos niveles. Esas contradicciones de la totalidad tienen una dimensionalidad múltiple: lo nacional e internacional puede abordarse desde lo local, y viceversa.

El análisis planteado implica aceptar que lo concreto se determina por múltiples momentos que conforman la totalidad social, a lo que Kosík (1967) llamó *dialéctica de lo concreto*: la parte está en el todo, pero de igual manera el todo puede escudriñarse a través de lo microsocioal. Tal propuesta supone hacer compromisos epistemológicos y ontológicos claros, pero también replantear el quehacer de las ciencias sociales en la interpretación de lo social mediante sus diferentes niveles de complejización. Se hablará aquí de rupturas que permitan conceptualizar un ordenamiento explicativo de lo material y de los conductores relacionales entre la subjetividad y la acción.

La dos principales esferas de estudio son enmarcadas porque, separadas analíticamente, en realidad representan la unicidad de la totalidad social

con un nivel de concordancia dialéctica que define las relaciones de sus múltiples partes y niveles: la dialéctica microsocio/macrosocio y la dialéctica materialidad/subjetividad.¹ Dicho reconocimiento de la multiplicidad que configura la dialéctica de lo social como un todo permite concebir la diversidad, emergida de su complejidad, como un conjunto de procesos definitorios del devenir de la humanidad en la marcha capitalista por la historia. En el primer capítulo estudiamos ya esos dos elementos, partiendo de cómo en la interacción se establece la subjetividad y la individualidad como procesos que también son sociales, tal como propone la teoría de Mead. Asimismo, planteamos de qué manera las relaciones sociales macro y micro se entrelazan en los entornos sociales que el capitalismo en tanto modo de producción genera. Debe decirse, sin embargo, que si se hace referencia a la individualidad se reconoce a la vez la base colectiva en la cual se integra. El pensamiento de Mead, efectivamente, es cofundador de la psicología social (Suárez, 2013). Los acercamientos analíticos que se llevan a cabo a continuación plantean problemas clásicos sobre cómo, desde el marxismo o distintos marxismos, se ha tratado a la subjetividad: el fetichismo, la ideología, la mutua determinación entre lo material y la subjetividad y la vida cotidiana.

Totalidad y fetichismo

Todo ser humano crea su *self* a través de acciones que están adscritas a entornos sociales o ambientes compuestos por múltiples elementos (Goff, 2015; Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978). Para la sociología pragmática es de primordial importancia la relación existente entre la acción y el entorno. La acción transcurre según la familiaridad y el involucramiento que el agente consigue por medio de la interacción con el entorno. Laurent Thévenot (2016) integra diversos elementos teóricos fuera del paradigma crítico que interesa para los fines del presente libro. Sin embargo —y a cuenta de una discusión más amplia con la obra citada— se reconoce que los agentes tienden a desarrollar la acción en forma situada al esforzarse por cons-

¹ Se ha tratado este problema con anterioridad, aunque bajo un esquema menos riguroso, en Jesús Moya (2009).

truir un ambiente familiar. Específicamente en esos espacios de más familiaridad, los lazos afectivos poseen mayor presencia y relevancia. Tal puntualización tendrá más sentido cuando se discuta la cotidianidad en este capítulo.

La acción, a diferencia de cómo es considerada la conducta en las teorías de la ciencia política con tendencia a la hiperfacticidad (Pasquino, 2011), se halla enraizada en la reflexividad que implica. Esta última recae en el sujeto que la genera, quien sería el primer objeto social con el cual, por reflexividad, el *self* interactúa y recrea subjetivamente una identidad respaldada en una serie de actitudes coincidentes con el grupo social en el cual se está inserto y se interactúa. Tal capacidad, la de ponerse en el lugar del otro para observarse a uno mismo desde sus ojos, es fundamental para guiar la acción. Desde las presunciones de lo que el otro piensa o espera de nuestros actos, regulamos el flujo de nuestra acción (Blumer, 2004; Mead, 2009).

El *self* se dinamiza en una recreación de la relación social fundamental o nuclear, que es la interacción simbólica (Mead, 2015). Conformada por el yo, la acción, en flujo presente que sortea los entresijos de la relación inmediata entre una persona y su entorno social, cobra su particularidad emergente en el momento de la interacción. El mí, es decir, el proceso que en términos dialécticos constituye el elemento social inmediato subjetivado, integra las actitudes que se presupone están presentes en los otros como un todo —el otro generalizado— que guía la acción. Esta relación entre yo y mí, entre la eventualidad y lo social, entre lo individual y lo grupal, o bien, entre la emergencia innovadora del acto y la asunción de una serie de respuestas simbolizadas por la persona, compone al *self* (Doménech, Íñiguez y Tirado, 2002).

Lo anterior es considerado como elementos individuales, elementos definitorios de la interacción simbólica, elementos de comunicación y elementos microsociales fundamentales que componen la subjetividad. Toda subjetividad es social y cobra sentido entre múltiples entornos. Estos se encuentran determinados por varios niveles de la formación social a la que pertenecen. Los de mayor masa,² debido a su complejidad y a la multiplicidad de personas y grupos que participan, permiten construir sentidos y

² Entiéndase aquí el uso de la palabra *masa* como una metáfora relativa al tamaño de la concretización de los entornos de interacción.

significados de larga temporalidad. Se integran por los medios masivos de comunicación, los grandes procesos políticos, las revoluciones, los nacionalismos, la vida pública. Otros tienen una masa menor. Aunque no dejan de ser complejos, su delimitación está más restringida en espacio y tiempo, lo cual no significa que no sean importantes. No es bajo dicha lógica que se categorizan ahora: sus características son diferentes en términos de su ejercicio en la conformación de subjetividad y en los efectos sobre la vida cotidiana —asunto que se aborda más adelante—.

A este nivel los entornos se componen de organizaciones, noticias de contenido local, leyendas urbanas o sentidos regionalizados, etcétera. En otro nivel se hallan los procesos sociales que trascienden grupalmente. Ejemplos de ello son la familia, la pareja y los espacios de trabajo. Sin embargo, toda subjetividad es también una compleja conformación de procesos individuales que implica la integración de relaciones sociales al momento de que la persona se hace objeto de su propia acción. Esos niveles, incluyendo el individual, son concomitantes en la emergencia de subjetividad.

Los entornos en los cuales la interacción simbólica se recrea mediante la acción son constituidos, en sus distintos niveles, por una compleja dinámica que hace que el modo de producción capitalista sea una realidad concreta. Las particularidades históricas que tiene este modo de producción, a diferencia de otros que han configurado el devenir de la humanidad, dan forma de diversas maneras a los espacios sociales en los cuales recreamos cotidianamente nuestra existencia.

La producción de mercancías es el proceso que cristaliza las relaciones sociales fundamentales del capitalismo (Marx, 1999a) —propiedad privada capitalista de los medios de producción, trabajo asalariado, mercado— y genera complejos entornos en los que todo ser social conforma su subjetividad e identidad. Por ello el fetichismo de la mercancía juega un rol tan significativo en el estudio de ese proceso, como sostiene Jorge Veraza (2018) en su psicología social marxista del sentido común. Pero si no se describe cómo la mercancía es la cristalización del trabajo contenido en un entramado de relaciones sociales, lo cual reduce el análisis al intercambio de la mercancía y su fetichismo sin integrarlos en una explicación de la totalidad social, se corre el riesgo de reducir los procesos psicosociales sólo al mer-

cado. Lo anterior deja de lado toda la complejidad imbricada en el modo de producción capitalista. Es decir, el análisis sigue preso del proceso de fetichización.

El fetiche no es la mercancía en sí, la mercancía es también fetiche. Este es sólo el fenómeno de la totalidad concreta que es la mercancía. Es como se nos presenta sin percatarnos de su ser concreto, problema que Kosík ha develado en su estudio de la realidad constituida por la sociedad burguesa (1967). Hay una dialéctica en su conformación, lo cual en el modo de producción capitalista a través del intercambio da la apariencia de que las cosas estuvieran vivas y las personas fueran cosas. Mas no es el intercambio lo que da materialidad a las mercancías, únicamente constituye su fetiche encubriendo las relaciones sociales, las cuales son también relaciones de explotación, que permiten su existencia.

Los valores de uso, levita, lienzo, etcétera, o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son combinaciones de dos elementos: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo [...] Pasemos ahora de la mercancía considerada como objeto útil a la mercancía considerada como valor [...] Al decir que las mercancías, consideradas como valores, no son más que las cristalizaciones de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero sin darles una forma de valor distinta a las formas naturales que revisten. La cosa cambia cuando se trata de la expresión de valor de una mercancía. Aquí, es su propia relación con otra mercancía lo que acusa su carácter de valor [...] La fuerza humana de trabajo en su estado fluido, o sea el trabajo humano, crea valor, pero no es de por sí valor. Se convierte en valor al plasmarse, al tomar forma corpórea [...] Pero como las propiedades de un objeto no brotan de su relación con otros objetos [es decir, en el mercado], puesto que esta relación no hace más que confirmarlas, parece como si [la mercancía] debiera su forma de equivalente, es decir, la propiedad que la hace susceptible de ser directamente cambiada, a la naturaleza, ni más ni menos que su propiedad de ser pesada o de guardar calor. De aquí el carácter misterioso de la forma equivalencial, carácter que la mirada burguesamente embotada del economista sólo advierte cuando esta forma se le presenta ya definitivamente materializada en el dinero [...] Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales

de forma, para servirse de ellas [...] Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancías, la mesa se convierte en un objeto metafísico [...] Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor [...] Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma social [...] El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres 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 los productores [...] A esto es lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción [...] Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías, es pura y simplemente, porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad (Marx, 1999a, pp. 10-38).³

Un elemento de las sociedades capitalistas es el fetichismo, del cual emergen problemas teóricos como la explotación, el poder o la dominación (Kohan, 2009). El problema del Estado se vincula con el fetichismo y, del mismo modo, es posible hacer acercamientos a los procesos de lucha y resistencia desde este en el entendido de que es un momento por el cual se ocultan las relaciones de explotación capitalista. Todas ellas, a través de una compleja serie de mediaciones, son también determinaciones políticas. Entonces, el análisis del fetichismo, en tanto problema teórico, debe romper el ámbito del mercado para explicar el impacto que ese proceso social inmanente al capitalismo tiene en la conformación de subjetividades más allá de un contenido de significados en las representaciones sociales o el sentido común, que trasladan el intercambio mercantil a la vida cotidiana en otros ámbitos. Hay que examinar de qué manera la dominación genera cotidiana-

³ El contenido de los corchetes en la cita es un añadido personal.

nidad, procesos de enajenación, y resistencia o luchas colectivas al mismo tiempo. Es decir, estudiar la producción de la lucha o luchas de clase que caracterizan al capitalismo y cómo este, en su reproducción, genera precisamente las clases que entran todas las relaciones sociales.

Las relaciones sociales de producción y el trabajo —al igual que las formas de acumulación o de generación de ganancia, los procesos ideológicos, etcétera— son elementos no aislados de una totalidad social y, por ello, es necesario problematizarlos para construir una teoría materialista e histórica de la subjetividad, la vida cotidiana y las identidades. En el tomo I de *El capital*, Marx describe cómo, por medio del salario y en el proceso de acumulación del capital de su reproducción simple, se velan las condiciones que obligan al obrero a vender su fuerza de trabajo. Mediante un extenso rodeo que se recrea en el mercado laboral, al cual el trabajador desposeído asiste para subsistir y el capitalista para reproducir su capital y enriquecerse, se pierde el contenido objetivo de las relaciones sociales que dan sentido a la reproducción del capitalismo, sustentada sobre el trabajo de los desposeídos. Si no se observa todo el capitalismo en su conjunto, aparecerá como si, en el mercado, el intercambio mediado por el salario fuese un contrato justo. Lo que impiden tales relaciones de mercado es ver el proceso de explotación humana que genera la riqueza sobre la cual se sustenta la reproducción capitalista como modo de producción y forma de sociedades históricas. La enajenación es la dialéctica básica de todo ello. Para romper ese encanto es imprescindible ir, analíticamente, a la totalidad: a lo concreto.

Pero lo que al principio no era más que un punto de partida acaba produciéndose y reproduciéndose incesantemente, eternizándose como resultado propio de la producción capitalista, por medio de la mera continuidad del proceso, por obra de la simple reproducción. De una parte, el proceso de producción transforma constantemente la riqueza material en capital, en medios de explotación de valores y en medios de disfrute por el capitalista. De otra parte, el obrero sale constantemente de ese proceso igual que entró: como fuente personal de riqueza, pero despojado personalmente de todos los elementos necesarios para realizar esta riqueza en su provecho propio [...] el propio obrero produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como una potencia extraña a él, que le domina y explota, y el capitalista

produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza, separada de sus mismos medios de realización y materialización, como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero, o, para decirlo brevemente, el obrero como obrero asalariado. Esta constante reproducción o eternización del obrero es el *sine qua non* de la producción capitalista [...] Por tanto, el proceso capitalista de producción, enfocado en conjunto o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que produce y reproduce el mismo régimen del capital: de una parte al capitalista y de la otra al obrero asalariado (Marx, 1999a, pp. 480 y 487).

Es muy importante construir lazos analíticos entre todos estos elementos en casos históricos concretos, yendo de la parte al todo, del todo a la parte, de lo macrosocial a lo microsocioal, para realizar agendas de investigación acerca de los momentos de la totalidad. Como clase social, el sujeto no se conforma —lo que implica su subjetividad— únicamente en el mercado, donde mejor se expresa el fetichismo. El mercado lleva al sujeto a establecer las relaciones sociales que lo definen como clase social así como a definir, mediante su trabajo, el rol histórico que desempeña la producción. Lo anterior se debe a un proceso histórico de desapropiación de los medios de producción y de enajenación generada a causa del trabajo. No es suficiente reconocer el aspecto sensorial del fetichismo de la mercancía para desarrollar una teoría del sentido común, la subjetividad y las identidades creadas en el capitalismo, como hace Veraza. Es preciso considerar las formas de explotación que el fetichismo presupone además de los procesos ideológicos, políticos y conflictivos que aquellas mismas promueven como elementos emergentes de la materialidad histórica de los hombres, para comprender cómo todo eso genera entornos sociales de interacción en los cuales se producen la vida, la subjetividad y la intersubjetividad.

La teoría del fetichismo es un ejercicio hermenéutico que explica que de fondo hay una serie de relaciones que lo configuran, es decir, de contradicciones generadoras de una subjetivación capaz de elucidar la realidad de manera invertida. No debe reducirse, por lo tanto, esta teoría a su conformación psicosocial —reducirla a un problema de conciencia— (Kohan,

2009). Es evidente que las agendas de investigación que aquí se proponen implican articular una mirada hacia una psicología social materialista.

Lo que se aborda a continuación es una crítica al concepto de *ideología*, a través de la cual se distingue uno de los problemas más importantes, difundidos y estudiados del marxismo. Asimismo, se analiza el problema planteado: la forma en que se producen y reproducen los procesos de subjetividad e identidad en el capitalismo. Aunque no en extenso, se trata la función política, siempre presente y entendida como dominación, de la ideología. Se desglosa esta con más precisión como un problema de subjetividad y conocimiento. Ello permite acercarse, no obstante lo ya avanzado en el capítulo anterior, a un sentido de clase social en relación con modos de vida diversos.

Subjetividad, ideología y fetichismo

No todo materialismo niega la subjetividad, si es que este no es mecanicista y vulgar. Asegurar que las condiciones materiales son fundamento de la conciencia es un lugar común dentro de los distintos marxismos. Es posible construir un materialismo que reconozca la dialéctica entre los procesos materiales y los de concreción de formas de vida, pensamiento e identidad y la cotidianidad que todo ello implica (Kosík, 1967; Therborn, 1987). Así pues, se insiste, el problema no es nuevo. La obra de Marx lo abordó y presentó su propio materialismo histórico, que define lo social como el origen de toda “espiritualidad”. Esa conformación espiritual —abordada en *La Ideología Alemana*, en la discusión que Marx y Engels sostienen con Stirner (Marx y Engels, 2014)— es parte de una antropología que asume que todo individuo no es compuesto por su mera volición y que no es en su unicidad desde la nada (Stirner, 1976) que se constituye. El origen, como todo el materialismo histórico sostiene, está en las condiciones de vida de toda sociedad y persona centradas en aspectos que implican las actividades que les permiten dar continuidad a su existencia desde su origen y durante todo su desarrollo, lo que, en parte, Kosík (1967) consideró como la preocupación del hombre. Tal actividad, que es el trabajo, constituye al ser humano, ya que nunca se encuentra fuera de las relaciones sociales que la permiten

y que además ella misma genera. Propiedades tan importantes para la vida, por ejemplo, la reproducción celular, en el hombre aparecen concomitantes al trabajo, y este como inseparable de las condiciones sociales que recrea y sobre las cuales se manifiesta: “Como creador de valores de uso, es decir, como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana” (Marx, 1999a, p. 10).

Por ello Engels y Marx reprochaban tanto a Max Stirner su crítica dirigida a toda antropología fuera de la particularidad y del egoísmo: Dios, la Humanidad, la Nación, etcétera (Marx y Engels, 2014). El individuo que él presupone que puede sublevarse desde sus deseos y su propiedad (Stirner, 1976) está separado de su constitucionalidad histórica como persona: el Único es ahistórico. La crítica señala que san Max establece una fantasmagoría —el yo y su unicidad— para realizar su crítica hacia la tesis del espíritu. El Único, en su camino por la liberación, termina siendo una categoría descriptiva de un poseso que no tiene lugar en la Tierra. En *La Ideología alemana* se reconoce que el hombre es y llega a ser por el conjunto de relaciones sociales en las que está inmerso y participa, y esa es su principal crítica a Stirner (Rossi, 2012).

Todo individuo es histórico, y la dialéctica que define su individualidad reside en que todo *self* es proceso y que de sus múltiples niveles de complejidad uno de los más importantes es el social. Como ya se mencionó, Kosík plantea ese sentido existencial como la preocupación. Esta es la manera en como el hombre experimenta su devenir en la economía (en el trabajo, en el mercado y en la vida cotidiana), que en el capitalismo conforma al individuo: desde su práctica, desde su fundamento material. Hay que puntualizar que para Kosík (1967) tal preocupación se presenta de forma enajenada y fetichizada de la vida:

¿Qué es, entonces, la preocupación? [...] La preocupación es la transición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo. El hombre está siempre vinculado por conexiones y relaciones a la propia existencia, la cual es actividad, aunque puede presentarse bajo la forma de absoluta pasividad

e inercia. En el individuo, preocuparse es enredarse en la maraña de relaciones que se presenta a él como mundo práctico-utilitario. Por tanto, las relaciones objetivas se manifiestan al individuo no en la intuición, sino en la “praxis”, como mundo de trabajo, de medios y fines, de proyectos, de obstáculos y de éxitos (p. 83).

El yo, como se ha afirmado ya, es individualidad y es innovación del acto que toda persona lleva como efecto de un proceso de interacción con el entorno inmediato. Por ello la subjetividad es consustancial a los procesos de intersubjetividad que lo configuran. La capacidad empática de colocarse en el lugar del otro para ser objeto de sí mismo desde aquello que se siente y significa partir de esa mirada que es externa al *self* en cuestión —*role taking*— es lo que, subjetivamente, define la dialéctica individual (Blumer, 2004; Mead, 2015; Habermas, 1987). Eagleton (2017) de alguna manera reconoce este movimiento de la subjetividad como una objetivación de sí mismo —asunto ya tratado en el capítulo anterior en relación con la objetivación y la conciencia en Iliénkov y el mismo Mead—.

Se constituye entonces un autoconcepto o una identidad desde la interacción con los demás. Es allí, en los entornos inmediatos de interacción, los de masa media y micro, que el individuo encuentra expresión únicamente a través de lo social. Con base en Thévenot (2016), se aduce que la identidad personal se constituye por medio del involucramiento a los ámbitos y que todo individuo, como agente y ser social que es, está determinado por múltiples entornos donde requiere dirigir su acción conforme a órdenes distintos de involucramientos —cada entorno un tipo de involucramiento—. Ello hace que la identidad no sea una dimensión subjetiva estática, y, además un proceso que acaece según los entornos y las formas en que el individuo se involucra en aquellos. Para William James, citado por Laura García y Aarón Saal (2015), las creencias sobre el mundo circundante pueden incluso ser autoadquiridas, no emanan de una experiencia *in situ* a una acción o serie de acciones situadas en un entorno. No obstante, lo fundamental de las creencias, autoadquiridas o no, es que sean funcionales en términos de la adaptabilidad del individuo a su entorno o entornos de interacción. La subjetividad en general es también lo anterior.

No se es individuo sin lo social, o con mayor precisión, la individuación es sociogénica (Habermas, citado por Suárez, 2013). La individualidad no es sólo un producto, sino que hay una mutua relación entre el entorno social inmediato y el modo en cómo la persona se concretiza y deviene en aquel, y lo trastoca con sus múltiples acciones (Carabaña y Lamo de Espinosa, 1978). Los significados que se construyen a través de la interacción son fundamentales, ya que dan forma al sentido que dicho individuo halla en el mundo que interpreta y experimenta.

No hay relativismo en las afirmaciones presentadas. Cuando se define a la subjetividad como una complejidad de procesos que tiene diversos elementos adscritos —neuronales y biológicos; individuales y colectivos como el lenguaje, la reflexividad y la identidad; y sociales de diferentes densidades (microsocial, institucional, histórico, económico y político)— se afirma que esa subjetividad que construye una significación de sí en un momento histórico determinado está definida por procesos materiales. La subjetividad es concreta, al asumir que lo concreto es un “término que literalmente significa ‘convergencia de distintos rasgos’” (Eagleton, 2017, p. 51). No hay por qué dejar de problematizar la subjetividad si se es materialista, ni de plantear las formas de vida como compuestas por procesos que escapan del poder de los lentes de los microscopios. Entiéndase esto último como sarcasmo.

Althusser hizo uno de los ejercicios más sobresalientes para explicar el complejo entramado de la dialéctica determinante materialidad/subjetividad en su teoría de la ideología (2018). Si se entiende a la subjetividad como lo manifiesto a través de significados, pensamientos, racionalizaciones y acciones que se desenvuelven a través de instituciones y formas rituales de expresión social, entonces aspectos como los religiosos y políticos son, entre otras cosas, subjetividad. Es decir, como totalidad concreta, dialécticamente lo social se define por la subjetividad que le implica. Aunque equivocada, la teoría de la ideología de Althusser abarca ciertos aspectos de las formas de vida, de interpretación y de significación del mundo. Sin embargo, la ideología no tiene un origen subjetivo, ya que no parte de los individuos, sino que es material y los moldea, es decir, moldea su subjetividad (Althusser, 2018; Larraín, 2008). “En el pensamiento de Althusser existe un vacío [...] trata de los individuos, de la formación de su subjetividad y de

su sumisión al orden social dado. Omito, sin embargo, la cuestión de cómo las clases sociales se constituyen en fuerzas que luchan, que se resisten a la explotación o toman parte activa en ella” (Therborn, 1987, p. 10).

La discusión de *La Ideología alemana* —citada aquí con antelación— presenta algunos elementos para concluir que en la obra marxiana existía la preocupación por los temas propios del pensamiento o la subjetividad. Estos también tienen una gran importancia en *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Marx, 1980). En *La Ideología alemana* se concibe a la ideología como expresión de procesos subjetivos que no agotan la subjetividad. Lo contrario parecería ser asumido por Althusser, que confunde a la ideología con formas de pensamiento y rituales adscritos a la particularidad de cada colectivo que la posee. Por ello los aparatos ideológicos de Estado dominan a las clases subalternas al presentar una realidad distorsionada de su circunstancia, lo cual es útil para la explotación pues garantiza la reproducción de las fuerzas productivas (Althusser, 2018). En parte, esto es muy cercano a la definición que Marx y Engels sostuvieron en la obra citada y que específicamente Marx pareció darle continuidad en *El capital* en el fetichismo de la mercancía. Sin embargo, Althusser le da un carácter diferente que, aunque reconoce esa definición negativa de la ideología, oscila también en una definición neutral de la misma (Larraín, 2008). La negativa consiste en que la ideología coadyuva a presentar las contradicciones generadas por las relaciones sociales de manera distorsionada o, en términos marxianos, invertida. Asimismo, sirve a la clase dominante para la dominación y cobra un rol predominante en la formación social de la cual es expresión, es decir, de las relaciones sociales y materiales que la generan (Marx y Engels, 2014; Larraín, 2007).

Respecto a la definición neutral, que desde Lenin —citado por Jorge Larraín (2008)— asume a la ideología como formas de significar el mundo, de experimentarlo, interpretarlo y de dirigirse en él adscritas a colectivos como las clases sociales, Larraín propone que aquella tiene colores disímiles según el grupo del cual se origina. Tales posturas no dejan de explicar la ideología como resultado de procesos materiales. Althusser hace lo mismo, sin embargo, cae en el error de asumir aquella como un elemento definitorio, entre otros, de una clase. Para la definición neutral existe una ideología proletaria, una burguesa, una pequeñoburguesa, y podría definirse también

desde colectivos constituidos bajo otros principios (ideologías de género, ideologías generacionales, etcétera). Dicho de otro modo, la ideología sería un concepto vacío que adquiriría su contenido según el colectivo al cual perteneciera. Aunque no se coincide en lo esencial con los enfoques freudomarxistas, la obra de Veraza (2018) desglosa la siguiente acepción de ideología:

En el marxismo, especialmente en el marxismo dogmático oficial, el marxismo soviético, el marxismo de manual, que es el que más se aleja del pensamiento propio de Marx, se habla de una teoría de la ideología o de las ideologías de clase. Así se dice que la clase burguesa piensa de un cierto modo de acuerdo a sus intereses económicos a los que corresponden unos intereses políticos a partir de los cuales se construyen unas ideas peculiares, una ideología de clase. La clase proletaria tiene otra ideología de acuerdo a sus propios intereses, y lo mismo la aristocracia, los terratenientes y la pequeña burguesía. Cada una de las clases sociales tiene una cierta ideología. Estas ideologías se combaten entre sí y el resultado de este conjunto conflictivo sería algo así como la conciencia o la cultura de una época [...] Según esta narrativa, una filosofía tendría que ser “pequeño burguesa”, “burguesa”, “proletaria” o “aristocrática” (pp. 20-21).

Esta conceptualización neutral asume a la ideología como un elemento que define a las clases sociales sí desde sus particulares determinaciones materiales, pero como expresión que le es propia por su condición de clase. Sobre la base de esos principios, el partido político podría representar la ideología del proletariado en su programa, pero arrebatándole su posibilidad de autodeterminación política. Asimismo, en su neutralidad, aquella puede ser enarbolada como la bandera que confronta a su contrario, que es la ideología burguesa. Desde esta acepción ambas son maneras de pensar, mentalidades, formas de vida que le son propias a cada colectivo o clase social. Sin embargo, esta definición neutral, como se ha argumentado ya, no es la que se encuentra en Marx.

Marx, en distintos lugares de su obra, incluyó la subjetividad —como es presentada aquí—, sin referirse a ideología. En específico, cuando afirmaba que las determinaciones sociales y materiales eran las que constituían

sentimientos, mentalidades y modos de conformación de la “espiritualidad” del sujeto (Marx, 2015d), hacía referencia a la historicidad de las condiciones que el capitalismo generaba en las relaciones sociales de producción. Por ello el trabajo es tan importante en la forma en cómo la persona, a través de su propia acción, no sólo modifica su medioambiente sino además cómo se constituye en cuanto ser humano. La reproducción de la fuerza de trabajo no obedece únicamente a las energías que un trabajador requiere día a día para continuar generando valor de cambio: contiene un elemento histórico y moral que implica el desarrollo cultural y demás, en el que existe el obrero (Lastra, 2019). Debido a lo anterior, se afirma que Marx nunca hizo mención a la ideología como el elemento subjetivo por excelencia o como aspecto clasificatorio de todas las clases sociales.

La vida diaria, rodeada de relaciones de intercambio y el fetichismo de la mercancía —resultado de las formas sociales en que el trabajo se presenta en el capitalismo— determina cómo interactuamos, y con qué y quiénes interactuamos en los entornos donde nos desenvolvemos. Nuestras identidades se adscriben a esos modos de vida que no pueden subjetivar *per se* las verdaderas fuerzas que configuran nuestra existencia en el capitalismo —la preocupación—. En específico, lo anterior ocurre en aquellos momentos y espacios en los cuales se recrea la fuerza de trabajo y se vende: en la circulación, la distribución y el intercambio.

Sin embargo, esto no conlleva que, de diversas maneras, el capitalismo genere también expresiones de subjetividad e identidad sostenidas contra la explotación y sus estragos que, como modo de producción históricamente determinado, implican las relaciones sociales, la propiedad privada de los medios de producción capitalista y la lucha de clases. Al contrario de lo que sostiene Kosík como una generalidad o la metafísica de la vida cotidiana, Marx (2015d), en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, expone que hay prácticas y mentalidades que no comprenden sólo hallarse en estados de enajenación, ideologización o embeleso fetichista, sino que se traducen en prácticas de otro tipo y que también son parte de la vida diaria, de la subjetividad y, por ello, son componentes de diferentes formas de vida. Eso incluye las vidas en rebelión.

Como advierte Enrique Dussel en la conferencia “Actualidad de Karl Marx: a 150 años de *El capital*”, aunque la fetichización de la mercancía es

un proceso que oculta los vínculos sociales sobre los cuales se reproduce el modo de producción capitalista y, como se expresó antes, de tal concepto puede derivarse una teoría del poder en *El capital*, es cierto que el fetichismo de la mercancía y la ideología no son lo mismo (Dussel, 2017). El primero es un proceso de develamiento que se expresa en el mercado como resultado del intercambio y de la forma en que el producto del trabajo, en el capitalismo, se compone por un valor de cambio que entraña ser destinado al mercado con fines de enriquecimiento. Ello oculta las relaciones de explotación que hacen que se genere un valor y un plusvalor. Según Kohan (2009), el fetichismo de la mercancía no es el único resultado de los procesos de develamiento o encubrimiento en el capitalismo. Estarán también el fetichismo de la máquina, del Estado, del dinero, del interés, de la ganancia, de la renta, entre otros, que de manera general serían resultado de contradicciones que fomentan la inversión de la realidad, como acontece con las mercancías. Por el contrario, la ideología es un discurso o serie de discursos o narraciones desarrollados para explicar la realidad de modo tal que coadyuvan a la dominación, al igual que el fetichismo de la mercancía, ya sea consciente o inconscientemente. Esos discursos se transmiten y se subjetivan en la vida cotidiana como lenguaje y significados, pero, a diferencia del fetichismo de la mercancía, la ideología puede tener objetivos puntuales.

La ideología tiene nombre y apellido, el fetichismo no. A la ideología la producen sujetos determinados —como los neohegelianos alemanes, los medios de comunicación, los gobiernos y sus instituciones—, pero al fetichismo de la mercancía no. Este es un proceso que nadie controla, que es producto de las relaciones de producción y circulación así como del intercambio y que desaparecerá junto con el capitalismo. La ideología y sus apologistas han existido, si se interpreta correctamente la siguiente cita, aun antes del capitalismo. El fetichismo de la mercancía es suscrito por Marx como elemento propio del capitalismo:

Una minoría logra hacerse con el control de la producción, disponer de la fuerza de trabajo de otros y apropiarse para sí misma de una porción desproporcionada del excedente, mientras que la mayoría lucha por retener lo que puede de los frutos de su trabajo. Se ha establecido la lucha de clases. Simultáneamente surgen diversas figuras —sacerdotes, bardos, chamanes, conse-

jeros, médicos y demás— que dominan lo que podría denominarse la producción espiritual. A sus herederos modernos se los conoce como *intelligentsia*. Una función de ese círculo intelectual es generar ideas que den crédito al *statu quo*, proceso que Marx denomina ideología (Eagleton, 2017, pp. 148-149).

Después de *La ideología alemana*, en *El capital* Marx vuelve a tratar la ideología en dicho sentido. Plantea que cuando la gran industria se asentó en Inglaterra generó una diversificación debido al efecto que este proceso conlleva en la división social del trabajo. Respecto a las profesiones de la ideología afirma:

Finalmente, el aumento extraordinario de fuerza productiva en las esferas de la gran industria, acompañado, como lo está, de una explotación cada vez más intensiva y extensa de la fuerza de trabajo en todas las demás ramas de la producción, permite emplear improductivamente a una parte cada vez mayor de la clase obrera, reproduciendo así, principalmente, en una escala cada vez más intensa, bajo el nombre de clase doméstica, la categoría de los antiguos esclavos familiares: criados, doncellas, lacayos, etcétera En el censo de 1861, la población total de Inglaterra y Gales ascendía a 20 066 244 [...] Descontando de esta cifra todas las personas capacitadas por su edad para trabajar, las mujeres improductivas, los muchachos y los niños, las profesiones “ideológicas”, tales como el gobierno, el clero, las gentes de leyes, los militares, etcétera, todos aquellos que se dedican a vivir del trabajo ajeno (Marx, 1999a, p. 371).

En el capítulo XXI del tomo I, y en parte en el tomo II, de *El capital*, cuando se menciona la reproducción simple se expone cómo a través del salario se oculta que es el mismo trabajo del obrero el que genera su pago. Asimismo, en los manuscritos de 1844, Marx puntualiza que desde la enajenación el obrero produce el mismo capital que le domina (1980). Este proceso, que permite la reproducción constante de las relaciones sociales capitalistas y de la producción bajo sus formas, se vela debido a ese rodeo tan grande que hay desde la contratación de mano de obra y el pago de la fuerza de trabajo, como si hubiera un intercambio justo. El obrero da a cambio su fuerza de trabajo y su vida misma por algo que no posee, que es

el dinero y que le pertenece al patrón. Como si aquel no fuera capital dinero generado en el proceso de apropiación de trabajo ajeno, con base en la separación de los medios de producción de los verdaderos productores y en las múltiples metamorfosis del capital en sus ciclos (Marx, 1999b). Marx remite de nuevo a la ideología en los términos aquí planteados. Refiere a una respuesta de tipo ideológica, y por ello invertida, que los teóricos de la economía han desarrollado como resultado de la contradicción capital/trabajo:

Por eso al capitalista y su ideólogo, el economista, sólo consideran productiva la parte del consumo individual del obrero necesaria para perpetuar la clase obrera, es decir, aquella parte que el obrero tiene forzosamente que consumir para que el capital devore la fuerza de trabajo; todo lo demás que el obrero pueda consumir por gusto suyo es consumo improductivo. Si la acumulación del capital produjese un aumento del salario y, por tanto, un incremento de los medios de consumo del obrero, sin que aumentase el consumo de la fuerza de trabajo por el capital, el capital adicionado se consumiría improductivamente. En efecto, el consumo individual del obrero es improductivo para él mismo, pues no hace más que reproducir el individuo necesario; sólo es productivo para el capitalista y para el estado, puesto que produce la fuerza productora de riqueza para otros (Marx, 1999a, p. 482).

También en el capítulo xxv sobre la moderna teoría de la colonización, alude a la economía que tanto se dedicó a criticar como una ideología en disonancia con las realidades históricas que pretende dilucidar. La confusión que Marx quiso señalar allí es la relativa a la propiedad privada y la propiedad privada de orden capitalista que desde dicha economía como ideología se interpretan como iguales, debido a que se intentan aplicar conceptualizaciones que daban ordenamiento intelectual a una realidad histórica distinta y anterior al capitalismo europeo. Tal economía no pudo explicar al capital como relaciones sociales, específicamente aquellas donde la propiedad privada no basta si no hay trabajo ajeno que explotar. Por ello, en las colonias sólo podía encarnarse el capitalismo si se creaban las condiciones para que la propiedad privada fuera un requisito de expropiación de trabajo ajeno.

La economía política confunde fundamentalmente dos clases harto distintas de propiedad privada: la que se basa en la propiedad personal del productor y la que se funda sobre la explotación de trabajo ajeno. Olvida que la segunda no sólo es la antítesis directa de la primera, sino que, además, florece siempre su tumba [...] En el occidente de Europa, cuna de la economía política, el proceso de la acumulación originaria se halla ya, sobre poco más o menos, terminado. En estos países, el régimen capitalista ha sometido directamente a su imperio toda la producción nacional, o, por lo menos, allí donde las cosas no están todavía lo bastante maduras, controla indirectamente las capas sociales con él coexistentes, capas caducas y pertenecientes a un régimen de producción anticuado. El economista aplica a este mundo moldeado del capital las ideas jurídicas y de propiedad correspondientes al mundo precapitalista con tanta mayor unción y con un celo tanto más angustioso, cuanto más patente es la disonancia entre su ideología y la realidad [...] El mismo interés que en la metrópoli mueve al sicofante del capital, el economista, a presentar teóricamente el régimen capitalista de producción como lo contrario de lo que en realidad es [...] Para ello se detiene a demostrar cómo el desarrollo de la fuerza social productiva del trabajo, la cooperación, la división del trabajo, la aplicación de maquinaria a gran escala, etcétera, son irrealizables sin la previa explotación de los obreros y la consiguiente de sus medios de producción en capital. Llevado del interés por la llamada riqueza nacional, se echa a buscar los medios más eficaces para producir la pobreza popular. Aquí, su coraza apologética va cayendo trozo a trozo, como yesca podrida (Marx, 1999a, p. 650).

La ideología funge como promotora de dominación. Cuando un colectivo está ideologizado es porque se ha apropiado de una concepción del mundo que no sólo vela la realidad, sino que además la justifica: la presenta como la mejor o como resultado de una necesidad inherente a la vida de toda persona en el sistema social del cual es parte, por ello es que se normaliza. La ideología refuerza la enajenación, porque históricamente en el capitalismo aquella es resultado de esta. El monetarismo de Friedman, el Estado de bienestar keynesiano, el liberalismo político, son frentes que arguyen una realidad que se presupone constituida bajo distintos principios que hacen que los sujetos se subsuman de forma subjetiva a las contradic-

ciones que los someten, pues vuelven asequible y aceptable esa realidad: son expresión del mundo burgués. No hace esto el fetichismo de la mercancía. El fetichismo se encuentra en la vida cotidiana, en las relaciones sociales y de mercado, y encubre la realidad al coadyuvar a la subsunción del hombre sin necesidad de más explicación.

En *La ideología alemana*, los autores plantean que tales productores de ideología, desde su trinchera hegeliana, hacen una crítica del orden de las ideas partiendo de su supuesta conformación teológica. La crítica que se hace a los neohegelianos consiste en que las categorías hegelianas son profanadas al reducirlas a otras tantas categorías igual de idealistas como el género o el Único. Los neohegelianos no superaban el ámbito ideológico de sus filosofías por más revolucionarias y críticas que pretendieran ser, ya que al partir de un idealismo planteaban que eran las ideas, los pensamientos y la conciencia (nótese que no la ideología), unilateralmente, los verdaderos determinantes de la realidad. Son ideología al no romper el orden burgués de la explicación de las cosas, es decir, de la conformación humana desde un orden metafísico y espiritual, y no desde un orden material o, en otras palabras, social e histórico (desde el mundo de los hombres corporeizados).

Y, como para estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos sustantivada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual para la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ellos sus barreras. Este postulado de cambiar la conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación [...] a ninguno de estos filósofos se les ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con su propio mundo material que la rodea (Marx y Engels, 2014, pp. 12-13).

Debe comprenderse la necesidad de estas citas tan extensas. Lo que se argumenta es que el origen de la conciencia, el pensamiento, las representaciones, está en la actividad humana como algo concreto y real que, bajo determinaciones históricas, cobra diversos modos. Es el hombre quien, con su acción, produce su existencia y las subjetividades que tanto le caracterizan como ser social. La elucidación de ese problema en la filosofía alemana fue ideológica, es decir, invertida. Debe ser por tales afirmaciones epistemológicas que en uno de los prólogos a *El capital*, Marx refiere cómo su método puso a la dialéctica de pie:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre (Marx, 1999a, p. xxiii).

En otros términos, la ideología presenta dichos procesos de manera invertida. Los procesos del espíritu son únicamente determinantes de la existencia humana y no son entendidos como subsumidos al principio de actividad según es problematizado por el materialismo histórico: en su realidad, es decir como procesos sociales.

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan, todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera, de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etcétera, pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él le corresponde, hasta llegar a sus

formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a un proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (Marx y Engels, 2014, pp. 40-41).

Se indican en la argumentación tres procesos de subjetividad que están contenidos en dos niveles distintos. Los dos primeros procesos son la ideología y el fetichismo de la mercancía, que aunque se hallan íntimamente relacionados no son lo mismo. La ideología puede surgir en las universidades, en la literatura especializada, en los medios de comunicación, y se cristaliza y refuerza en la subjetividad por el fetichismo de la mercancía inherente al capitalismo. Ese tipo de fetichismo, el de la mercancía, sin embargo, está en los vínculos sociales cotidianos. Es resultado del modo de producción de manera directa y de las relaciones de intercambio. Una característica más del fetichismo consiste en que es inherente a la mercancía, es el secreto de su origen. La ideología, por su parte, puede abarcar explicaciones que van más allá del consumo: si una mercancía es buena o placentera, si es bueno consumir para ser felices o si se interpretan las relaciones interpersonales como un intercambio de mercancías. Además, la ideología se encuentra en la política, en sus instituciones y las formas jurídicas que afirman que no es posible asociarnos de otra manera. Está asimismo en la democracia representativa liberal, que asegura que en la modernidad no se puede construir sociedad si no es dejando en manos de otros las decisiones de nuestro presente y futuro. El fetichismo oculta la sociedad capitalista y las relaciones de clases, la ideología las justifica y refuerza ese develamiento. Es decir, esta participa en la construcción de subjetividad e identidades que ubican al ser en su mundo desde la complacencia y la conformidad, o por lo menos eso intenta. Como método, Kosík (1967) consideraba que, lógicamente, por medio del estudio de la realidad de forma dialéctica podría superarse la *pseudoconcreción* para arribar a un entendimiento de lo concreto y a la superación de los fenómenos que se nos presentan como realidad. Finalmente, el tercer proceso es más amplio y también se recrea en la vida cotidiana. De manera sencilla puede decirse que es toda subjetividad

que no es ideología y fetichismo de la mercancía, aunque esté imbricada con estas dos últimas.

El primer nivel es el sentido común, no entendido como conocimiento inferior al científico sino como conocimientos universales conformados social e históricamente y derivados de las prácticas cotidianas. La ciencia es también una práctica cotidiana y por eso se contiene en ese sentido común —su diferencia radica en su nivel de universalidad, ya que la ciencia es un conocimiento limitado en términos de lo que dice conocer—. El conocimiento diario, cotidiano, el que dota de sentido común, sentido colectivo, a las sociedades sobre sí mismas y el universo en general, es más abarcativo. La única forma en que la ciencia podría ser “superior”, en términos limítrofes, al sentido y vida cotidianos, sería si, como conocimiento, rigiera la totalidad de la vida y de las subjetividades de la humanidad. Es posible que esto pueda llegar a suceder. Al respecto, la obra de Fernández Christlieb, *Lo que se siente pensar o la cultura como psicología* (2011), podría ayudar a comprender mejor lo anterior. En relación con el segundo nivel, si se va hacia el interior, se deduce en los tipos de subjetividad expuestos: la ideología y el fetichismo de la mercancía.

Por el contrario de lo que afirmaba Althusser (2018), el sujeto no sólo es interpelado por la ideología, ya que esta no es toda subjetividad, también lo es por los medios de comunicación, la religión, los rituales y la identidad. No se asume a la interpelación siempre como sujeción o dominación, no interesa aquí su sentido lacaniano, sino como el cognoscimiento de sí mismo y del otro, sea cual sea su circunstancia. El concepto de *ideología* parte de una teoría marxiana de la subjetividad, aunque, evidentemente, aquella no sea toda subjetividad. La ideología es subjetividad pero la subjetividad no es sinónimo de ideología. Larraín (2007) lo resuelve de la siguiente manera: “Esto significa que la ideología es un caso particular, un modo de ser específico de ciertas ideas. La ideología no es un equivalente a ideas en general. Lo que significa que mientras toda ideología está hecha de ideas, no todas las ideas son ideológicas” (p. 60).

A continuación se presenta una serie de argumentaciones sobre el vínculo entre la subjetividad y los aspectos materiales que dan forma a una sociedad históricamente determinada. La pregunta que se intenta contestar

es la siguiente: ¿cómo se establece la codeterminación materialidad-subjetividad de la totalidad de toda realidad social?

Subjetividad como emergencia, y emergencia y materialidad como mutuamente determinantes

El marco explicativo mediante el cual hemos definido las relaciones entre materialidad y subjetividad se construye a partir de la obra de Marx y de Mead. Es una apropiación que posibilita encontrar en la obra marxiana y en el interaccionismo elementos para construir una red conceptual que permita aparejarse con una metodología adecuada para la investigación de subjetivación política como una psicología política. Al estar en constante construcción, como supone todo ejercicio teórico en las ciencias sociales, la finalidad es que tal agenda explique los procesos microsociales como definitorios de la persona en relación con las determinaciones materiales de las cuales emergen.

Los estudios de Marx sobre la India, China y Rusia permiten comprender su visión (Anderson, 2016; Shanin, 1990), que obedece a una construcción propia desde una dialéctica que pretendía superar el idealismo hegeliano sin abandonarlo por completo. A diferencia de lo que algunos autores presuponen, y con base en la entrevista que Daniel Gascón hiciera a Gareth Stedman Jones (2018), Marx fue un autor que pretendió hallar puntos de encuentro entre el idealismo hegeliano y el materialismo. Las *Tesis sobre Feuerbach* son un ejemplo de ello, como la misma *Ideología alemana* o *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx y Engels, 2014; Marx, 2015a; Marx, 2015d). Para Goff (2015), tanto Marx como Mead coinciden en ese punto respecto al ejercicio epistemológico que ambos realizaron para concretar sus teorías sociales sobre el conocimiento y el hombre. El interaccionismo de Mead también trató de superar el idealismo:

On the other hand, Mead is equally critical of the idealist perspective that would place mind and self totally outside and apart from behavior, and yet offer no explanation for these phenomena. Mead, like Marx, intended to develop a synthesis of deterministic and idealistic perspectives (Goff, 2015, p. 75).

Debe recordarse que cuando se estudia el materialismo marxiano debe hacerse desde su época y sus confrontaciones con el idealismo (Iliénkov, 2018). Con un acercamiento a la obra de Marx de manera global, podrían superarse interpretaciones como las que hiciera Max Weber, quien trató de criticar el supuesto reduccionismo que él percibía desde su acepción del marxismo. Esta intentó trascender las lecturas más vulgares del marxismo, pero su crítica no pudo acercarse al materialismo que Marx realmente desarrolló (Larraín, 2009a). En el análisis de Weber (2007) sobre el espíritu capitalista se deriva su definición de aquel como un materialismo histórico ingenuo:

Más tarde nos referiremos a la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las “ideas” son reflejos o superestructuras de situaciones económicas en la vida [...] Querer hablar a cuenta de todo esto de un reflejo de las relaciones materiales en la superestructura ideal, sería un craso contrasentido [...] nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente materialista de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden construir el término de la investigación, ambas son igualmente de inadecuadas para servir la verdad histórica (pp. 54, 82 y 266).

Varias de las afirmaciones de Weber presentes en la última oración de la cita anterior coinciden con las tesis aquí presentadas, en específico con lo desarrollado en el primer capítulo del libro. Sin embargo, lo que parece que Weber expresa es que el materialismo histórico no considera los aspectos “espirituales” como elementos fundacionales de la realidad social y su historicidad, lo cual es un desatino si se consideran las afirmaciones de Marx y Engels en *La ideología alemana* y las reflexiones del propio Marx en sus apuntes económicos y filosóficos de 1844. Para matizar la crítica hay que decir que Weber, al igual que Lenin, no leyó tales obras, pues se publicaron después de su muerte en 1920.

Como sostiene Eagleton (2015), todo acontecimiento o hecho histórico es resultado de múltiples fuerzas; no obstante, ello no implica abandonar, como principio, la asunción de que lo que conforma en primera instancia la constitución de una sociedad son los procesos materiales. Se insiste que

el materialismo histórico no es un materialismo mecanicista, ya que considera que las distintas relaciones sociales son materiales, en términos de actividad, en contraposición a una ontología idealista hegeliana. Relativo a la idea de la realidad social como un espejo de las relaciones materiales o económicas, o bien “estructurales”, se percibirá el error de interpretación de Weber cuando se discuta el nexo entre los entornos, la interacción y la naturaleza como realidad velada. Marx (1999a) hizo lo propio en el fetichismo de la mercancía, análisis teórico al cual Weber sí pudo tener acceso para su estudio.

El materialismo puede acercarse a una explicación social de las mutuas determinaciones entre aspectos culturales, políticos, ideológicos y subjetivos. Además, aunque reconozca como emergente a la persona, los colectivos y la sociedad desde su materialidad constitutiva, la imbricación de esos momentos conlleva a que existan procesos de concreción desde la subjetividad y la vida cotidiana respecto a la manera en cómo un modo de producción, como el capitalista, se expresa en formaciones sociales distintas. Por ello Marx confiaba en que la conciencia de clase podría iniciar un proceso revolucionario que diera fin al capitalismo. La praxis en su contexto político manifiesta esa codeterminación.

Hay una diversidad de modos para consolidar la enajenación y explotación. Se presentan acuerdos, ideologías, resistencias, luchas y exterminios para hacer que el capital se recree después de cada crisis. Su proceso de globalización ha ido acompañado de experiencias muy variadas y se ha enquistado en casi todos los rincones del mundo como resultado de su dialéctica y sus múltiples contradicciones. Estas condiciones han ocasionado las múltiples formas sociales, que son las determinaciones de mayor masa en la construcción de subjetividades. El capitalismo no crea una totalidad uniforme, sino compleja y diversa.

A diferencia de lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe plantean, una explicación materialista o marxista de la totalidad no implica desconocer la diversidad que las relaciones sociales de producción generan (Laclau, 2012a; Laclau, 2012b; Mouffe, 2013). Ellos pretenden llevar a las ciencias sociales a una epistemología que deje atrás los supuestos reduccionismos y las explicaciones monótonas y monocromas de lo social con su posmarxismo (Larraín, 2009b: 152). Sus postulados son un ejemplo de cómo las teo-

rías de la identidad han cometido el error de ignorar las condiciones sociales que determinan a la persona, y de una falsa lectura del materialismo resultado de un marxismo althusseriano que no es carente de una interpretación vulgar.

Es posible construir una teoría de la identidad que incluya las codeterminaciones por las cuales son constituidos los entornos de interacción que hacen que, desde la cotidianidad, los sujetos recreen sus relaciones sociales inmediatas a través de la interacción simbólica. Estos entornos son significados también desde la experiencia particular del individuo y se encuentran en una demarcación grupal dentro de contextos sociales amplios —los de mayor masa—.

Como totalidad y modo de producción, en una formación social dada, el capitalismo genera maneras variopintas de aceptarle o rechazarle. Todo ello depende de múltiples dinámicas políticas e impacta en formas emergentes de vida que permiten hacer de las personas agentes revolucionarios o no de las relaciones que los sujetan y por medio de las cuales son explotados o explotadores, excluidos, maltratados y también integrados, subsumidos, ideologizados y enajenados.

El capitalismo ha mostrado una de sus más profundas crisis. Como se sostuvo en otros momentos, ello ha implicado su reordenamiento. La correlación de fuerzas ha hecho que los capitales establezcan con efectividad parte de sus agendas con el fin de mejorar las condiciones para la explotación del trabajo y de la naturaleza. Es bajo la expropiación de la vida humana, de su dignidad y su desconocimiento que las relaciones sociales más fundamentales, aunque no absolutamente determinantes, concretizan la historicidad y las formas de vida que de aquellas devienen. Aquí se defiende una postura materialista y dialéctica, de carácter marxista, sobre la totalidad. Esta se integra de complementariedades dialécticas básicas: lo macrosocial/microsocial y la materialidad/subjetividad. La dialéctica debe reconocer la complejidad de la realidad. Por ello se presentan no únicamente como dualidades aisladas, sino como procesos que determinan distintos componentes de la totalidad social.

La vida cotidiana, en sus espacios más inmediatos, es una realidad que se concretiza por las relaciones de mayor masa. Al mismo tiempo, aquella es concomitante a los procesos de subjetividad individuales y colectivos que

la configuran. Los horarios, las charlas, los viajes en periodo vacacional, el descanso y el tiempo libre, el tiempo de calidad que el padre desea otorgar al hijo, están en gran medida enmarcados por las actividades que toda clase social realiza para sostener su vida y la de los suyos. La reproducción de la fuerza de trabajo y la división social del trabajo determinan las maneras en cómo día a día las personas logran hacer que la vida, desde su base biológica hasta los aspectos sociales, logre su continuidad —enmarcada por la historicidad de la cual el trabajo es resultado y parte—. Es necesario entender la conformación de la subjetividad en las relaciones sociales de la vida cotidiana para explicar el surgimiento, o no, de agentes y procesos de cambio.

Capitalismo y vida cotidiana

A continuación mostraremos una serie de ejercicios hipotéticos como ejemplo de búsquedas cognoscitivas de conocimiento objetivo (Sokal, 2008). Esto permitirá dilucidar cómo se recrea la vida cotidiana en la historicidad de los individuos, los colectivos y su subjetividad. Emplearemos varios elementos de la teoría fundamentada como procedimiento de investigación de campo viable para explicar la construcción de identidades en los entornos sociales constituidos por procesos macrosociales e históricos, concomitantes y esenciales a las sociedades capitalistas. Procesos básicos como el trabajo asalariado, los excedentes relativos de población, las relaciones de dependencia entre el desarrollo y el subdesarrollo, la acumulación y la centralización de capitales impactan en la vida diaria de las personas a través de la creación y recreación de entornos sociales donde se existe cotidianamente y donde la interacción cobra vida. Al mismo tiempo, se plantea que el trabajo de Marx es, por dialéctico, un análisis cualitativo de la realidad. Por último, sostendremos que, mediante aspectos concretos de la existencia corporeizada de los hombres y de sus prácticas diarias, Marx explicó al capitalismo en sus determinaciones históricas y como una forma de sociedad basada en la explotación humana, la exclusión y la miseria.

Citaremos fragmentos del tomo I de *El capital* para implementar preguntas que pudieran emanar de la realidad presentada por Marx. En dicha

obra se evidencian los efectos que el capitalismo, en Inglaterra y en las épocas que se estudió, tenía sobre la vida de las personas. Esa fue la razón por la cual fue atacada con la censura, aunque la denuncia que acompañó el trabajo intelectual de Marx fue siempre objeto de aquella. Concordamos con Eagleton (2017) en que el objetivo de exponer estos casos es, fundamentalmente, explicar la totalidad capitalista. Sin embargo, sirva el ejercicio propuesto como ejemplo del análisis que se requiere para superar el aspecto oculto de la realidad en una investigación social, donde lo concreto, observado desde un método que parte de él hacia lo abstracto para luego volver a lo concreto, adquiere un nuevo sentido. En eso radica la obsesión de Marx por detallar algunos hechos. El propósito de todo ello, como se advierte al final del apartado anterior, es aportar a la tesis que sostiene que hay una mutua determinación entre materialidad y sus procesos emergentes. Ahora se introduce el primer ejemplo:

Guillermo Wood, de 9 años, “tenía 7 años y 10 meses cuando comenzó a trabajar”. Se le dedicó desde el primer momento a *run moulds* (es decir, a transportar al secadero de piezas acabadas y devolver al taller las vacías). Entra todos los días, menos los domingos, a las 6 de la mañana y abandona el trabajo a las 9 de la noche aproximadamente. “Trabajo todos los días de la semana hasta las 9. Llevo así, por ejemplo, 7 y 8 semanas”. Resultado: ¡15 horas de trabajo diario para un niño de 7 años! J. Murray, de doce años, declara: “I run moulds and turn jigger” (darle a la rueda). “Entro a las 6 y a veces hacia las 4 de la mañana. Ayer trabajé toda la noche, hasta las 8 de la mañana de hoy. No me metí en la cama desde la noche anterior. Conmigo trabajaron toda la noche 8 o 9 chicos más. Todos, menos uno, han vuelto a entrar al trabajo hoy por la mañana. A mí me pagan 3 chelines y 6 peniques a la semana. Cuando me quedo trabajando toda la noche, no cobro más. Durante estas últimas semanas, he trabajado dos noches enteras”. Ferny-hough, chico de 10 años: “No dispongo siempre de una hora entera para comer: muchas veces, todos los jueves, viernes y sábados, no me dejan más que media hora” (Marx, 1999a, p. 189).

Marx demuestra con ejemplos como este la lucha constante por la jornada de trabajo, en especial en un contexto de obtención de plusvalía abso-

luta. Las entrevistas realizadas a los niños las tomó de la *Children's Employment Commission*, que cita como el primer reporte de 1863. Ese tipo de datos, en el sentido de la teoría fundamentada, podría recolectarse con observación participante o entrevistas. Mediante una descripción compleja de la constitución de los entornos laborales por el capitalismo, se comprende cómo esa lucha constante del capital contra el trabajo, para obtener de este el mayor plusvalor posible, afecta la vida diaria de los niños o de cualquier persona.

¿Qué nuevas preguntas surgirían de aquí? Si los datos fueran contruidos en campo podrían plantearse en un proceso de comparación constante las siguientes preguntas: ¿cómo ha afectado su significado de niñez en los tres casos estas jornadas de trabajo a las que son expuestos, es decir, a su identidad de ser niño?; ¿de qué manera los objetos de interacción de los niños (horarios, grupos de niños en el trabajo, jefes o capataces que les dan órdenes y los vigilan así como maquinaria que se opera) marcan su entendimiento del mundo, en términos de cómo se observan desde esas interacciones a sí mismos en un lugar histórico determinado del cual son parte y al cual están sujetos y subsumidos?; ¿de qué forma ha afectado sus relaciones familiares el tener que cubrir horarios laborales tan extensos?; ¿es posible pensar que se asuman como agentes de cambio en la posición social en la cual se encuentran?; ¿se reconocerán como explotados o sólo como víctimas de una desgastante injusticia?; ¿cómo se observan a sí mismos en el futuro mediato y a largo plazo en el entendido de que su circunstancia pueda o no cambiar?; ¿de qué modo perciben esos niños a otros que sí asisten a la escuela o que no tienen que trabajar?; ¿cómo creen que son observados por ellos?; ¿cómo les afecta en la constitución del *self* el poco o nulo tiempo de juego que seguramente tienen?

Una forma de resolver esto es llevar a cabo más entrevistas y registros de casos en circunstancias distintas, para detectar en entornos sociales que no estén determinados por horarios laborales tan extenuantes la afectación sobre la constitución de la niñez en un momento histórico específico. Así se podría hacer una comparación constante de los procesos de subjetividad e identidad de los niños que trabajan bajo condiciones de explotación, procesos que en su devenir se conforman en el capitalismo considerado como modo de producción de formas de vida. En el entendido de que es un ejer-

cicio hipotético, en la obra citada se encuentran respuestas muy generales a tales preguntas, que son el resultado de ir de esos casos concretos a la abstracción de las relaciones sociales que conforman estos casos de vida cotidiana y que son parte esencial del capitalismo:

Nos encontramos, en primer lugar, con la verdad harto fácil de comprender, de que el obrero no es, desde que nace hasta que muere, más que fuerza de trabajo; por tanto, todo su tiempo disponible es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, tiempo de trabajo y pertenece, como es lógico, al capital para su incrementación. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo [...] En su impulso ciego y desmedido, en su hambre canina devoradora de trabajo excedente, el capital no sólo derriba las barreras morales, sino que derriba también las barreras puramente físicas de la jornada de trabajo (Marx, 1999a, p. 207).

Así como a Marx la descripción y el análisis de esos casos de vida le sirvieron para comprender mejor al todo, es posible también construir agendas de investigación de campo que permitan, desde una comprensión dialéctica de la realidad y del capitalismo, explicar cómo la parte se determina por las múltiples relaciones de esta totalidad y cómo todas esas partes, en una conjugación compleja, le dan concreción al todo. Es importante que las ciencias sociales abandonen algunas de sus afirmaciones más arraigadas para poder acercarse a una ciencia social que no descarte que son útiles los distintos procedimientos y herramientas metodológicas que se han construido para lograr lo anterior. Asimismo, es necesario que los estudios de caso o las historias de vida y la microsociología ya no sean sólo eso, y que traten de integrar sus hallazgos de investigación en la complejidad social de la cual son parte. Si se asume que las formas de vida se recrean en entornos sociales de interacción, lo expuesto se vuelve una posibilidad. Ello también implica dejar un marxismo economicista.

Presentamos ahora un caso como el expuesto anteriormente, pero con ciertas variantes. Supóngase que lo que se intenta indagar es la afectación que las jornadas de trabajo infligen a las relaciones familiares de diferentes tipos

de trabajadores o asalariados. La siguiente cita fue hecha por Marx en el tomo I de *El capital*, referenciada a pie de página como *Reports of Insp. Of Fact. 31st.*:

En mi reciente viaje de inspección al norte de Irlanda —dice el inspector fabril inglés Robert Baker—, me impresionó el esfuerzo hecho por un obrero irlandés calificado para dar una educación a sus hijos, a pesar de su gran penuria. Citaré literalmente su declaración, tal y como la recogí de sus labios. En prueba de que se trata de un obrero diestro, baste decir que se le emplea en la fabricación de artículos para el mercado de Manchester, Johnson: “soy *beatler* y trabajo desde las 6 de la mañana hasta las 11 de la noche, de lunes a viernes; los sábados, terminamos hacia las 6 de la tarde y nos quedan 3 horas para comer y descansar. Por este trabajo gano 10 chelines y 6 peniques a la semana; mi mujer trabaja también y gana 5 chelines semanales. Tengo 5 hijos. La hija mayor, que tiene doce años, cuida la casa. Es nuestra cocinera y la única ayuda que tenemos. Prepara a los hermanitos menores para mandarlos a la escuela. Mi mujer se levanta cuando yo y salimos de casa juntos. Una muchacha que pasa por delante de mi casa todas las mañanas, me despierta a las 5 y media. No comemos nada antes de entrar a trabajar. Mi hija mayor, con sus doce años, cuida de los pequeños todo el día. Nos desayunamos a las 8, volviendo para ello a casa. Tenemos té una vez a la semana; los demás días, una papilla (*stirabout*) que unas veces es de avena y otras veces de harina de maíz, lo que podemos conseguir. En invierno, añadimos a la harina de maíz un poco de agua y azúcar. En verano, recogemos algunas patatas, que sembramos en un pedacito de tierra; cuando se acaban, volvemos a la papilla. Y así un día y otro, domingos y días de semana, todo el año. Por las noches, al terminar la faena, me siento siempre fatigadísimo. Como extraordinario, comemos a veces un bocado de carne, pero muy de tarde en tarde. Mandamos a tres niños a la escuela, por la que tenemos que pagar un penique por cada uno a la semana. Por alquiler de casa pagamos 9 peniques semanales; la turba y el fuego nos cuestan, por lo menos un chelín y 6 peniques cada dos semanas”. ¡Ahí tenéis los salarios de Irlanda, ahí tenéis la vida de un obrero irlandés! (Marx, 1999a, p. 603).

En el supuesto de que el objeto de estudio de este libro sean los efectos que generan las jornadas de trabajo, los salarios reales y la división del tra-

bajo en la dinámica familiar, así como la constitución de una identidad colectiva dentro de la familia, es posible plantear la metodología desde la teoría fundamentada. Los datos se podrían construir con técnicas como la entrevista. El muestreo debería ser teórico y los elementos se escogerían en contextos distintos (Inglaterra e Irlanda del siglo XIX). Gracias a la comparación constante podrían hacerse las siguientes preguntas para continuar con el trabajo de campo y llegar a la saturación teórica que la teoría fundamentada exige como mecanismo de confiabilidad o de calidad de la investigación: en las familias obreras donde hay niños que trabajan y en las familias en las cuales es posible que asistan a la escuela, ¿cómo se entiende a la familia?, ¿cómo se asumen los niños frente a los adultos que son sus padres?, ¿los niños que trabajan son obligados por sus padres a hacerlo?, ¿hay coerción en ello o la familia genera lazos a partir de los aspectos emocionales que las relaciones interpersonales implican (lazos que permiten contener el infortunio de la explotación infantil)? En las familias en las que la división social del trabajo permite que un obrero pueda enviar a sus hijos a la escuela, ¿existen aspectos emocionales que hacen que la familia esté más cohesionada?, ¿la familia interpreta la capacidad, por medio del trabajo y el salario de los padres, de enviar a los hijos a la escuela como un cuidado de los hijos o esto es un proceso de interacción que se da emocionalmente y afecta sus historias de vida?, ¿cómo ese entorno, por medio de interacción con el grupo familiar, el barrio en el que se vive, la capacidad de reproducción de la fuerza de trabajo, genera significados específicos sobre la vida, el sentido de existencia y el futuro?, ¿como hijo quién y cómo se es en este mundo en un seno familiar donde los niños tienen que trabajar, en comparación con una familia donde es posible que los hijos puedan asistir a la escuela y que posiblemente tienen tiempo para actividades tan importantes como el juego? y ¿de qué modo coadyuva todo lo anterior en los procesos de enajenación de la clase obrera?

Marx dio también de manera general, y como parte de su método de investigación, una explicación a los efectos que los procesos de la acumulación capitalista y la jornada de trabajo tienen en la conformación de la familia. Evidentemente, no se planteó preguntas como las anteriores, pero su análisis, en un ejercicio hipotético como el que aquí se propone, aporta a la comprensión de las dudas que pueden surgir.

Los trabajos forzados al servicio del capitalista vinieron a invadir y a usurpar, no solo el lugar reservado a los juegos infantiles, sino también el puesto del trabajo libre dentro de la esfera doméstica y, a romper con las barreras morales, invadiendo la órbita reservada incluso al mismo hogar [...] El valor de la fuerza de trabajo no se determinaba ya por el tiempo de trabajo necesario para el sustento del obrero adulto individual, sino por el tiempo de trabajo indispensable para el sostenimiento de la familia obrera. La maquinaria, al lanzar al mercado de trabajo a todos los individuos de la familia obrera, distribuye entre toda la familia el valor de la fuerza de trabajo de su jefe. Lo que hace, por tanto, es desprestigiar la fuerza de trabajo del individuo [...] Antes, el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, disponiendo de ella como individuo formalmente libre. Ahora, vende a su mujer y a su hijo. Se convierte en esclavista (Marx, 1999a, pp. 324-325).

Así como relaciones interpersonales mediadas por la interacción son determinadas por procesos históricos como la jornada de trabajo o el ciclo de acumulación, aquellos también determinan el entorno social micro en el cual las acciones de los sujetos se realizan. Esto último constituye los significados sobre la comunicación que día a día se sostiene entre los integrantes de dichos entornos. Las identidades se recrean en actitudes que se van sedimentando como parte de esa cotidianidad, lo cual hace que, a través de los gestos significantes, las personas sean objetos de su propia reflexión con base en la integración subjetiva en la conducta y el involucramiento en dicho entorno como un todo organizado bajo premisas sociales específicas.

No debe arrebatare el sentido crítico a la filosa pluma de Marx. Que se propongan agendas de investigación de este tipo no significa que deba perderse de vista un ejercicio fundamental para la investigación social: la crítica. El tipo de preguntas que el investigador se haga en torno a realidades concretas tan deplorables, no debe ocultar las circunstancias reales sobre las cuales se conforman todos esos entornos y las vidas que en ellos se recrean. No hay que olvidar que en la obra citada para hablar de la maquinaria y la gran industria se mostraban también circunstancias tan lamentables y condenables como “la enorme mortalidad de niños de obreros en edad temprana” (Marx, 1999a, p. 326).

Un ejemplo atendido en la obra de Marx es la familia, pero eso no implica que no puedan plantearse otro tipo de agrupaciones: grupos profesionales, grupos generacionales, grupos que pertenezcan a distintas clases sociales, organizaciones sindicales, organizaciones civiles, escuelas, cárceles, partidos políticos, etcétera. De igual modo, pueden construirse explicaciones de la vida cotidiana, la subjetividad y las identidades acerca de los efectos que el transcurrir histórico del capitalismo tiene sobre los espacios públicos y privados como elementos de entornos sociales que van más allá de su conformación física y de la distribución espacial de objetos, entendidos aquellos como espacialidades geográficamente localizadas pero con características y componentes sociales de interacción de los cuales emergen, a través de la intersubjetividad, dichos elementos psicosociales. Ahora se continúa con el ejercicio expositivo respecto a los entornos sociales como centro nodal entre los procesos históricos macrosociales y la vida cotidiana.

La íntima conexión que existe entre las angustias del hambre que pasan las capas obreras más laboriosas y la disipación, tosca o refinada, de la gente rica basada en la acumulación capitalista, sólo se le revela a quien conozca las leyes económicas. No ocurre así en lo que refiere al estado de la vivienda. Cualquier observador sin prejuicios se da cuenta en seguida de que cuanto más y más en masa se centralizan los medios de producción, más se hacen también las masas de obreros en el mismo espacio; y que, por tanto, cuanto más rápidamente avanza la acumulación capitalista, más míseras son las viviendas obreras. A simple vista se observa como el embellecimiento [...] de las ciudades consiguiente a los progresos de la riqueza mediante la demolición de los barrios mal contruidos, la construcción de palacios para bancos, grandes almacenes, etcétera, el ensanchamiento de las calles para el tráfico comercial y los coches de lujo, el tendido de tranvías, etcétera, va arrinconando a los obreros a los tugurios cada vez peores y más hacinados (Marx, 1999a, p. 558).

Mediante los espacios públicos la memoria colectiva cobra sentido y dinamismo. En las calles se “respira” la vida cotidiana, se viven las costumbres y las tradiciones, las personas interactúan allí realizando su vida a diario. El espacio social se divide para separar grupos y distinguir a una

clase de otra debido a dos razones: los temores de la clase dominante por ser víctima de las consecuencias por las penurias de los grupos con circunstancias más dolorosas —como menciona Marx respecto a las leyes sanitarias que pretendían que las enfermedades provocadas en los barrios pobres con características sumamente insalubres no llegaran hasta las calles de la burguesía en la Inglaterra del siglo XIX— y la continua tendencia de diferenciación y exclusión que las zonas habitacionales por sí mismas representan.

En esos espacios la política también cobra vida. Las ideologías pueden transcurrir en ellos, por intersubjetivación, imponiendo estilos de vida acordes con los procesos de explotación humana y de la naturaleza en modalidad capitalista. Los eventos políticos también se desenvuelven y cobran sentido en tales espacios, es allí donde surge la comunicación: los cafés en los que las personas charlan y comparten sus impresiones sobre el poder, sobre lo justo o lo injusto, así como en los jardines, las plazas, las iglesias y los edificios que los jóvenes suelen grafitear para marcar el territorio donde emerge la identidad o para irrumpir en sus significaciones diferenciadoras como un símbolo de protesta.

Por lo tanto, el espacio público es donde las luchas y divisiones de clase se expresan. La clase de los desposeídos sale a las calles y trastoca su ordenamiento físico como significado de una sociedad centrada en las jerarquías y la desigualdad. Esos significados se recrean en la interacción que acontece en dichos espacios, lo que concretiza estilos de vida y de pensamiento. La memoria de las luchas ganadas y perdidas ayuda a reforzar una identidad que es también histórica; su marco espacial y sus objetos tienen esa función. Las interacciones y los significados que se recrean en los espacios pasan a la posteridad en *selfs* conformados por la experiencia de la represión, como es el caso de los estudiantes presentes en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968. Un excelente ensayo relativo a esto, y en el cual se basan tales afirmaciones, es *El espíritu de la calle. Psicología política de la vida cotidiana*, de Fernández Christlieb (2004). Por su parte, Marx tuvo preocupaciones al respecto: “Marx abominaba el bonapartismo, con un desprecio sólo comparable al que sentía por el absolutismo zarista y por el ‘espíritu prusiano’. Para descifrar el enigma [...] indagó en la significación social de los imaginarios colectivos, en la inercia de la memoria, en

el peso de los muertos obsesionando el espíritu de los vivos” (Tarcus, 2015, p. 29).

Pero es a la vez en los espacios privados, o más personales, como elementos de entornos de interacción, donde acontece la vida cotidiana y acaecen las subjetividades y las identidades.

Saliendo del asilo, di una vuelta por las calles, formadas en su mayoría por esas casas de un piso que tanto abundan en Poplar. Mi acompañante era vocal del comité de ayuda de los parados [...] Nos abrió la siguiente puerta a que llamamos una mujer de edad mediana, quien, sin decir palabra, nos llevó a un cuarto interior, donde estaba sentada toda la familia, en silencio, con la vista clavada en un fuego que se extinguía por momentos. Era tal la desolación, la desesperación que flotaba en torno a aquellas pobres gentes y en su cuartucho, que no me gustaría volver a presenciar en mi vida una escena semejante. “No ganan nada, señor —dijo la mujer, apuntando para sus hijos—, llevan veintiséis semanas sin ganar nada, y todo nuestro dinero se lo llevó la trampa, todo aquel dinero que el padre y yo habíamos ido juntando en tiempos mejores, con la ilusión de tener un pedazo de pan que comer si los negocios venían malos” [...] La visita siguiente fue para la mujer de un irlandés que había trabajado en los astilleros. La encontramos enferma por falta de alimento, tirada, sin desnudarse, encima de un jergón, mal apenas cubierta con un pedazo de alfombra, pues la ropa de cama había emigrado toda a la casa de empeños. La cuidaban unos niños llenos de miseria, que más bien parecían necesitar ellos los cuidados de la madre. Diecinueve semanas de ociosidad forzosa la habían traído a aquel extremo de penuria, y, mientras nos narra la penuria de su amargo pasado, gemía como si hubiese perdido ya toda esperanza en un porvenir mejor... Cuando salimos de aquel cuarto, vimos venir corriendo hacia nosotros a un hombre joven, quien nos suplicó que entrásemos en su casa y viésemos si podríamos hacer algo por él. Una mujer joven, dos niños hermosos, un puñado de papeletas de empeño y una habitación desolada fue todo lo que pudo enseñarnos (Marx, 1999a, pp. 568-569).

Marx citó textualmente estos casos a un corresponsal del *Morning Star*, como si estuvieran en una libreta usada para el diario de campo de un in-

investigador que hace observación participante. Las citas le permitieron mostrar los efectos del proceso de acumulación. El desempleo o el paro forzoso que implican la renovación de los procesos productivos, como también los flujos que hay en los momentos de crisis, la apertura de mercados y la centralización de capitales tienen efectos en la vida diaria de la clase trabajadora. Cada caso que señala el autor describe la vida en un asilo donde las condiciones de pobreza extrema van acompañadas por la distribución de los espacios familiares. Los distintos niveles de los entornos de interacción, que van desde un contexto de desempleo hasta la dinámica de distribución de la población con base en su condición salarial y la constitución de la vivienda, hacen que la subjetividad surja interpretando la vida en la desesperanza. Es así como el involucramiento se desarrolla en los casos que se indican.

Habría que estudiar cómo esos espacios coadyuvan a constituir *selves* con ciertos rasgos de salud mental que afectan la calidad de vida de sus habitantes y las capacidades resilientes de la clase trabajadora. Tales entornos, que son también formas de vida y cotidianidad, determinan los elementos que componen los procesos de interacción simbólica que configuran a la persona como individuo, en lo colectivo y su subjetividad, entendido este como una dialéctica entre lo particular y lo social, es decir, entre el elemento macrosocial/microsocial de la totalidad.

Las ciencias sociales han tomado su parte, pues han decidido que sus objetos de estudio estén delimitados por esos niveles sin ir más allá de su interior, cuando más van hacia los bordes. Todas parten de sus centros, que no es otra cosa que el objeto de estudio que pretenden (el Estado, el poder, la cultura, lo histórico, el lenguaje, la conducta, la enfermedad, la salud mental, el mercado), pero siempre se hallarán dentro de los márgenes. Estos, por su parte, no se refieren a los límites entre parcelas de conocimiento, es decir entre distintas ciencias o disciplinas, sino a los que la masa de su objeto de estudio implica. Es difícil indagar en las relaciones y la mutua determinación entre los diferentes niveles de lo social, y es igual de problemático explicar cómo estos constituyen subjetividad. Ello se debe a lo complejo de la realidad social, si se asume que es así como se compone.

Lo que otorga mayor dificultad a dicha tarea es que hay un incipiente ejercicio por hacer que las ciencias sociales rompan sus epistemologías y

ontologías para construir teorías que articulen dichos niveles de manera adecuada. Apuntalar la cuestión hacia una respuesta implicaría reconsiderar la comprensión de la persona como individuo, para describir su individualidad como una dialéctica construida entre lo social y lo particular. Esto último supone ir desde los grandes acontecimientos hasta su cotidianidad, una dialéctica que conlleva formular explicaciones que vayan en el otro sentido. Considérese todo ello como los principios de la ontogenia que se propone en este trabajo, por eso se debe pensar más allá de las parcelas de pensamiento. Más adelante se presentará, en dos espacios distintos del libro, algunas reflexiones que denotan la interpretación del interaccionismo simbólico de Mead y de la obra de Marx como pensamientos que permiten configurar agendas multidisciplinares.

Hay una línea compleja entre lo más particular y la generalidad que la contiene y concretiza. Sin embargo, al superar las delimitaciones que las ciencias sociales se han creado para no sobrepasarlas, en términos de la integración de momentos que las explicaciones requieren para entenderles, es posible construir la teoría de la subjetividad que tanto caracteriza a las formas de vida y que define a la persona como una concreción de los entornos sociales en los que interactúa. El concepto de *entornos de interacción* permite hacer este análisis, siempre y cuando no sea dejando de lado los factores materiales y la mutua determinación. En una era en la cual el capitalismo está prácticamente en todo el mundo, analizar tales entornos cobra mayor sentido debido a las contradicciones que el proceso de expansión capitalista ha manifestado como parte de su dialéctica y su desarrollo.

El capitalismo ha cambiado mucho desde los tiempos analizados por Marx, y las sociedades donde se encuentra han sido muy diversas. Las clases sociales, los distintos grupos y colectivos que las componen han conseguido múltiples logros y también derrotas por una mejora en las condiciones de vida, que no fue otra cosa que un proceso histórico de lucha por la jornada de trabajo, la reproducción de la fuerza de trabajo en mejores condiciones y el salario real. En los últimos cuarenta años —más o menos— el neoliberalismo, que ha atravesado por una crisis económica mundial desde 2008, ha hecho que la vida de la clase trabajadora cambie demasiado y que en algunos sectores esté muy precarizada.

Los aspectos políticos que entrañan la desarticulación de sindicatos, la flexibilización laboral y el reforzamiento policiaco del Estado han llevado a que las condiciones de las clases sean muy diferentes a como lo fueron durante el periodo de supuesto bienestar después de la Segunda Guerra Mundial. Los regímenes de gobierno sufrieron cambios. En algunos países de América Latina se pretendió abordar a un supuesto nuevo socialismo, lo que trajo consecuencias políticas y conflictos internacionales que influyeron en la vida diaria de las personas. La democratización, bajo los marcos del neoliberalismo, ha generado procesos de participación política sumamente limitados, sin una verdadera representación y con una tendencia a la corrupción en todas las esferas de los gobiernos. El nuevo avance de la derecha en varias partes del mundo hizo que la discriminación, las medidas de control migratorio y las políticas sociales se justifiquen ante los temores generados por la crisis económica o la pobreza generada por las prácticas neoliberales. Los discursos de ideología justifican lo anterior, que es un embate hacia las expresiones sociales de la clase proletaria. El trato a los grupos de migrantes centroamericanos es un ejemplo velado por políticas proteccionistas, racistas y xenófobas. Como diría Adela Cortina (2017), tales políticas son una muestra del verdadero efecto subjetivo que provocan esas formas de vida en los grupos *clases medieras* y los comodones que están en los palacios de gobierno: el rechazo al pobre, la aporofobia.

La violencia ha ido en aumento. Es un modo de expresión social de un capitalismo en crisis que cada vez genera más contradicciones por su constante tendencia a la reproducción y acumulación de capital. El narcotráfico en México, por ejemplo, ha creado formas capitalistas de generar riqueza en la ilegalidad a través del crimen organizado y sus desapariciones forzadas, su violencia a la sociedad civil y sus atentados en general contra la vida. Un elemento a agregar es el ambiental. Estos aspectos se entrecruzan con otros dando forma a los entornos sociales en los cuales interactuamos. Una persona puede enfrentarse al problema del desempleo y al mismo tiempo a la discriminación por ser homosexual, indígena, migrante o no blanco. Los servicios médicos y las instituciones públicas de salud han desamparado a la mayoría de la población desposeída en sistemas de seguridad social que se colapsan ante el avance y la confirmación de las políticas neoliberales y la crisis económica que impacta en las finanzas del Estado en países como

México. El individuo debe dirigir sus acciones hacia todos esos objetos de interacción, en los que también puede ser objeto de discriminación al negársele servicios que se supone son un derecho ciudadano y universal. La subjetividad se encuentra allí y fomenta identidades específicas sobre aspectos prácticos y concretos de la vida diaria, ya que es en el mundo real donde todo ser social se constituye espiritualmente.

Para Jan Pakulski (2015), las desigualdades que aparecen por exclusión, discriminación y violencia hacia aspectos de género, raza o grupo étnico son tan importantes en la determinación de las personas y los grupos como las desigualdades de *status*, que para el autor son más propias de la clase social. Dicho autor afirma que para algunos teóricos este hecho debilita a la teoría de clases sociales. En realidad, como él sostiene, lo que acontece es una hibridación entre ambos escorzos de categorización social. En las sociedades modernas se han imbricado aspectos de desigualdad con orígenes ancestrales, como lo son la discriminación por género o etnia con aspectos de desigualdad como el de clase, lo que hace de este un problema muy complejo.

Elementos como el internet y las redes sociales coadyuvan a generar entornos de interacción a través de los cuales fluyen procesos de comunicación ideologizantes, en los cuales el fetichismo se presenta ahora bajo nuevas dinámicas. Todo ello socializa al sujeto, le da forma a actitudes determinadas que se reflejan también en su vida diaria y en las relaciones que sostiene cara a cara. No se pretende aquí analizar la generación bajo el capitalismo de este tipo de medios, pues escapa a los fines planteados, pero es un ejercicio que debe hacerse: ¿cómo se crea riqueza a través de estos medios?, ¿de qué manera se difunden las agendas políticas?, ¿cómo la gente se expresa a través de ellas haciendo que la vida personal sea un negocio y cómo su uso impacta en la identidad? Las plataformas digitales han originado nuevas formas de explotación laboral, como es el caso de la plataforma Uber o la de Cabify. Habría que preguntarse cómo eso afecta la conformación de las clases sociales. Al mismo tiempo, estos medios han fungido para que la intersubjetivación se dé en los espacios más íntimos, lo que produce expresiones críticas hacia los sistemas políticos y el capitalismo. Es digno de analizar cómo esto último cristaliza o no en acciones concretas, sobre todo ante la necesidad de cambio que el capitalismo está forjando y que lleva a pensar en distintas relaciones sociales.

Se hace un análisis, a continuación, de los procesos de subjetividad que son generados en el capitalismo por medio del trabajo en relación con la naturaleza. Ello permitirá ejemplificar la producción de entornos de interacción. Igualmente, se aportan más elementos para el estudio de los conceptos de *clase social e identidad* y se integra el de *enajenación*. Mediante estos acercamientos se harán planteamientos epistemológicos que postulan al marxismo como un enfoque que confronta la tendencia de parcialización del conocimiento en las ciencias sociales. Ello permitirá, en el capítulo 4, engarzar una agenda multidisciplinaria y transdisciplinaria en las ciencias sociales, que ofrecerá más elementos para la integración teórica que aquí se defiende.

Capítulo 3. Naturaleza y subjetividad⁴

Marx (2015d) estaba seguro de que los grandes acontecimientos de la historia, como sus grandes nombres y sus acciones, sólo cobraban sentido a través de la dialéctica, siempre compleja, que enmarcaba a dichos sucesos y personajes. Los periodos de la historia suelen ser largos y entre ellos hay efectos inmediatos, así como otros de larga data. Las luchas obreras del siglo XIX en Europa al igual que las del siglo XX en los países de América Latina, además de las diferentes expresiones que la lucha de clases manifestó en otras regiones, constituyeron una dinámica de tendente organización con un grado de conciencia, por lo menos hasta donde pudiesen mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras. De acuerdo con lo expresado por Borón en la conferencia *Lawfare y golpes blandos* (Facultad Libre, 2018), la presión ejercida desde el bloque occidental durante la Guerra Fría, debido al avance, en términos geopolíticos, que pudiera significar el socialismo desde la Unión Soviética, fue un elemento que influyó la correlación de fuerzas. Estados Unidos, por ejemplo, se vio obligado a intervenir en América Latina con varias medidas de contención de la expansión de la Revolución cubana. Estas condiciones no fueron otorgadas únicamente por la presión que las luchas de los trabajadores y del pueblo en general habían llevado a cabo, ya que hay causas materiales propias de las diferentes etapas capitalistas.

⁴ El presente capítulo es una reelaboración de Jesús Moya (2019).

Las crisis capitalistas fueron generando expresiones políticas que llevaron a la reorganización de las relaciones sociales de producción de distintas maneras, sin perder, obviamente, su esencial división entre poseedores y desposeídos, entre dueños de los medios de producción y quienes no tienen más que su fuerza de trabajo para vivir. Se han desarrollado las fuerzas productivas como una tendencia general del capital, promoviendo las revoluciones tecnológicas que han definido la historia del capitalismo (Cohen, 1986).

La potenciación de las fuerzas productivas para obtener mayor plusvalor no sólo impacta al surgimiento de nuevas formas de organización social. Las relaciones de producción expresaron sus contradicciones sobre los cambios que las fuerzas productivas impulsaron para superar los periodos de crisis y dar continuidad a los de expansión o tiempos de bonanza capitalista, de acumulación de capital, de generación de plusvalor, de jugosas ganancias y de más empobrecimiento de la mayoría de la población (Marx y Engels, 2015). Históricamente, esta dinámica llevó a una crisis que se expresó en la necesidad de coordinar un embate —como se ha dicho ya— contra el trabajo en la segunda mitad del siglo xx.

Lo que ha visto el mundo en los últimos cien años es el avance de una clase social sobre otra de manera pausada, a veces acelerada, y en muchas ocasiones velada de falsa democracia. Aquella ventaja en la correlación de fuerzas que la clase trabajadora había conseguido se vio frenada. La clase dominante, la de los propietarios, se reorganiza ante lo que le parece, desde sus palcos, un caos social provocado por las mismas políticas y medidas económicas y sociales que su condición de clase y sus ideologías han promovido. Ello recrudece los conflictos entre las formas de entender la problemática desde el poder.

Las reformas que los gobiernos neoliberales han implementado a lo largo y ancho del mundo —en unos países más, en otros países menos, y en cada uno de manera diferente— delinearon las políticas de libre mercado y de flexibilización laboral que no dejan de ser una constante. Mientras que los capitales muestran una gran movilidad en el periodo neoliberal, el trabajo local se transforma para pasar, en distintas regiones, de un proceso de precarización del salario real a la desocupación e informalidad. En tanto que en regiones como América Latina el trabajo está condicionado por el

subdesarrollo (Figuroa, 1986), en los países desarrollados la crisis también ha tenido sus efectos. Estados Unidos, por ejemplo, desde la implantación del neoliberalismo en el mundo hace ya cincuenta años, ha impulsado en la región no sólo este embate hacia el trabajo, sino también hacia los mercados. Gracias a ello ha derrotado a través de una serie de conflictos intraclasistas, entre capitalistas locales y aquellos con capacidad de crecimiento e internacionalización, a los mercados satisfechos por la industria y el comercio que se caracterizaban por tener una orientación nacional y, en el caso de países como México, una alta intervención estatal.

El embate al trabajo acaeció como estrategia capitalista para superar la tendencia a la baja en la tasa de ganancia (Harman, 2007). A sabiendas que la economía capitalista tiene como finalidad, o bien “es, sustancialmente, producción de plusvalía [...] por hacer rentable el capital” (Marx, 1999a, pp. 425-426), era indispensable modificar el mercado laboral, encontrar nuevas formas de regulación de la relación capital/trabajo y abrir nuevos mercados que permitieran consolidar las dinámicas de intercambio necesarias para la generación de capital.

Lo anterior ha llevado a una centralización del capital en manos de quienes han tenido la capacidad de hacerlo, lo cual es una tendencia (Marx, 1999a). El Estado jugó un papel fundamental para que esto aconteciera y organismos internacionales también hicieron su parte —son los casos del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial—, que se dedicarían a ejercer presión para que, sobre el compromiso del crédito y procesos de renegociación de deuda a países subdesarrollados, las reformas neoliberales se consolidaran. Los gobiernos locales hicieron también su papel al ir conteniendo el descontento social que dichas medidas de superación de la crisis del capitalismo generaron en la década de los setenta y durante todo el proceso de implementación de esas nuevas formas de acumulación. Ese fue uno de los roles que tuvieron las dictaduras y los amañados procesos de democratización.

América Latina en 2019 fue una región que expresó la lucha de clases en un escenario de progresismo en declive y de consecuencias poco halagüeñas del extractivismo como modelo rentista, que se muestra insuficiente para promover condiciones dignas de existencia, según sostiene Raúl Zibechi, entrevistado por Gloria Muñoz (2019). El fetichismo del Estado

hizo creer a la vieja izquierda, o a las viejas izquierdas que produjo el siglo xx —tomando en cuenta que no hay una y que muchos libertarios ya no quieren que se les identifique así—, que el único camino era el mismo que siempre había seguido la dominación. La organización de las relaciones sociales centralizadas en el Estado y sus instituciones no fue suficiente para superar el conflicto de clases que caracteriza al capitalismo. Como se ha expuesto antes, el extractivismo ha sido, junto a los nacionalismos que esas izquierdas han enarbolado, la vía más adecuada para acentuar las relaciones sociales capitalistas en la región y contener la lucha de clases con el supuesto de repartición de la riqueza. Por ejemplo, es innegable que hubo mejoras en Brasil y Bolivia, pero al pasar el periodo político donde el pacto entre la dirigencia y la base es central, y al recrudecerse la crisis promovida por las políticas neoliberales, estos proyectos contradictoriamente nacionales hoy son insuficientes. Los acuerdos se rompen y, desde su diversidad histórica, se configuran los distintos conflictos que caracterizan a una sociedad fundamentada por la división de clases: entre los históricamente dueños y los históricamente desposeídos —se entiende *relaciones de propiedad* en sentido capitalista—.

Uno de los resultados de lo anterior es sin duda el ascenso de la derecha, que parece consolidarse. Tanto en Europa como en Estados Unidos, la tendencia de la derecha es dar continuidad a aquellas tareas pendientes que han dejado estas últimas cinco décadas de embate hacia el trabajo. Y en ese contexto de lucha de clases, que es el aspecto político efectivo de las relaciones sociales capitalistas, el vínculo con la naturaleza ha cambiado.

El trabajo es la relación fundamental del ser humano con la naturaleza, o por lo menos, la socialmente más determinante. Lo que se argumenta es cómo el capitalismo, que procura la obtención de plusvalor, implica que la relación entre la humanidad y su ambiente resulte ser una expresión histórica de matices particulares: mientras que tal correspondencia aparece encubierta en el proceso de producción, también se presenta como una agenda de lucha por un derecho a un ambiente sano y digno; mientras que es una agenda gubernamental de hipócrita respuesta a las exigencias ciudadanas, se consolidan nuevas formas para su mayor explotación, y mientras es, como se sostuvo antes, un proceso concomitante a la lucha de clases, se manifiesta, ideológicamente, como una responsabilidad de toda la huma-

nidad respecto del daño que el capital genera a la naturaleza en su desenvolvimiento histórico.

La posición que mantiene el materialismo histórico sobre la historia y el desarrollo de la humanidad como elementos concomitantes a las relaciones sociales de producción, y por ello a los nexos entre las clases sociales, puede ser abordada desde aspectos que le son propios al género humano en relación con la naturaleza. Ello en el entendido de que dicha unión sostenida mediante el trabajo es una especie de metabolismo entre el hombre y el mundo natural. Por lo anterior, haremos un acercamiento a los postulados respecto a la naturaleza adscritos al materialismo histórico, en un esfuerzo por integrar algunos de sus principios a la actividad multidisciplinaria de las ciencias sociales. Lo anterior se problematiza con la idea de que las subjetividades y la acción están suspendidas en entornos de interacción generados social e históricamente. Esto permitirá engarzar una reflexión correspondiente al último capítulo en relación con el materialismo y proponer un programa de ajuste para la investigación científica y social con miras a la totalidad, y en ejercicio de la transdisciplina y de la multidisciplinaria.

Idea de la naturaleza

Antes de presentar brevemente los puntos discutidos desarrollaremos una interpretación de la acepción de naturaleza en el materialismo de Marx y de su construcción como elemento epistemológico que da cabida a conceptos teóricos. No se desglosará una teoría marxiana de la naturaleza, ya que esta como tal no existe (Schmidt, 1977), sino sus nociones y su nexo con lo que aquí se considera un paradigma del conocimiento y de las ciencias sociales en general.

El materialismo histórico es una clara muestra de las expresiones científicas y filosóficas de su época. Los diferentes socialismos, el anarquismo, la biología —como es considerada en la teoría de la evolución de Darwin—, los logros en física y química aplicadas a la industria o bien a la tecnología en los procesos de la producción, la primavera de los pueblos o la comuna de París, con un carácter principalmente obrero, concretizaron un entorno que permitió que el mencionado paradigma desarrollara sus conceptos más

importantes para explicar la dialéctica del mundo en el momento histórico que lo engendró. Marx estaba seguro de que todo pensamiento es producto de las condiciones históricas y materiales que le permiten expresarse, ya sea como ideología o bien como un momento en el cual el conocimiento sobre sociedad y naturaleza —fundamentado científicamente— superaría, en una sociedad comunista, su estado ingenuo o ideologizado y burgués (Marx y Engels, 2014).

Debe aclararse, y se retoma el aspecto político de la ideología en su producción y reproducción por el sistema capitalista, que la relación entre ciencia e ideología que puede intuirse en las líneas anteriores no respalda una posición positivista del marxismo. La ciencia —como la física, por ejemplo—, produce conocimiento que tiene efectos sobre la realidad, no sólo entendiéndola sino también interviniendo en ella en distintos niveles, sean estos elementales o complejos. Es la manera en cómo el conocimiento científico, tanto de la naturaleza como de las sociedades, se presenta y es apropiado ante una serie de argumentaciones de la sociedad burguesa lo que hace que su práctica sea ideologizada o no. La ciencia tiene un sentido político y de dominación, además de su aspecto invertido.

Tales aspectos implican el ocultamiento, en su forma subjetiva, de las condiciones materiales históricas en las cuales se produce la ciencia como praxis y conocimiento. Por ello no se considera que la contraposición a la ideología para su superación sea simplemente una acepción ingenua, positivista o realista, de la vida. La ideología, al igual que el fetichismo de la mercancía, son resultado, cada uno con sus determinaciones sociales específicas, del capitalismo como modo de reproducción social. En esencia, la ideología no contiene únicamente un conocimiento invertido de la realidad, sino que es también parte de las contradicciones sociales generadas por la lucha de clases en una tendencia de explotación del hombre por el hombre, por lo que se insiste en que su carácter político es fundamental.

Las condiciones materiales del siglo XIX permitieron al materialismo histórico sintetizar una serie de expresiones del pensamiento del mundo occidental en una nueva manera de entender al hombre, la sociedad y su relación con la naturaleza. Un trabajo excelente, el cual trata de desarrollar la idea de naturaleza en Marx, es el de Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (1977), que dilucida, bajo un profundo análisis de la obra y

de las distintas etapas del desarrollo del pensamiento marxiano, cómo su concepto de *naturaleza* se entrelaza en una filosofía y una teoría que trataban de explicar el capitalismo y el desarrollo histórico de la humanidad. Según este autor, Hegel asumía, como buen idealista, que un rasgo de la libertad y autoconocimiento del hombre era su separación de la naturaleza. El concepto de *naturaleza* supera en la crítica marxiana su acepción idealista, lo que pone a la humanidad —desde la naturaleza que le rodea y la suya misma— frente al mundo (Cohen, 1986). Lo anterior es un elemento fundamental del materialismo histórico: Marx, citado por Schmidt (1997, p. 17), asume a la naturaleza respecto al espíritu, es decir al cuerpo como sustento de la subjetividad: “La verdad es que la crítica crítica, espiritualista, teológica, sólo conoce —conoce por lo menos en su imaginación— entre los hechos políticos, literarios y teológicos de la historia, los más importantes y de nivel estatal. Como separa el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, y a sí misma del mundo, del mismo modo esa crítica separa a la historia de la ciencia de la naturaleza”.

Si se sigue la misma obra puede argumentarse que en ese materialismo no aparece, como un concepto central, la acepción de naturaleza. Esta es siempre periférica (Schmidt, 1977), es decir, complementa el resto de la cadena conceptual que da vida a sus otros planteamientos teóricos. Toda teoría está constituida como una red de conceptos interrelacionados. Cada nodo se conecta y relaciona con aquel que se requiera para desarrollar los argumentos centrales y las hipótesis que expliquen lo referido —nótese la evocación de la técnica de redes semánticas naturales (Valdez, 2010)—. Tales conceptos pueden ser una expresión de investigación empírica, otros pueden ser tan básicos que tienen nada más una función descriptiva, mientras que otros pueden ser de mayor abstracción y generalidad. Así se van complementando en una dinámica cognoscitiva y de significados coherente e integral.

Es probable que las redes de conceptos posean nodos carentes de sustento directamente empírico, en términos metodológicos e investigativos; no obstante, son fundamentales para darle sentido a una serie de otros conceptos, ya que también pueden unirse y encontrar sentido con todos los demás. Uno de estos, para Marx, es el de naturaleza, que le permitió desarrollar sus reflexiones más importantes sobre el trabajo, el desarrollo de las fuerzas

productivas, su visión de ciencias naturales y de ciencia social, y su teoría de la historia, el cual se encuentra además íntimamente asociado con su teoría del valor de uso. Sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* tal vez sean la obra donde la acepción aparece con mayor centralidad y con un sentido filosófico; aunque hay que señalar que este gira alrededor de las ideas de enajenación, objetivación y trabajo (Marx, 1980).

Para el materialismo histórico la naturaleza no se presenta al género humano directamente, sin rodeos prácticos y de acción, o bien como una naturaleza en sí. Se asume, como material que es, que el universo existirá independientemente del hombre; sin embargo, para este, la realidad se expresa y se consolida en él a través de su praxis (Marx, 2015a). La naturaleza y su relación con el hombre están históricamente determinadas por la acción de él a través del trabajo, en una confrontación constante entre su propia naturaleza y el mundo que le rodea, y del cual obtiene su sustento y desarrollo (Marx, 1999a).

Esta praxis constituye a la humanidad, a su comprensión de la naturaleza y el modo de su apropiación. Por ende, el materialismo marxista no es sinónimo de un empirismo ingenuo que explica un mundo que se nos presenta únicamente mediante nuestros sentidos, sin más dinámica que el simple hecho de percibir aquello con lo que nos encontramos (Schmidt, 1977). La primera tesis sobre Feuerbach plantea el proceso de conocimiento implícito en lo anterior y que el materialismo ingenuo ignora (Marx, 2015a). En su aspecto pragmático, el conocimiento de la naturaleza se construye sobre la acción hacia ella: los significados que tengamos del mundo que nos rodea, y que ciertamente están delimitados por nuestras posibilidades empíricas y sensoriales, surgen de la interacción con él y de la integración en el *self*, desde un *otro generalizado* —la naturaleza—, en la conducta tanto individual como colectiva. Si es el trabajo la expresión de la praxis, y de distintas formas de acción, más característica de la humanidad en relación con su existencia y la naturaleza, entonces esta no pierde su carácter material, sino que para el hombre sus distinciones materiales cobran un sentido histórico y social.

No hay en el materialismo histórico, por ende, una ontología, es decir, una definición de naturaleza como un algo estático y ahistórico, sino que esta, para la humanidad, sólo puede cobrar sentido de manera social, lo

que la vuelve —no la única, pero sí una de las más importantes— determinaciones materiales de su existencia. Lo anterior implica un acercamiento humanista a la naturaleza, porque establece una antropología. Por ello, en la siguiente cita de *El capital*, Marx refiere a su acepción para desglosar su concepto dinámico de trabajo como una especie de metabolismo entre las necesidades más básicas y sociales, según el desarrollo histórico en el que se expresen, y la naturaleza. El trabajo es el proceso que permite al ser humano hacerse de ella.

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materiales con la naturaleza [...] Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina (Marx, 1999a, p. 130).

Marx, influido por el pensamiento naturalista de la época en que le tocó vivir, también asumía que la sociedad sostenía un intercambio orgánico con la naturaleza (Schmidt, 1977). Esta aparece siempre externa al hombre, pero determina sus características materiales. El hombre, a su vez, trata de modificar dichas características por medio de la praxis que le recrea como agente histórico. La naturaleza posee condiciones que, en las diferentes etapas de la historia, fijan la forma en como el género humano se le contrapone para superar su condición, dando origen a las relaciones sociales que caracterizan cada modo de producción. En el materialismo histórico las etapas previas al capitalismo —la revisión de las distintas configuraciones sociales que el citado autor hizo parten de una reflexión que asume la dialéctica de la historia como múltiple y diversa (Tarcus, 2015)— sostienen un vínculo más integral y genérico con la naturaleza. Por su parte, en el capitalismo las relaciones de la naturaleza con la humanidad, mediadas por el trabajo, se presentan como nunca de manera social e histórica.

No existe en el feudalismo, ni en las sociedades esclavistas en occidente, un proceso de mediación tan amplio como lo es el trabajo asalariado y la creciente mecanización o tecnologización de la industria en los procesos productivos. Al confrontar a la naturaleza en la cotidianidad, las sociedades

no capitalistas han mostrado una unión directa entre el trabajo y aquella, entre la producción y los elementos naturales —como la tierra—, para así convertirla en una naturaleza para la humanidad.

Ello sucedía, en realidad, desde épocas prehistóricas, en el sentido manejado por Gordon Childe (1997). Este autor hizo una descripción cercana a un ejercicio de divulgación de la ciencia muy valioso, que explica cómo los cambios en las actividades económicas tuvieron sus efectos en la población. El desarrollo de técnicas para uso de ciertos materiales metálicos permitió que los hombres de esas etapas —bronce o hierro—, se adaptaran al medioambiente de forma adecuada y beneficiosa para la especie, lo que permitió mejores condiciones para la producción de excedentes de satisfactores. Lo anterior promovió una complejización creciente de la división del trabajo y una tendencia a acrecentar el tamaño de los colectivos humanos entre cada revolución tecnológica. Tal es el proceso de apropiación de la naturaleza por la humanidad; no obstante, en el capitalismo, donde en la relación capital/trabajo el verdadero productor está desprendido del producto de su trabajo y del conocimiento que da origen a la industria en la que labora, dicha confrontación con la naturaleza aparece velada también por esta enajenación a la cual el hombre se somete en la dicotomía objetivación del trabajo/desapropiación de los medios de producción.⁵

El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es la objetivación [...] La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tanto menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su

⁵ Todo trabajo es objetivación. Esta no es exclusiva del capitalismo o de las sociedades capitalistas. En el presente texto se reflexiona, desde el concepto de *enajenación*, en torno a las condiciones de la objetivación en esas sociedades, vistas aquellas como proceso de determinación de subjetividades.

producto, es decir, del capital [...] Todas las consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un producto extraño [...] El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto (Marx, 1980, pp. 105-107).

Hay dos determinaciones que hacen que la relación hombre-naturaleza sea muy particular en el capitalismo: la enajenación del trabajo y esta como trabajo general y trabajo directo. El conocimiento, que ha permitido en el capitalismo una mejor comprensión de las leyes del universo a través de las ciencias naturales, hace que esa relación aparezca ahora como una separación entre dicha actividad, la tecnología y la naturaleza. Socialmente más determinado que nunca, el vínculo del hombre con la naturaleza no deja de ser fundamento material de las condiciones sociales y de vida de la humanidad, ya que ahora el carácter social de la praxis, el devenir, la subjetividad y la naturaleza no superan la dialéctica entre los condicionantes naturalistas de la historia y lo “esencialmente” histórico.

En el capitalismo, el ser humano aparece escindido entre cuerpo y mente, y entre su actividad y la naturaleza, a causa del desarrollo de las fuerzas productivas que el proceso histórico del capitalismo desenvuelve en su dialéctica y por la desapropiación de su vida objetivada. Esto ha promovido la emergencia de la ideologización de su condición material de existencia, a tal grado que al ser humano no le ha permitido asumir o entender genéricamente las formas tan agresivas de apropiarse de su vida. En *Sobre la cuestión judía* Marx hace una cita textual de Thomas Müntzer para argumentar lo anterior:

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza [...] En este sentido, declara Thomas Müntzer que es intolerable “que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre” (Müntzer, citado por Marx, 2015e, p. 87).

De acuerdo con Marx en el comunismo la humanidad podría encontrar una reconciliación con la naturaleza (Schmidt, 1977), y esto es parte de su

teoría de la historia (Cohen, 1986). Este elemento de la historicidad, adscrita a la naturaleza por la práctica de la humanidad en ella, al representar también una serie de relaciones sociales cubre sus múltiples sentidos. Según el momento histórico en el cual los colectivos humanos se apropian y confrontan con la naturaleza en sí la convierten en un *para nosotros*. En el capitalismo afluyen modos de asumir la naturaleza, tanto ideológicos y políticos, que son ahora, en la fase actual del capitalismo como un sistema mundial, la manera en que se expresa ese intercambio orgánico. A continuación, analizamos el aspecto oculto de la relación hombre-naturaleza en el capitalismo como resultado de entornos de interacción social e históricamente determinados por la enajenación y la separación entre trabajo general y directo. De igual forma, se propone un concepto de investigación social que contradice la parcelación hermética de las disciplinas.

Capitalismo, clase social y naturaleza: la realidad velada

Es posible desarrollar una propuesta multidisciplinaria y transdisciplinaria para que la idea de naturaleza, en el pensamiento marxiano, pueda fructificar en una teoría marxista de la naturaleza apropiada para las problemáticas que la humanidad enfrenta en el siglo XXI. Ello implica repensar y construir un nuevo marxismo con agendas renovadas que no dejen de plantearse la acción y la revolución, que sigan cavilando la relación entre producción, trabajo, plusvalor, ganancia y desarrollo de las fuerzas productivas, y cómo todo define a las sociedades capitalistas y las clases sociales con sus respectivos conflictos y contradicciones. Una agenda teórica que regrese a las obras básicas del marxismo para verlas desde los distintos lugares que el mundo hoy localiza en su devenir histórico y que se atreva a crear nuevas problemáticas de investigación y de acción relativas a la realidad.

Se asume que lo recién propuesto aquí requiere desnudarse de viejos prejuicios sobre los llamados marxismos, ya sea desde fuera o desde dentro de los mismos. No se debe renunciar a la crítica; por el contrario, se propone continuar con un estilo de pensamiento que el mismo Marx siguió. Por prejuicios se hace referencia a una equivocada apropiación crítica del pen-

samiento marxista. Apropiación que está dentro y fuera de la academia, que se encuentra en el populismo de derecha y en el desprestigio remanente de la Guerra Fría. Este es un ataque de quienes observan al marxismo desde fuera de su totalidad como paradigma (Tarcus, 2015), sin aludir a los diferentes elementos, momentos y personajes que comprenden el desarrollo del materialismo histórico.

Se insiste en reconocer la crítica seria y fundamentada como enriquecedora del pensamiento, aunque esta se halle totalmente en confrontación. Ciertamente, el pensamiento marxista debería crear sus agendas científicas superando aquellas que van encaminadas más al desprestigio y a la deslegitimación como acción política, que a la recreación del pensamiento. Esas agendas se encuentran en desarrollo, y no se arguye tampoco que es una elucubración novedosa la que se expone aquí, pero es importante mencionarlas y hacerlas notar como un ejercicio de la misma crítica. Debe decirse además que lo siguiente forma parte de una serie de notas sobre el estudio, aún no acabado, que de manera personal se ha hecho de la obra de Marx.

Como se ha puntualizado ya, para Marx el progreso de la historia está en íntima relación con la acción que el hombre ejerce hacia la naturaleza en distintos grados. Es de suma relevancia en el materialismo histórico el proceso de constitución de los hombres a través del trabajo, que es uno de los principales nexos con el medio, además de la continuidad y presencia de los elementos biológicos y naturales, y el aprovechamiento de las fuerzas productivas de la naturaleza (Marx, 1980). Tal enlace dependerá de la dialéctica que presenten las fuerzas productivas. El control de la naturaleza a través del desarrollo de estas ha implicado en el capitalismo una separación de los hombres —de aquellos históricamente desapropiados— de los medios de producción y del conocimiento que materializa en las mercancías su valor. Dicho control, al ser ejecutado bajo ciertos límites de tiempo establecidos por la sociedad y la historia, implica una definición inicial de clase:

El proletariado es el productor subordinado que debe vender su fuerza de trabajo para obtener su medio de vida. Esta definición tiene ciertos defectos que no nos arriesgaremos a corregir en esta obra. Pero sí afirmamos que es una definición justa. Define a la clase haciendo referencia a la posición de sus miembros en la estructura económica, sus derechos y deberes en ella. La cla-

se de una persona no se establece sino por su posición objetiva en la red de relaciones de propiedad, por difícil que pueda ser identificar con claridad tales posiciones (Cohen, 1986, p. 81).

En efecto, esa definición de clase es muy complicada ya que da la impresión de que las clases se definen bajo un principio economicista. Asimismo, puede ser apropiada como expresión reduccionista y vulgarmente estructuralista, como suelen hacer muchas de las críticas al materialismo histórico. Sin embargo, aquí se defiende que ello es, ante todo, un principio, y dada su naturaleza en el capitalismo implica que es un proceso histórico inédito en la historia de la humanidad. No se abundará ya sobre los aspectos subjetivos, culturales y cotidianos que dan su diversidad a las clases sociales, en especial de los grupos desapropiados. Se ha avanzado en ello en los dos primeros capítulos. Lo que se argumenta es por qué necesaria e inicialmente debe adoptarse una definición desde la producción y las relaciones de propiedad de los medios de producción para entender el concepto de *clase social*. Ello es importante por el tratamiento teórico que se está dando al problema de la naturaleza y subjetividad en el capitalismo.

Las clases sociales no surgen con el capitalismo. En *La ideología alemana* (2014) Marx y Engels hacen distintos acercamientos a una explicación materialista y dialéctica de la historia. Engels efectuó un ejercicio similar en su criticada obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Engels, 1973). Es un momento del pensamiento marxista donde Marx es aún eurocéntrico, por lo cual —tal vez él mismo también así lo llegó a pensar en su etapa tardía— la periodización de las fases de la historia a partir de las culturas previas a la Antigüedad, desde el feudalismo hasta llegar al capitalismo, alude exclusivamente a Occidente. Lo que permiten estas obras es observar que los elementos fundamentales determinantes de las clases sociales son las formas de propiedad que se desprenden del desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad determinada.

Entre el 6000 a. C. y el 3000 a. C., en el Nilo y Mesopotamia, la producción campesina logró un excedente que impulsó el crecimiento de la población. El desarrollo de las fuerzas productivas originó el surgimiento de actividades diferentes a la producción o a la reproducción de la fuerza de trabajo. La tierra y el trabajo podían aportar más de lo que el trabajador di-

recto necesitaba para vivir, lo que complejizó las relaciones sociales. Surgió en estos lugares una clase dominante que explotaba a la clase trabajadora de los campos al exigirle tributos que posibilitaban el sostenimiento de su organización política, con todo el ocio y la pompa que permitían sus culturas a las oligarquías. En Mesopotamia esa clase era sacerdotal y el aspecto religioso sería una característica general. Con toda la carga subjetiva que presupone la religión, la desapropiación del esfuerzo del trabajador directo era justificada, normalizada, pero sí era evidente. Childe (1997) llamó a tal periodo “el preludio a la revolución urbana”.

En dichas sociedades la desapropiación no está velada debido a que no existe una real separación del trabajador directo sobre los medios de producción. Marx (1959), en el tomo III de *El capital*, expone brevemente el concepto de *clases sociales*. El aspecto de la propiedad privada de los medios de producción es muy importante en su obra, en especial para explicar tal concepto. En efecto, en toda la historia de la humanidad —según parece— no existía una desapropiación total de los medios de producción del trabajador como tampoco una división social entre trabajo general y trabajo obrero. Se muestra en las dos últimas hojas de dicha obra una diferenciación que está determinada también por la división social del trabajo. Hay que puntualizar que lo que él observó en el capitalismo fue la tendencia histórica de dejar a la mayoría únicamente con su fuerza de trabajo, es decir, a aquellos que crean valor con su actividad vital fundamental al venderla para su reproducción. Lo anterior no implica, como se ha insistido, que ese modo de producción no generase también una división social del trabajo heterogénea.

Con el capitalismo se arriba a un proceso constante e interminable de desapropiación. Se pierde el territorio y se pierde la vida, todo para la generación de ganancia. El momento inicial de esta es la acumulación originaria. Después, la reinención del sistema, que acontece especialmente en los periodos de crisis, es continua y diferenciada. Lo que se atestigua con el capitalismo es una relación de clases en la que, fundamentalmente, una clase se ha apropiado de todo, mientras que la otra se ha desapropiado de casi todo para luego reapropiarse de muy poco para vestirse, alimentarse o divertirse. Dicha relación de propiedad toma la forma de capital cuando permite la acumulación y la expropiación del valor generado por el trabajo. Las siguientes citas elucidarán lo anterior:

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de éste la plusvalía y cómo la plusvalía engendra nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo [...] Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan convertirse en capital. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo, deseosos de valorizar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo [...] Obreros libres, en el doble sentido de que no figuran directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etcétera, ni cuentan tampoco con medios de producción propios [...] El régimen del capital presupone el divorcio entre obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo [...] La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se le llama “originaria” porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción (Marx, 1999a, pp. 607-608).

Que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de propietarios y obreros desposeídos (Marx, 1980, p. 104).

Si existe en el capitalismo un principio, en términos de los medios de producción, de la fuerza de trabajo y la valorización del capital, este reside en que hay una gran brecha representada por la propiedad privada en la sociedad capitalista. Como se ha señalado, ello no implica que existan dos grandes uniformidades en el mundo: *burgueses* (quienes piensan, hablan, se emocionan, visten, caminan) y *proletarios* (quienes piensan, hablan, se

emocionan, visten, caminan). No es esto a lo que Marx se refería, sino a un proceso histórico fundacional del modo de producción capitalista, que gira sobre un aspecto eje simplificado de manera dual. Sin embargo, él tenía una concepción más compleja del asunto, y se insiste en que la división del trabajo da cuenta de ello. Marx se aproximó a los aspectos más sobresalientes para explicar el capitalismo, y en especial el de su época, lo que no le impidió reconocer la complejidad del asunto:

Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción [...] Es en Inglaterra, indiscutiblemente, donde más desarrollada se halla y en forma más clásica la sociedad moderna, en su estructuración económica. Sin embargo, ni aquí se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases. También en la sociedad inglesa existen fases intermedias y de transición que oscurecen en todas partes (aunque en el campo incomparablemente menos que en las ciudades) las líneas divisorias. Esto, sin embargo, es indiferente para nuestra investigación (Marx, 1959, p. 817).

Marx parte de hechos mínimos para plantear sus análisis de las clases; no obstante, al ser la sociedad capitalista una totalidad concreta ello implica que hay múltiples determinaciones y que de lo abstracto a lo concreto el problema de clases sea específicamente histórico, y por ello con particularidades según su contexto. En esas dos páginas del tomo III de *El capital*, el autor muestra lo anterior al mencionar el impacto de esa división del trabajo. Aunque en la obra mencionada no hay una teoría acabada de las clases sociales, existen otros elementos que pueden incluirse en el estudio de estas: en capítulos anteriores se han advertido los aspectos ideológicos, microsociales y macrosociales, la subjetividad en sí, la conflictividad social y toda la diversidad implicada en la conformación de *selves* históricamente determinados y constituidos en ámbitos sociales específicos. Por ende, Marx interpreta una diversidad adscrita a las clases sobre tal materia. Asimismo, explica la participación de las clases en la renta y cómo todo eso conlleva

relaciones de propiedad además de una división del trabajo, hecho que induce la desigual participación de los distintos colectivos en la producción de valor y en la distribución del plusvalor que el trabajo productivo genera bajo relaciones capitalistas:

El problema que inmediatamente se plantea es éste: ¿qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende en seguida de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales? [...] Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Trátese de tres grandes grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir, de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad [...] Es cierto que desde este punto de vista también los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos componentes viven de rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse del infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo social separa tanto a los obreros como a los capitalistas y a los terratenientes, a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de tierras de labor, propietarios de bosques, propietarios de minas, de pesquerías, etcétera (Marx, 1959, pp. 818-819).

Es importante resaltar el fragmento “infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo separa tanto a obreros como capitalistas y a los terratenientes”, de la cita anterior, para sostener que las clases son muy diversas. Ya avanzada la acepción de clase social se esclarece ahora cómo la relación de la humanidad con la naturaleza es diferenciada según el modo de producción en el cual se presenta, lo que significa que la llegada del capitalismo en Occidente implicó una nueva forma de vinculación entre ambas. El trabajo en este régimen se presenta como una separación del trabajador de los medios de producción, mientras que los capitalistas por derecho los poseen. Esta división de clases llevó, mediante la subsunción del trabajo en el periodo de consolidación histórica del capitalismo, a una separación de los aspectos material y subjetivo del trabajo.

El trabajo directo se separó del trabajo general, que se caracteriza por la fusión de la técnica con la ciencia, o bien, por la derivación de la técnica del conocimiento científico de la naturaleza. No se profundizará en el proceso histórico señalado —se dará por hecho que esto aconteció—, porque es un tema bien tratado ya y no es relevante para nuestra argumentación. Al respecto se recomienda revisar el tomo I de *El capital y Reinterpretando el subdesarrollo* (1986) de Víctor Figueroa.

Ya subsumido a la industria y con medios altamente tecnificados, el trabajo se encuentra separado de la realidad —la naturaleza— de la cual emanan los medios y los satisfactores de las múltiples necesidades humanas. Los medios de producción se convierten en necesidades cuando el desarrollo de las fuerzas productivas es tal que, para la creación de mercancías, se requiere la “comprensión” de la naturaleza por medio del conocimiento científico. La eficacia de la producción capitalista tiende a mejorar debido a las condiciones de competencia en los mercados. En todo periodo histórico la humanidad modifica sus fuerzas productivas para optimar la explotación del trabajo y de los recursos naturales. Es indispensable que un amplio conglomerado de trabajo social cristalice en medios de producción que permitan lo anterior, lo cual logra que las relaciones de producción cambien adaptándose a dicha dinámica de desarrollo. Algunos medios de producción en el capitalismo, especialmente aquellos enlazados con el trabajo directo, se caracterizan por un alto contenido de trabajo social pasado y acumulado (Napoleoni, 1976). Esos medios materiales se ubican entre la actividad creadora y transformadora del hombre y la naturaleza, por lo que se constituyen como la expresión material más inmediata de la relación hombre-naturaleza.

Debido a que el trabajo social que contienen las mercancías, es decir los medios de producción altamente tecnificados, se deriva de la ingeniería o la ciencia aplicada, y a causa de la separación que eso supone entre los aspectos subjetivo y directo del trabajo, las clases trabajadoras se han visto orilladas a ser sólo un apéndice de la gran industria (Harvey, 2014). Estas son la fuerza que funciona en la gran masa de trabajo social materializado en los medios de producción, pero su dinamismo es minimizado en comparación con la gran cantidad de movimiento que la informática, la física, la química o la biología logran impulsar para producir en la industria contemporánea, que se consolidó en el capitalismo y es posterior a la elimina-

ción de la unión entre conocimiento y trabajo directo, nexo insoslayable en el periodo de subsunción formal del trabajo (Marx, 1999a). Esa separación da al capitalismo su forma de reproducción característica en la que recrea sus condiciones materiales de producción para subsumir al trabajador directo en la explotación capitalista (Figueroa, 1986). Los trabajadores como clase y expresión histórica no sólo se separaron de los medios y del producto de su trabajo, sino también de la subjetividad que recrea su existencia y que le da sentido a su acción sobre la naturaleza. Es decir, el proletariado pierde la comprensión directa e inmediata de los procesos que se generan al ser apropiada la naturaleza por medio de su trabajo.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (Marx y Engels, 2014, p. 13).

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal), vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etcétera, constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la conciencia natural, en parte como objetos del arte [...] así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etcétera La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital [...] Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza [...] Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo

hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio para la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extraña y abstracta [...] Pues en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, 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, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida [...] El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y su conciencia. Tiene actividad vital consciente [...] O, 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 ello 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 su existencia [...] Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica [...] pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza [...] El trabajo enajenado, por tanto: [...] Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana (Marx, 1980, pp. 110-113).

Lo anterior no elimina una conciencia ambientalista, por llamarle de alguna manera, o que todos tengamos una noción de la naturaleza —sentimos frío, nos gusta ir de vacaciones a la playa en verano por la sutileza de la sensación de la brisa del mar que refresca nuestra piel—, pero lo que acontece es que parecería como si la dialéctica actual de la naturaleza y la

humanidad estuviese fuera de sus determinantes sociales adscritos al modo de producción capitalista. Esta relación nunca superada, sino velada por la condición de desappropriación de la mayor parte de la población, no permite ver que es responsabilidad genérica del hombre la forma cómo este se presenta ante la naturaleza, la avaricia de las grandes empresas y la acción de la humanidad en la naturaleza. A tal relación la determina también una tendencia a la explotación del hombre por el hombre y una reinversión constante de la desappropriación histórica de los medios de producción al realizar continuamente procesos nuevos de subsunción formal y real del trabajo. En la apariencia inmediata la irresponsabilidad ciudadana y el enriquecimiento aparecen como los principales motores de la expropiación de la naturaleza.

Como se ha argumentado, la humanidad se apropia y relaciona históricamente con la naturaleza a través del trabajo. Al mismo tiempo, por medio de la praxis, la humanidad se constituye en su devenir, ya que es un elemento material de su existencia (Zardoya, 2014). No hay que olvidar que el enriquecimiento mediante la creación de capital sólo es posible por la creación de ganancia y que esta surge de la explotación del trabajo por medio de la obtención de plusvalor de manera absoluta o relativa. Únicamente en el capitalismo la separación entre productor directo y los medios de producción es predominante. En este la propiedad privada de los medios de producción liberó al trabajador para confinarlo al mercado laboral. La relación hombre-naturaleza está determinada tanto por el desarrollo de las fuerzas productivas como por las relaciones de clase.

Es importante ver con incertidumbre las apariencias inmediatas de los fenómenos sociales, actitud característica del materialismo histórico. Asimismo, deben concebirse los procesos generadores de nuevas relaciones sociales con la naturaleza para recuperar la trascendencia de los vínculos entre trabajador, trabajo y sus necesidades más cotidianas.

En Marx la separación entre la apariencia de las cosas y lo real está en la base del quehacer del observador. El objeto científico exige una profunda transformación de la experiencia que desenmascare el verdadero ser, la verdadera naturaleza de lo social. La realidad social se nos presenta de modo engañoso y confuso porque así es su modo de presentarse. En el modo de producción

capitalista, la alienación del hombre objetivado en el producto de su trabajo se ve ocultada por el fetichismo de la mercancía [...] Marx nos invita a [...] representar las relaciones sociales como productos derivados del modo de producción, en que las relaciones sociales deben contemplarse como lo que verdaderamente son, es decir, relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas [...] La ciencia social debe superar, pues, la inmediatez de las categorías de la ciencia social burguesa, mero reflejo de la exterioridad social, pues aunque no sean erróneas, en cuanto que describen las relaciones sociales en su modo de presentarse a la conciencia, mantienen ocultos los procesos de construcción social, materiales e históricos, a través de los cuales han llegado a ser (Castro, Castro y Morales, 2013, pp. 142-143).

Si bien toda lucha por los derechos es necesaria, sin el desengaño ideológico y con el embeleso fetichista se vuelve una agenda de mediano alcance (Marx, 2015e). La lucha por un ambiente limpio, supuestamente sostenible, que se limita a estos derechos por sí mismos, permitirá avanzar en mejores condiciones de vida, pero no logrará constituir o reivindicar el aspecto genérico de la naturaleza humana. Si no se coordina lo anterior con una agenda política de clase, la izquierda ambientalista logrará, en lo inmediato, arrebatar al sistema capitalista concesiones que calmarán el desasosiego ciudadano. Ello implica agendas de acción amplias que reconozcan que dentro del capitalismo, debido a su esencial separación de clase y su tendencia a la producción de valor de cambio y plusvalor, es imposible que se presente de manera genérica una relación propiamente humana con la naturaleza. Sólo así es posible construir relaciones que admitan la reproducción de la especie humana y sus generaciones futuras. Para que eso sea una realidad histórica es preciso salir del capitalismo, hacer que el ser humano se reconozca como naturaleza y superar la condición enajenada del trabajo. Hay que enfatizar que este modo de producción implica la desapropiación, por ende, el trabajo está destinado a la producción de ganancia y no a la satisfacción de verdaderas necesidades. El retorno a la naturaleza es ahora, más que nunca, un imperativo mundial.

Como esto no es parte del discurso del poder, constantemente los gobiernos caen en contradicciones respecto a sus acciones en el desarrollo de políticas públicas ambientales. Mientras se crean leyes que protegen zonas

por sus características naturales, al mismo tiempo se le permite a la industria el desarrollo de nuevas técnicas para expoliar a la naturaleza. En los países con altos niveles de corrupción, como México, los partidos que presumen una bandera de representación política proambientalista no enarbolan verdaderas acciones que limiten la explotación del trabajo y de los recursos naturales por parte de los capitales extranjeros. La minería es muestra de lo anterior, también lo es el impulso de proyectos disfrazados de democráticos como el Tren maya. Si se asume la problemática como forma histórica de la relación hombre-naturaleza en el capitalismo, desvelándola para presentarla como una relación genérica a la humanidad, se observaría que en unos países los capitales no pueden concretar sus ambiciones de ganancia debido a las medidas gubernamentales sobre protección al medioambiente; sin embargo, eso no implica que las empresas no consigan sus objetivos al globalizarse y encarnarse en otras partes del planeta. Se viven tiempos de transición: algo acaece con la humanidad que le ha llevado a desarrollar una mayor comprensión y sensibilidad hacia la naturaleza; a pesar de ello, no ha podido superar las contradicciones que movilizan a la sociedad burguesa y su relación con la naturaleza (Rifkin, 2010).

Por lo anterior, es fundamental impulsar proyectos de investigación que superen el ocultamiento de estas relaciones sociales. El materialismo histórico podría plantear problemáticas de investigación que no sólo utilicen las ciencias sociales, la geografía o la biología, sino que integren en sus marcos explicativos y problemáticos disciplinas como la psicología ambiental. Hay muchos elementos en el marxismo que permiten acercarse a las ciencias cognitivas sin que surja un conflicto epistemológico entre trabajo experimental, correlacional y cualitativo. El trabajo de Vygotsky es un gran ejemplo de ello (Vygotsky, 2010; Ratner, 2017). Esto implica una agenda multidisciplinaria que podría convertirse en una verdadera agenda transdisciplinaria si integra metodologías de las disciplinas mencionadas en aquellas problemáticas donde sea posible, como el estudio de la construcción de procesos subjetivos desde condiciones materiales y de acción. Es probable históricamente arrebatar al mundo burgués la generación de ciencia, lo que llevaría a la desideologización de esta y a su refundación política a partir de la autodeterminación de la clase social de desapropiados por el capitalismo: la ciencia debe hallarse en la agenda de la lucha de clases no

bajo un esquema productivista —como lo pretendieron los falsos socialismos soviético y chino— sino como un proceso autogestivo y autónomo democrático cuyo desarrollo y aplicación determine la humanidad. Desde una postura crítica y dialéctica, en coordinación con las ciencias naturales y las ciencias del comportamiento o la acción, se considera viable la creación de agendas de investigación que permitan formular nuevos problemas y cuestionamientos ante las necesidades del siglo XXI.

A manera de resumen, la humanidad conforma su devenir a través de los vínculos que mantiene con su medio social y natural. La naturaleza es apprehendida por el hombre mediante el trabajo. Las acciones de aquel en la naturaleza son la materialidad relacional de la dialéctica histórica entre humanidad, medio, concreción de subjetividad colectiva y desarrollo de las fuerzas productivas. A continuación desarrollaremos un argumento que permite reflexionar sobre la conexión que la humanidad tiene con la naturaleza a través de su acción y cómo esta determina la conformación social y subjetiva del hombre.

Relación trabajo-naturaleza como entorno de interacción simbólica

Uno de los conflictos que el vínculo hombre-naturaleza desdobra en su dialéctica en el capitalismo es el existente entre la naturaleza y el trabajo, este último como generador de procesos de subjetividad. Marx asume la naturaleza en cercana unión al espíritu; el cuerpo como primera naturaleza, en la relación que este sostiene con el ambiente, es el sustento de su subjetivación (Schmidt, 1977). Por ello, esa forma especial de subjetividad es emergente de las relaciones de producción. Como sostiene Terry Eagleton (2017), en el materialismo histórico existe una teoría corporeizada de la subjetividad. La humanidad se planta frente al mundo en su actividad fundamental, que es el trabajo, y a través de este se reconoce en y como parte del mundo. Tal actividad no sólo le permite recrearse como persona, también mediante aquella acontece la auto-objetivación del *self* (Suárez, 2013) y se determinan las formas de expresión sociales relativas a la naturaleza.

El trabajo permite al ser humano crear y recrear su mundo social al apropiarse de la naturaleza. En el capitalismo ese vínculo se presenta como un conflicto entre la necesidad de hacerse de la naturaleza para la producción de plusvalor, pero, al mismo tiempo, afectándola. Una relación dialéctica entre las exigencias materiales que posibilitan la existencia de la humanidad según su desarrollo histórico y cultural. Aquellas determinan una coexistencia en contradicción con la naturaleza, ya que en el capitalismo la producción que las satisface implica dinámicas de explotación del trabajo que llevan también a una apropiación destructiva de aquella.

La problemática de la naturaleza en el capitalismo como propia de la relación capital/trabajo, está adscrita a las formas de la lucha de clases. Lo anterior ha definido diferentes contradicciones generadoras de prácticas y subjetividades adscritas a la historicidad del trabajo en el capitalismo. La ideología es una forma de subjetividad que da sentido al mundo. Desde aquella puede ser explicado el lugar que en las relaciones sociales ocupa una persona. Aunque la ideología presente la realidad de manera invertida, como se ha argumentado, no siempre es una ilusión, sino que muestra los significados adjudicados a una serie de elementos del mundo social en contradicción a sus condiciones materiales. Estos significados acaecen dentro y a través de una serie de elementos de interacción que hace que el sujeto conforme su subjetividad por medio de su práctica. Toda subjetividad, enajenada o no, ideologizada o en conciencia de su situación ante la estructura de relaciones de propiedad, se constituye en entornos de interacción simbólica.

Cada sociedad, según su conformación histórica, concretiza una amplia gama de entornos de interacción. Estos se integran de aspectos materiales que configuran la enajenación y la ideologización de la relación hombre-naturaleza en el capitalismo. A continuación llevaremos a cabo un ejercicio comparativo entre dos distintas formas de trabajo y de realización de las fuerzas productivas —que hacen que el vínculo del hombre con la naturaleza sea diferente entre ellas— para así desarrollar un hilo argumentativo que puntualice lo aseverado hasta el momento.

La informalidad y la producción campesina son actividades económicas características en el subdesarrollo y están muy acentuadas en países latinoamericanos. El trabajo de los campesinos no aparece separado de la actividad

y la subjetividad que lo figuran. La relación de estos con la naturaleza está mediada por una serie de conocimientos que les permite controlar los resultados de sus actividades en las parcelas. Su trabajo los lleva a realizar procesos identitarios y a integrar, subjetivamente, a la naturaleza, sobre la cual actúan como productores.

De manera cultural, y por lo tanto simbólica, lo anterior se expresa a través de elementos que determinan sus ritmos cotidianos de vida así como de afecto y arraigo a la tierra —aunque hay casos de colectivos que se desarraigan como consecuencia de la difícil reproducción de la vida en las parcelas—. Algunos ejemplos de emergencias subjetivas y de acción propias de la producción campesina son la música y la narración de la vida cotidiana que versan sobre productos de la actividad agrícola y pecuaria, animales y plantas propios de los espacios rurales y medios de producción de la agricultura. El cómo ese tipo de economía *sui generis* se adscribe al capitalismo subdesarrollado es materia de un análisis vasto que ahora es imposible exponer. Pero antes del capitalismo, y de la Antigüedad incluso, las actividades agrícolas requirieron que las personas pensar en los ritmos de la naturaleza, los ciclos anuales y el movimiento de los cuerpos celestes (Childe, 2016). Con imaginación —aspecto que según Vygotsky tiene una fuerte y especial influencia en la creatividad— el arte reflejó formas de entender al universo desde actividades económicas como la agrícola. Estas fueron expresión estética de conocimiento práctico y útil, a la vez que mostraron que el trabajo ejercido sobre la tierra y el desarrollo de los medios productivos son también “fantasía cristalizada” (Vygotsky, 2012, p. 10).

Distinto al campesino, el trabajo asalariado se separa entre trabajo general y trabajo directo. Cabe recordar que durante la subsunción formal en la acumulación originaria, las relaciones capitalistas aún no fomentaban la separación del conocimiento que propulsaba la producción y el trabajo. Al subsumirse realmente el trabajo, es decir, al separarse los medios de producción de los trabajadores directos y al convertir a estos de maestros artesanos a obreros, se presentó una desapropiación del conocimiento especializado para la producción debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología en la gran industria. El trabajo directo pasó a ser un complemento del trabajo social acumulado en la maquinaria, el cual hoy en día se materializa en informática, robótica, química, biología genética, ingeniería genética, etcétera.

Ahora el trabajo directo es movilizadado por la materialización del trabajo general, que es altamente especializado porque requiere de una amplia preparación científica y técnica de los agentes que lo realizan. El trabajo directo se vio despojado no sólo de los medios de producción, sino también del conocimiento que le permitía realizar una serie de actividades de transformación de ciertos elementos en productos, ya sea para el consumo o el comercio. Por lo tanto, aquel fue desprovisto, bajo las relaciones sociales propias del capitalismo, del conocimiento total que recrea el trabajo. La ciencia y la tecnología que median entre el trabajador directo y aquello que transforma para el mercado, contienen una serie muy compleja de saberes acerca del universo que el trabajador desconoce. Hay una diferencia enorme entre el conocimiento científico así como el proceso de su producción y la concepción que un campesino sin formación científica tiene de la naturaleza. Sin embargo, la interacción que el campesino guarda con esta le permite conformar subjetivamente una emocionalidad y una serie de significaciones a través de su acción. Tales componentes explican la trascendencia de la naturaleza en la existencia del campesino a la vez que elucidan la apropiación que él hace de la naturaleza.

La agricultura no es la única actividad con dichas características. Childe (2016) reconoce el efecto subjetivo que debió tener el desarrollo de habilidades implicadas por la división social del trabajo durante la revolución neolítica en lugares pertenecientes a lo que hoy se conoce como Europa, África o América del Norte. El maestro artesano debía desarrollar conocimientos sobre las características de la materia que trabajaba, los cuales eran adquiridos por medio de la práctica y la transmisión generacional: el agua necesaria para manipular arcilla, la temperatura de los hornos para su cocimiento, la resistencia de alguna fibra para el tejido, etcétera.

En la vida cotidiana los hombres desarrollaron un conocimiento con base en los mismos elementos subjetivos que posee la ciencia: acción, interacción simbólica, práctica, repetición, lenguaje, aprendizaje, comunicación, experimentación, y todo ello en relación con objetos. Los procedimientos no son los mismos, y por tanto la emergencia de subjetividad es diferenciada, pero de alguna manera el artesano, desde la construcción de conocimiento cotidiano, “puede decirse que llega a conocer fragmentos de botánica, de geología y de química” (Childe, 2016, p. 138). Con ello no se afirma

que el artesano sea un botánico, un geólogo o un químico, ya que histórica y culturalmente son profesiones que tienen sus especificidades como ciencias. Childe asevera su argumento en la cita textual anterior, en el entendido de que hay conocimientos sobre los objetos y sus características clasificados así por la ciencia y constituidos por la acción de determinados hombres. El trabajo directo, asalariado y esencial al capitalismo pierde esta relación interactuante y simbólica al dar un rodeo enorme en su mediación con la naturaleza.

La contradicción fundamental que está adscrita a la dialéctica capital/trabajo y que es resultado histórico de la separación de los medios de producción de los verdaderos productores y de su apropiación privada, genera otra contradicción que es fundacional de las relaciones de la humanidad con la naturaleza. Que el producto del trabajo no sea para quien lo ejerce, determina una negación del vínculo con la naturaleza al enajenarse. Tales entornos de interacción se encuentran desprovistos del conocimiento que, como praxis, hace posible la transformación de todos esos elementos y la interacción controlada con las fuerzas y campos originados en la naturaleza. Asimismo, están adscritos a procesos de enajenación que, sostenidos sobre interacciones, son resultado de las relaciones capitalistas.

Desde su conformación material, los entornos de interacción capitalistas donde es central la relación capital/trabajo por un salario, constituyen sujetos históricamente determinados. A diferencia de la producción campesina, la enajenación, como resultado de la objetivación, se subsume a la disimulada explotación de aquel que sólo tiene la libertad de vender su fuerza de trabajo (Iliénkov, 2018). Rubio (2001) demuestra que los campesinos también son explotados y que su exclusión está en íntima conexión con ese hecho, sólo que no es bajo la lógica “esencialmente” capitalista. Es cierto que las disimilitudes entre ambas formas de trabajo hacen que las subjetividades emergentes que dan cabida a un entendimiento cotidiano de la naturaleza resulten también distintas. Un ejemplo, que no involucra sólo conocimientos sobre técnicas, es el uso de la tierra que hace un minero a diferencia de un campesino. Lo importante, en términos de subjetividad, es cómo dichas interacciones generan *selves* que hacen de su autobjetivación un proceso cargado de significados producidos por el mismo entorno y el mutuo influjo que los agentes colectivos e históricos tienen sobre aquel. Por

ello, las emociones, los sentidos, la intersubjetividad, la memoria colectiva y personal, como subjetividad que son, serán elementos que harán que las clases sociales cobren especificidades en sus identidades, su vida cotidiana, el lugar que interpreten ocupar en el modo de producción capitalista y la forma de asumirse en la naturaleza.

El vínculo hombre-naturaleza está oculto, y por ello no se identifica cómo lo determinan históricamente las relaciones capitalistas y el modo de producción que se funda en el desarrollo constante de las fuerzas productivas, la explotación del trabajo ajeno y la producción de plusvalor (Marx, 1984). La naturaleza, que es aprehendida no por el trabajador directo aunque sí transformada con el uso de su fuerza de trabajo, disimula su historicidad para la humanidad. Esto lleva a la sociedad a asumir que, sin superar las relaciones sociales que la determinan a distintos niveles, es posible evitar la destrucción de la naturaleza. Esos entornos generados por el modo de producción implican una ideologización de las relaciones sociales y del nexo que los hombres sostienen con aquella.

Estos son elementos fundacionales de la subjetividad. La experiencia de la gestación y el nacimiento, la alimentación que permite la reproducción de la fuerza de trabajo de un ejército de reserva por medio del pecho materno o la emocionalidad que nuestras experiencias construyen respecto a un entorno históricamente determinado sobre la base de las características biológicas del sistema nervioso central y el periférico, son muestras de cómo la subjetividad depende de forma directa de la naturaleza y es el cuerpo su sostén. En el capitalismo, la reproducción de la fuerza de trabajo ha hecho que, por ejemplo, la lactancia materna tenga ciertas complicaciones, lo que afecta no sólo el desarrollo físico de los bebés sino aspectos tan importantes como el apego.

Según la Organización Mundial para la Salud (OMS) la lactancia debe ejercerse como actividad de alimentación básica de todo infante hasta los seis meses de edad. Aunque luego se introducen otros comestibles para suplementar la alimentación del infante, se continúa con la lactación hasta los dos años de nacido; incluso la madre y el hijo pueden decidir continuar esta hasta los tres años. Los beneficios que conlleva la lactancia son vastos en el desarrollo del niño y sobrepasan el aspecto corporal y de crecimiento. Es muy importante para el desarrollo de apegos saludables, sobre todo si se

presenta en un entorno familiar —sin importar el modelo de familia— adecuado para ello. Lo anterior no quiere decir que un infante que por distintas razones no pueda ser amamantado, esté condenado a tener un desarrollo psicosocial que lo determine a ser infeliz; pero, en definitiva, la lactancia juega un rol trascendental en las primeras etapas de la vida. Al respecto, cabe añadir que, según la OMS, en 2018 esta benefició nada más al 40 % de los niños entre cero y seis meses de edad.

Cada entorno familiar, imbricado en un entramado social amplio —carrera profesional de los padres, empleo, servicios de salud públicos o privados, servicios de guardería, prácticas patriarcales que influyen en la maternidad—, tendrá su participación en la vida diaria del niño. Asimismo, el ejercicio de la lactancia será fundamental para el desarrollo del infante. Después de hacer una descripción de la nutrición infantil en el mundo, la misma organización, en una publicación fechada en 2018 en su página de internet, aseguró que la lactancia en condiciones recomendables podría salvarle la vida aproximadamente a 820 mil niños menores de cinco años a nivel mundial. Estas son razones poderosas para recomendar realizarla, además de los beneficios para la salud de la madre.

Lo anterior es expuesto también por García y Laureano (2019). Su estudio cualitativo afirma que para promover la lactancia se deben considerar los aspectos políticos tanto como los culturales y sociales. El objetivo de la investigación consistió en indagar sobre las representaciones sociales, los aprendizajes y la socialización de la lactancia materna, para mostrar la relevancia que tiene la vivencia de las madres en la conformación subjetiva de este acto. Se trabajó con mujeres inscritas al programa Prospera, que es dirigido a grupos en estado de pobreza para coadyuvar en las áreas de salud, alimentación, educación, etcétera. Por medio de grupos focales, fueron recogidas narraciones de dos grupos sobre la lactancia: mujeres de zonas rurales y zonas urbanas de la Jurisdicción Sanitaria XII Centro Tlaquepaque, Jalisco, en México. Los ejes que guiaron los grupos focales y su análisis semántico fueron: “1) significado de la lactancia materna, 2) actores generadores de significados frente a la práctica de la lactancia materna, 3) deseos de las mujeres frente a la lactancia materna; asimismo, para los investigadores fue importante la identificación de otras categorías emergentes dentro del trabajo de campo, sobre todo aquello que no se consideró al plantear la

investigación” (García y Laureano, 2019, p. 85). Para mayor detalle del procedimiento metodológico se recomienda analizar el texto citado.

Surgieron procesos interesantes durante la investigación. Una de las características del muestreo teórico fue que todas las entrevistadas estuvieron a favor de la lactancia. El estudio sólo hace una diferenciación de los hallazgos en ambos contextos, lo que resulta de mucha utilidad para la realización de procedimientos que permitan fomentar la lactancia. Se encontraron diferencias entre los actores facilitadores, mitos sobre la lactancia, barreras para realizarla —todo en términos de representaciones—. Desafortunadamente, no se hizo el esfuerzo por plantear el motivo de las diferencias entre ambos contextos. Sería interesante preguntarse si las actividades cotidianas determinan hábitos, así como todas esas representaciones de la lactancia. Por ejemplo, ¿hay diferencias entre las mujeres casadas y solteras durante el ejercicio de la lactancia?, ¿qué relación hay entre las actividades en los espacios rurales y los urbanos respecto a la adaptación de una mujer primigesta a esta experiencia?, ¿la actividad económica de la pareja puede forzar la decisión del tiempo de destete?, ¿suele ser más armoniosa, asequible y adecuada la lactancia que realizan las mujeres de los espacios urbanos en comparación a las de espacios rurales? Esto podría configurar un interesante proyecto de investigación que concibiera la lactancia en términos de subjetividad, como representación social. No hay que ignorar que se habla de un acto que es una relación básica entre el cuerpo como naturaleza y el entorno.

Hasta aquí hemos argumentado de qué manera los procesos de acumulación capitalista tienen influencia sobre la conformación de las relaciones familiares como entornos de interacción. Más adelante continuaremos con la discusión de la subjetividad, específicamente respecto al cuerpo y lo social como aspecto generador de esta. Ello llevará a presentar una propuesta de ajuste continuo como una actividad que permita desarrollar metodologías de investigación social desde el materialismo. Estos considerarán procesos históricos macro reductibles al individuo, su entorno inmediato, sus colectividades o grupos, sus relaciones de poder y su subjetividad.

Capítulo 4. Acción y significado. Una antropología naturalista en las ciencias sociales

Las ciencias sociales se han caracterizado por hacer una clara distinción de lo social y lo natural. Hay en el centro de esta discusión un argumento considerado un fundamento antropológico que atraviesa aquellas y las determina: el hombre se constituye dentro de una realidad social totalmente diferente a la natural, y ambas realidades deben abordarse por separado ya que son independientes (Castro, Castro y Morales, 2013). El presente capítulo desarrolla una tesis que sostiene que lo anterior ha sido un error para la ardua tarea de comprender la sociedad. Ello se ha demostrado con las argumentaciones desarrolladas en el capítulo precedente, las cuales parten de las reflexiones sobre subjetividad y materialismo planteadas desde el inicio de este trabajo. No es nueva la idea de que hay elementos naturales interrelacionados en gran medida con la conformación de sociedades a lo largo de la historia de la humanidad. El darwinismo social es un claro ejemplo de lo anterior (Ingold, 1986) así como lo son también las reflexiones de los hermanos Castro Nogueira en España (2013) o el trabajo de Michael Tomasello (2013), que es paradigmático. A continuación discutiremos la relevancia que tienen aspectos como las emociones y la empatía para entender las acciones situadas en entornos sociales definidos, en los cuales se establece una serie de interacciones con distintos elementos que la componen y que determinan la significación que de los mismos se tiene, así como de los actos en cuestión.

El interaccionismo simbólico, especialmente el de Mead (2015), ya desarrolla una antropología materialista (Doménech, Íñiguez y Tirado, 2003).

No se va a presentar, por lo tanto, un estado de la cuestión, sino que se centrarán los argumentos en rescatar algunas de las hipótesis centrales de la mencionada corriente microsociológica y psicosocial. Posteriormente, a modo de corolario, se reflexiona sobre cómo dicha defensa de una antropología naturalista podría configurar un proyecto epistemológico amplio dentro de las ciencias sociales, en franca coordinación con científicos que pertenecen a áreas de las ciencias naturales.

Hace algunos años, como resultado de una actividad académica de estudios de doctorado, se planteó una serie de ideas respecto a la acción colectiva. El análisis giró alrededor de la relación de esta con el comportamiento político. Durante las sesiones y al redactar dicha actividad pedagógica surgió la referencia al ya famoso y clásico experimento de Stanley Milgram. Ese trabajo fue retomado debido a las dudas que surgieron respecto al vínculo entre racionalidad humana y acción. Aquellas consisten en preguntarse si realmente existe una esencialidad humana; si esta sobrepasa nuestras características biológicas, es decir, si la acción emana de una esencialidad antrópica que se constituye únicamente por la realidad social como esfera separada y puramente compuesta en sus límites, y si el experimento de Milgram puede mostrar —aunque no demostrar, asunto que se desarrollará más adelante— la manera en que deben considerarse otros factores para construir proyectos de investigación social. Los lugares, ejercicios e ideas de donde surgió lo anterior no fueron los únicos, los demás serán mencionados conforme sea necesario.

Desde este momento haremos aportaciones de carácter metodológico. Al final del segundo capítulo planteamos cómo podría atenderse, técnicamente y mediante un ejercicio hipotético o imaginario muy limitado, un proyecto de investigación de entornos de interacción derivado de procesos sociales históricos relativos a la constitución de subjetividad e identidades emergentes de procesos de acción. Tales elementos estarán presentes en el análisis de cualquier investigación cualitativa o mixta que pretenda construir problemas de investigación. Empero, ello no implica limitar la investigación psicosocial a sus momentos subjetivos.

Para la exposición se plantea el otro dualismo que describe brevemente un viejo problema de la psicología —el de mente-cuerpo—, de esa manera se desglosa un argumento que define como dualista al modelo estándar

de las ciencias sociales (Castro, Castro y Morales, 2013). Debe insistirse en que las alusiones al dualismo son en un sentido cartesiano. Con ese término se hace referencia también a otros aspectos, pero sin salir de uno de sus principios: la tesis que sostiene que el ser humano se compone de dos elementos en esencia diferentes, cuya supuesta interacción permite comprenderlos como un todo. Posteriormente, se desarrollan los puntos abordados en el párrafo anterior.

No se pretende llevar a cabo una discusión frontal con ningún paradigma. Aunque hay algunos cuestionamientos, la intención no es dismantelar los enunciados epistemológicos generales de un cuerpo teórico que emanan de las explicaciones económicas de la acción. Ello requeriría un trabajo más extenso y profundo que, sin embargo, se asume como un compromiso pendiente. La propuesta es argumentar una postura que comprende a la acción como dirigida hacia un mundo —entendido como un todo dinámico— lleno de elementos con los cuales se interactúa. Esa acción, a su vez, se constituye de significaciones que de ella misma emanan y que, por reflexividad, conforman todas sus motivaciones, lo que implica que es impelida por las emociones. Con lo anterior se introduce nuevamente la propuesta de trabajo multidisciplinar y transdisciplinar en dos niveles generales e iniciales en las ciencias sociales: el nivel de ajuste y el nivel de proyecto general de investigación social. Por último, se pone a consideración una idea general de cómo podría realizarse dicho proyecto desde el interaccionismo simbólico, específicamente el que emana del pensamiento de Mead. Dicha propuesta y los niveles programáticos de investigación social constituyen el último apartado de este capítulo.

Dualismo en las ciencias sociales

Mostrar un doble dualismo en las ciencias sociales es una hipótesis originada por la lectura de la estrategia analítica que José Nun (2014) desarrolla para exponer el otro reduccionismo que ubica en el marxismo: el de la constitución ideológica y la conciencia de las clases sociales, en comparsa al otro reduccionismo que es el economicista y el más evidenciado o señalado como tal.

Entonces, a partir de un análisis de las relaciones características de la sociedad capitalista, Marx intentará dar cuenta de eso que estaba ocurriendo ante sus ojos: el ascenso de las luchas obreras, que indicaba que los sectores oprimidos no aceptaban necesariamente las interpretaciones dominantes de la realidad y tendían a contraponerles una visión propia del mundo. Es decir que un sujeto colectivo en formación —el proletariado— se hallaba en proceso de construir un sistema autónomo de significaciones intersubjetivas [...] pero si las ideas dominantes de una época son las ideas de una clase dominante, el capitalismo ha engendrado en el proletariado una clase universal [...] esta premisa práctica fue considerablemente elaborada en los estudios posteriores de Marx, que coinciden con una doble prognosis: por una parte, una creciente expansión del volumen y de la homogeneidad de la clase obrera, y por la otra, una tendencia constante a la centralización y a la concentración de capitales (Nun, 2014, pp. 57, 64-65,74 y 100).

Independientemente de las críticas planteadas por Nun y de las opiniones que se pudiesen tener en contra, a partir de esa estrategia se ideó un planteamiento que sostiene que en algunas corrientes y disciplinas del pensamiento occidental existe, por lo menos, un doble dualismo (Bunge, 2011; Castro, Castro y Morales, 2013). Pero aunque la estrategia del autor fungió de inspiración, se está en desacuerdo con el resultado de su análisis y su crítica al materialismo histórico.

El problema mente-cuerpo establece la discusión entre el dualismo y el monismo en la filosofía psicológica. Desde las reflexiones de Platón hasta las de santo Tomás (Mueller, 1980; Beuchot, 1993) e “incluso con la defensa de varios neurocientíficos [...] y también con la de importantes filósofos” (Bunge, 2011, p. 51), las posturas dualistas se han consolidado y arraigado en demasía en el pensamiento occidental. Toda acción tenía su centro exclusivo en el alma, no se consideraba la exterioridad de esta y se le concebía autónoma e inmortal. Aunque en la Antigüedad asuntos como el conocimiento no se ligaban al cuerpo, en el desarrollo de dicho problema se planteó cómo sería la relación entre sustancias distintas ya en la época medieval y en el Renacimiento (Mead, 2009).

Según el dualismo, cuerpo y mente tienen esencias diferentes, y la forma de su interacción determina la conducta (Fonseca, 2001). Esto constituye la

base del interaccionismo que dio respuesta a la existencia de ambas sustancias y que por ello no desconocía la biología humana (Benítez, 1993). Tal consideración también está presente en la noción de modelo estándar de las ciencias sociales (Castro, Castro y Morales, 2013). Ello es importante para la argumentación del presente libro. En la filosofía cartesiana se reconoce que no es el cuerpo lo único que conforma a los seres humanos, lo que los hace humanidad es la razón, pues por medio de ella se constituye nuestra existencia (Benítez, 1993). Según parece, como expone Fritjof Capra citado por Fonseca (2001), esa reflexión de doble sustanciación humana llevó a separar a la medicina de la psicología: una atendía al cuerpo y la otra a la mente —lo no material—. Los trabajos de Descartes y su afán por encontrar físicamente el punto de encuentro o de interacción entre esas dos sustancias, que creía estaba asentado en la glándula pineal, muestra su preocupación por los aspectos biológicos; sin embargo, al asumir una propuesta dualista e interaccionista entre ambas entidades, aclara que no hay una determinación mutua más allá de dicha interacción (Mueller, 1980; Benítez, 1993).⁶

Son varios los discursos dualistas y los monistas (Benítez, 1993), pero el problema de una doble sustancia se mantiene en los primeros. En los segundos, se pasa de posturas que reconocen los procesos mentales a otras que sostienen que el problema mente-cuerpo o mente-cerebro es un pseudoproblema, al eliminar el primer elemento de la dualidad. De acuerdo con Mario Bunge, hay cinco concepciones en el dualismo psicofísico: (1) mente y cerebro son independientes; (2) estos son concurrentes; (3) el cerebro es la causa o tiene efecto e incluso produce a la mente; (4) la mente es la causa de la acción del cuerpo, lo que se entiende como animismo; y (5) la mente interactúa con el cerebro (Bunge, 2011). En el monismo se tienen por igual cinco acepciones: (1) el idealismo o pampsiquismo, para el que todo es mente o espíritu; (2) el monismo neutral o de doble concepción del aspecto, que asegura que el cerebro y la mente son un doble aspecto de una sola entidad; (3) el materialismo eliminativo; (4) el materialismo reductivo que también puede llamarse fiscalista; y (5) el materialismo emergentista (Bunge, 2011).

⁶ Un desarrollo cercano al presente del dualismo y el monismo psicológico ya había sido expuesto anteriormente en Jesús Moya (2014a) y Jesús Moya (2015).

No se examinará cada una de las corrientes filosóficas propuestas, para ello puede analizarse el trabajo de Ana Lucía Fonseca (2001). Asimismo, se aconseja el estudio del trabajo de Bunge, el cual debería considerarse por todo materialista con independencia a la disciplina que se adscriba. Ambos autores son aquí citados, pues esclarecen en qué términos y cómo se plantea el problema y por qué el materialismo tiende a demostrar la equivocación del dualismo o las corrientes dualistas.

A continuación se retoman las críticas de Bunge hacia el dualismo y se asume como adecuada la solución que propone al adoptar la postura materialista emergentista. Ello permite establecer el parangón que se plantea con el otro dualismo presente en las ciencias sociales, lo cual posibilita superar este último. Con raíces en el conocimiento religioso, el dualismo se acentuó en Occidente en la filosofía de corte cristiano (Mead, 2009). Las preguntas que la ciencia se plantea en la actualidad no encuentran respuesta en el dualismo, ni este concuerda con los hallazgos que la etología y las neurociencias han logrado en las últimas décadas. Es posible enlistar las críticas de la siguiente manera:

- 1) El dualismo es ambiguo. En primer lugar porque no efectúa una caracterización precisa de la noción de mente [...]
- 2) El dualismo separa las propiedades y los sucesos de las cosas [...]
- 3) El dualismo viola la ley de conservación de la energía. Si la mente inmaterial pudiera mover la materia, entonces crearía energía; y si la materia actuara sobre la mente inmaterial, entonces desaparecería la energía [...]
- 4) El dualismo se niega a reconocer evidencia a las raíces moleculares y celulares de las capacidades y desórdenes mentales [...]
- 5) El dualismo es consistente con el creacionismo, no con el evolucionismo [...] choca con la biología evolutiva y bloquea cualquier investigación sobre los antecedentes prehumanos de las facultades mentales [...]
- 6) El dualismo no puede explicar las enfermedades mentales más que como posesión demoníaca o como huida del alma, que abandona el cuerpo [...]
- 7) En el mejor de los casos el dualismo es estéril; en el peor obstaculiza [...] se opone a una conexión estrecha entre la psicología y la neurofisiología, la psiquiatría y la neurología, la psicología animal y la humana [...]
- 8) El dualismo se niega a responder a las seis preguntas claves de la ciencia de la mente [...] qué (o cómo), dónde, cuándo, de dónde, a dónde y por qué [...]
- 9) El dualismo no

es una teoría científica sino un dogma ideológico [...] 10) El dualismo es inconsistente con la antología de la ciencia. En todas las ciencias, desde la física hasta la sociología pasando por la biología, las que poseen propiedades son las entidades concretas (sobre todo sistemas), y los sucesos son los cambios de determinadas propiedades. (Por supuesto estamos hablando de propiedades y cambios sustanciales, no de propiedades de objetos abstractos) (Bunge, 2011, pp. 37-42).

El emergentismo supera los diez obstáculos citados por el autor y que el dualismo ha desarrollado como propuesta antropológica en la filosofía occidental. Y si se pretende adoptar una serie de estrategias metodológicas para la investigación social que acerque la biología a los problemas de investigación de las ciencias sociales, será necesario asumirse como materialista. Ello porque, evidentemente, el dualismo ha hecho lo contrario, es decir, separar algunas disciplinas entre sí hasta un grado de aparente nulidad de reconciliación. Esto se debe a que, en términos ontológicos, aquello que estudia una materia tiene una sustancia distinta a la del objeto de estudio de la otra u otras.

No se pretende que la comunidad científica —la social, la psicológica y la natural—, haga una sola ciencia. Como se argumenta más adelante, esa división disciplinar puede seguir siendo útil en varios niveles del trabajo científico; sin embargo, para que exista un verdadero programa multi y transdisciplinario se requiere asumir que la humanidad es una totalidad concreta y material (Kosík, 1967) y que los procesos que dan sentido a aquella dentro del universo —los cuales carecen de peso, masa o no son entendidos como objetos (Moya, 2014b)— emergen de la esencialidad material que la constituye. Tanto los procesos psicológicos como los sociales son resultado de dicha unidad humana como elemento del universo. Es decir, las sociedades a lo largo de su historia han definido la dinámica universal y han determinado la vida de todo conjunto social. Por tanto, aquellas no son sólo un epifenómeno de su esencia, sino elementos distintos que componen un todo: la humanidad como género o especie, a través también de sus múltiples contradicciones.

¿Pero acaso las ciencias sociales no han transitado siempre dentro de una postura epistemológica materialista y emergentista que pretenda supe-

rar el pensamiento mágico dualista? En la psicología ello parece aún una tarea pendiente; no obstante, hay acuerdos tomados respecto a ir abandonando las teorías que explican al ser humano como si fuese constituido por fuerzas de carácter mágico (De Vera, 2016; Bunge, 2014). El dualismo ha sido influyente como una “concepción dual del mundo [que] está arraigada hondamente en la estructura de nuestra comprensión” (Olvera, 2012, p. 45).⁷ El pensamiento complejo representado por Edgar Morin se ha enfocado a esta cuestión, y en su obra *El paradigma perdido* ha descrito una “dualidad antitética hombre/animal, cultura/naturaleza” (Morin, 2005, p. 21).⁸

Conforme a dicho autor, en las ciencias sociales se ha manifestado lo anterior en la delimitación que algunas posturas han hecho de sus objetos de estudio sin considerar elementos naturalistas. Ello posibilita la definición de algunas ciencias particulares durante el siglo XIX, lo cual es bueno, pero dicha dualidad indeterminada proviene de un prejuicio esencialista que supone que la humanidad es materia y es sociedad, o que es cultura y lenguaje, por un lado, y cuerpo y animal, por el otro. Lo anterior supone parcelar la realidad y no que la humanidad sea simple y llanamente un ente concreto. Ese modelo estándar (ME) de las ciencias sociales que ha decidido abandonar el naturalismo, y que por ello no se adscribe al materialismo, está contenido en siete tesis básicas, según Leda Cosmides y John Tooby (citados por Castro, Castro y Morales, 2013):

1. El ME no niega la naturaleza animal del ser humano. Acepta que la cultura y la vida social son el resultado de nuestra particular constitución biológica, pero considera que tal constitución [...] no ordena ni determina la vida social [...]
2. Cada grupo humano particular puede ser caracterizado por eso que ha dado en llamarse una cultura [...]
3. Las diferencias entre grupos humanos [...] no pueden ser explicadas por la genética [...]
4. Los adultos muestran profundas diferencias de comportamiento y organización mental.

⁷ La acotación entre corchetes es propia.

⁸ Debe mencionarse que más allá de la cita presentada, en realidad no conocemos con amplitud el paradigma llamado *pensamiento complejo*. Aunque se han revisado pocas obras al respecto, entre ellas la de Juan Soto (2006) sobre psicología social y complejidad y las páginas mencionadas del libro de Morin, en realidad no hemos hecho un estudio a fondo. Si bien se coincide con algunas cuestiones en la literatura citada, no se considera que este texto se adscriba a la corriente de la complejidad; por el contrario, concordamos con una postura materialista y crítica dentro de las ciencias sociales.

Tales diferencias no pueden proceder de una fuente interna, común a todos ellos, sino de una fuente externa, la cultura [...] El individuo es, esencialmente, un recipiente vacío y pasivo, un producto de su cultura [...] 5. Las características y las estructuras particulares de cada cultura, que constituyen un nivel de análisis específico, no son producto de la genética ni de la estructura psicobiológica de los individuos [...] 6. En consecuencia, el plano de la psicología individual puede ser considerado, a los efectos de la teorización sociocultural, como una caja negra, un conjunto de engranajes que hacen posible el aprendizaje y permiten la acción cultural sobre la mente de cada individuo [...] 7. Sean cuales sean los elementos y mecanismos innatos en nuestra naturaleza y sea cual sea su origen evolutivo, lo cierto es que constituyen la condición de posibilidad de nuestra naturaleza cultural [...] La cultura desborda el componente biológico, lo supera y se erige una segunda naturaleza (pp. 61-63).

El modelo estándar de las ciencias sociales no niega la esencia naturalista de la humanidad, garantiza que hay dos y que la más importante, como permiten reconocer los siete puntos expuestos, es la otra naturaleza humana, la no naturalista ni material. Esto es análogo al primer dualismo, que no niega la corporeidad, la esencia material o cerebral del individuo; pero esta, a fin de cuentas, sólo interactúa con la otra esencia que hace de la humanidad lo que realmente es: alma y cultura.

Otra forma de superar esa dualidad se consigue al adscribirse a una epistemología materialista que no sea eliminativa (Bunge, 2011) o fiscalista (Fonseca, 2001). Ello permite anexar el materialismo, como paradigma de pensamiento, a las ciencias sociales para que asuma que lo inmaterial —la cultura o las relaciones sociales mismas— sea proceso de una dialéctica de múltiples dinámicas determinantes y materiales, aunque estas no se toquen o se palpen (Marx, 1999a). Lo material e inmaterial remiten a distintos niveles de la realidad que van desde los aspectos biológicos; los psicológicos individuales, colectivos, subjetivos e intersubjetivos —procesos de interacción social—; las relaciones sociales de producción, las instituciones y las luchas de clases. Niveles entramados bajo procesos y relaciones —de tipo biológico, químico y físico o psicológico y social— humanas. Con este posicionamiento se vuelve imperativo el trabajo en cooperación disciplinaria.

El interaccionismo simbólico de Mead podría incluirse en una agenda de este tipo, si se reconsideran varios de sus postulados por medio del trabajo empírico y de una constante actividad de ajuste entre cada proyecto de investigación. No se propone que la finalidad de la investigación social sea falsacionista, ya que debe resolver los problemas de investigación de que se ocupa. Lo que se afirma es que sea autocrítica, el camino más fructífero que la ciencia ha seguido en su desarrollo. A esto Alan Sokal (2008) lo llamó un “modesto realismo científico cognitivo”, ya que para ello se necesita asumir que es posible conocer el mundo y ajustar la actividad investigativa ante distintas evidencias o, por lo menos, ponerla en duda. Lo anterior no se contradice con el falibilismo que caracteriza al pragmatismo (Faerna, 2015). Se puede asegurar que el sujeto sabe algo a partir de la práctica mediante una serie de acciones determinadas hacia y en el mundo y sus objetos. Tal conocimiento se constituye subjetivamente y encuentra su justificación de ser. El proceder científico es similar, el conocimiento que construye es una respuesta ante acciones muy específicas.

Asentado el argumento que gira alrededor de una antropología naturalista, lo cual permite derivar una epistemología de carácter materialista, argumentaremos cómo a raíz de ello se pueden, y se deben, adoptar posturas abiertas y de cooperación constante entre diversas disciplinas de las ciencias. Para esto volveremos al ejercicio elemental e hipotético sobre la acción colectiva y la obediencia, ejemplo meramente expositivo de la argumentación sugerida. Al final retomaremos el nivel de ajuste y el de proyecto general de investigación social transdisciplinaria o multidisciplinaria.

Acción, racionalidad y emociones.

La obediencia como *straight-jacket situation* en el modelo experimental de Stanley Milgram

La acción colectiva ha sido abordada desde perspectivas que tienen diferencias y coincidencias (Tarrow, 2004). Hay estudios de comportamientos colectivos, como los linchamientos o las acciones irracionales resultado del miedo ante desastres naturales o una amenaza compartida (Muñoz y Vázquez, 2002), que demuestran que las masas se cohesionan por aspectos emo-

cionales (Moscovici, 1985). En otras investigaciones se argumenta que toda acción social es redefinida dentro del comportamiento colectivo que se moviliza con base en una o varias creencias (Smelser, 1989). La siguiente reflexión tuvo como base *La lógica de la acción colectiva*, de Mancur Olson (2014), y *Comportamiento político y elección racional*, de Reinhard Zintl (1995), obras que condujeron al experimento de Milgram.

Este paradigma científico cercano a la teoría de juegos establece que todo ser humano es llevado a la acción por sus intereses individuales. Contenido dentro de los marcos de la microeconomía, el enfoque de estudio de la acción en colectivo se ha definido como *individualismo metodológico*. Cuando dichos intereses coinciden la acción individual puede manifestarse colectiva, ya que por principio de maximización de ganancia cada parte establece mecanismos o estrategias que le permiten dicha maximización, como lo es el organizarse (Battle, 2014). La “imagen del *homo economicus*” (Zintl, 1995, p. 14) resume una visión de humanidad en la que se manifiesta la acción colectiva “en aras del bien común entre individuos guiados por mezquinos intereses” (Tarrow, 2004, pp. 32-33). Sujetos que se comportan de forma egoísta dirigidos por una racionalidad utilitarista.

Pareciera que el término *homo economicus* refiere a una esencialidad que caracteriza a los seres humanos como básicamente económicos, quizá debido a la tendencia a encontrar en otras disciplinas, por ejemplo la taxonomía, el uso de clasificaciones como *homo erectus* u *homo sapiens* para diferenciar e incluir al ser humano en el reino de los primates. De igual manera, se emplea el concepto *homo suadens* para definir a la humanidad con una esencialidad naturalista que asevera que, en términos psicobiológicos, las personas tienden al aprendizaje y a la enseñanza, y que dichos procesos están determinados por el placer o displacer de lo que se aprende (Castro, Castro y Morales, 2013). Sin embargo, la imagen del *homo economicus* no remite a una acepción de ser humano como esencia sino a “una descripción de cómo es que se comporta en ciertas ocasiones” (Zintl, 1995, p. 27).

Con base en la obra recién citada, se entiende que la perspectiva del individualismo metodológico es una estrategia teórica que permite la predicción de comportamientos individuales al delimitar, pero no negar, fuera del estudio de la acción “al contenido y al origen de los órdenes individuales de preferencias” (Zintl, 1995, p. 10). Es decir, la *racionalidad económica*

y la *razón* son dos conceptos de distinto nivel analítico. Debido a ello, la acepción de la *acción por maximización de ganancias* desarrolló un programa de investigación en el cual, aunque no se desconocen, pueden desdeñarse los contenidos y las preferencias en el estudio de la acción. El medio o las situaciones determinan la acción bajo la racionalidad de maximización de ganancias. Situaciones en que el individuo actúa bajo la presión que esas circunstancias conllevan, ya que se relacionan con altos costos —llamados *single exit* o *straight-jacket* por Spiro Latsis, citado por Zintl (1995)—. Aquellas se caracterizan por ser forzosas e implicar recompensas o castigos masivos que hacen manifestarse al *homo economicus*.

El paradigmático experimento de Milgram reconoce que los argumentos sobre las motivaciones y los factores que llevan a un individuo a obedecer o desobedecer tienen un carácter emocional y simbólico muy marcado. Este psicólogo social parte de la observación de los individuos para explicar el comportamiento; sin embargo, sus trabajos reconocen que en ocasiones el comportamiento de los seres humanos no se rige conforme a la evaluación racional de las consecuencias de los actos, aunque la situación en la que puedan estar aquellos sea de un alto grado de presión.

Para el experimento se invitó a un par de sujetos a participar en un estudio sobre memoria. Se les explicó que se les mostraría una lista de palabras que verían por una sola ocasión. Después, uno de ellos leería de nuevo las palabras y el otro tendría que decir cuál de esas leyó anteriormente. De equivocarse, recibiría una descarga eléctrica de 15 voltios y con cada error la descarga aumentaría de 15 en 15 voltios. En realidad, uno de los individuos era cómplice del investigador. Para decidir quién preguntaba y quién contestaba se hacía un sorteo en el que el cómplice era siempre quien contestaba, y por tanto, el ficticiamente electrificado. Una descripción más general de estos experimentos se encuentra en el capítulo uno de *Stanley Milgram. Understanding obedience and its implications*, de Peter Lunt (2009), del cual se desarrollan también los siguientes dos párrafos.

Lo que Milgram quería observar era si, ante el sufrimiento ajeno, las personas se detienen independientemente de que una autoridad legítima les ordene continuar. La autoridad legítima era él, el científico con bata. Milgram se percató de que todos manifestaban no querer seguir ejerciendo castigo al cómplice, pero persistían debido a que el investigador se los soli-

citaba. A estos se les garantizó por su ayuda el pago de cinco dólares aunque no continuaran hasta el final. ¿Qué los llevaba entonces a obedecer o desobedecer según el caso? Si no había incentivo real alguno, ni negativo ni positivo, ¿por qué el 65 % de los participantes decidió, en ciertos experimentos, llegar al final a pesar del sufrimiento que se creía infligir con descargas de hasta 450 voltios? Según Milgram, las autoridades legítimas se revisten de códigos y símbolos, y por medio de la socialización se educa a obedecer aquellas sólo porque es un deber. Esto implica que el sujeto no siempre evalúa si hay o no un incentivo negativo o positivo para normar su conducta, ya que los participantes en el experimento expresaron que obedecieron porque debían hacerlo.

Milgram introdujo en sus experimentos variantes como la cercanía o lejanía de quien daba las órdenes respecto del sujeto observado (variable de proximidad). Encontró que en una situación extrema, donde existía la creencia por parte de los individuos participantes de que el cómplice estaba inconsciente o hasta muerto por las descargas eléctricas, los individuos se sentían motivados a desobedecer aunque lo hicieran hasta el final del experimento. Asimismo, halló que la tendencia a la desobediencia aumentaba cuando el individuo estaba más distanciado del cómplice que supuestamente estaba electrificado. Milgram creía en el hecho de que si la proximidad era mayor aumentaría la identificación y empatía hacia el cómplice que estaba sometido a tan terrible castigo. Por ello, en algunos experimentos donde la variable proximidad aumentaba, sólo 12 de 40 participantes llegaban al final.

Los estudios [...] de Milgram sobre [...] obediencia sirven como recordatorio de lo vulnerable que es la mayoría de la gente a las presiones de la influencia social. Dichos estudios demuestran que, cuando la gente realiza interacciones en situaciones relativamente impersonales, el poder del grupo y la autoridad de algunos de sus miembros pueden llevar al individuo débil a perder su independencia y responsabilidad y a realizar actos contrarios a su mejor juicio (Mann, 1972, p. 72).

La obediencia no es acción colectiva, por lo menos como ha sido presentada aquí, ya que no explica cómo una persona decide coordinarse con

otras de acuerdo con la evaluación de sus requerimientos y deseos así como a la posibilidad de que estos sean satisfechos por incentivos. El experimento muestra que los seres humanos no son únicamente egoístas y que las estructuras individuales no siempre son los únicos factores que determinan la acción, ya que aun en situaciones extremas o de mucha demanda es posible ponerse en el lugar del otro y su sufrimiento. La empatía permite que las conductas tomen un rumbo diferente, no sobre la maximización personal de ganancias sino sobre la afectación que los propios actos tienen en los demás. ¿Será que la racionalidad del *homo economicus* es sólo aplicable a ciertos fenómenos políticos y de mercado?, ¿la política y las relaciones políticas emanadas del Estado como relaciones sociales son bien explicadas desde una antropología egoísta y racional?, ¿habrán relaciones políticas y sociales que no cumplan estos principios?, ¿no sería relevante introducir otros elementos que los paradigmas hegemónicos niegan como determinantes de los fenómenos sociales que sus objetos de estudio manifiestan?, ¿acaso no podrían ajustarse las aseveraciones previas con la evidencia proveniente de investigaciones de otras disciplinas? La reflexión ya descrita, emanada de los experimentos de Milgram, es parte de otras tantas sobre la propuesta de una agenda de investigación con base en una antropología naturalista que puede construirse desde el materialismo y el interaccionismo simbólico.

Interaccionismo simbólico en el paradigma naturalista y materialista de las ciencias sociales.

Nivel de ajuste y nivel de proyecto general de investigación social

Ya expuesto el ejercicio anterior se puntualiza que este se aparejó con inquietudes surgidas hace muchos años: la cooperación científica entre varias disciplinas y el papel de la psicología social en los programas de investigación de la ciencia política en sus propios objetos de estudio. Aparecieron así preguntas como las siguientes: ¿es posible hablar de un enfoque psicosocial en esta disciplina?, ¿se podría construir una psicología política? Losada y Casas (2010) sostienen que las respuestas deben ser afirmativas.

Como se desarrolló antes, aquí la acción es entendida como las conductas dirigidas en un medio históricamente determinado y compuesto de objetos de interacción. De aquella surgen significados de los mismos objetos así como de las situaciones en las cuales dichas interacciones se presentan. Ello implica que la acción se ve dirigida por procesos de reflexividad que le dan sentido a la situación y a la persona que la realiza. Esta reflexividad considerará qué es más importante o valioso partiendo del significado que se tiene de los resultados de la acción. De la misma manera, dicha valoración estará también determinada por la emocionalidad implicada en el proceso, lo que permite darle significado a los objetos con los cuales se interactúa en dichas situaciones específicas. Tales acciones se enmarcan en la comunicación y experiencia. A partir de la evaluación, todo acto dota de significado, en un entorno de interacción determinado, a las expectativas, las reacciones y los estados emocionales de los demás. La comunicación permite establecer, por medio de la capacidad biológica y psicológica de sentir lo que el otro siente, una serie de gestos significantes que transfieren estos estados entre individuos, grupos y sociedad en general.

Ya se planteó que la psicología social de Mead, influida por el pragmatismo, es también una teoría naturalista que reconoce la importancia en la acción del sistema nervioso central, la empatía y las emociones. Es decir, es una teoría que observa a la subjetividad desde la corporeidad. Sólo hay que recordar la cercanía del pensamiento de Mead al de Darwin, ya que de él tomó el concepto de gesto significante para enmarcarlo como actos de expresión en el ámbito de la interacción además de las múltiples referencias a emociones para explicar estos procesos (Mead, 2009). Algunos de esos aspectos son generalizados en el pragmatismo de Mead, como afirma Charles W. Morris en el prefacio de *Mind, Self and Society. The definitive edition*:

It has been the philosophical task of pragmatism to reinterpret the concepts of mind and intelligence in the biological, psychological, and sociological terms which post-Darwinian currents of thought have made prominent, and to reconsider the problems and task of philosophy from this new standpoint [...] But the outlines of an empirical naturalism erected on biological, psychological, and sociological data and attitudes are clearly discerned, a natu-

ralism which sees thinking man in nature, and which aims to avoid the inherent dualisms of mind and matter (Mead, 2015, p. 13).

Muchas de las aseveraciones de Mead fueron desarrolladas cuando se carecía de un piso empírico consistente. Un programa de ajuste de este puede reinterpretarse a la luz de los acontecimientos que son ahora más inmediatos y constituye la base para una teoría de la acción materialista y naturalista que se enfoque en un trabajo de cooperación disciplinar. Para lograr lo anterior existen dos caminos: el nivel de ajuste y el nivel de proyecto general de investigación social transdisciplinaria o multidisciplinaria. Se ha seguido sólo el primero en este libro. En ese nivel las ciencias cooperan por deseo del investigador de las ciencias sociales. El ajuste consiste en poner a prueba los principios, apropiados como definitorios de los objetos de estudio, que guían las investigaciones en el plano de la crítica como ejercicio de reflexión epistemológica. Es necesario aceptar las evidencias de otras disciplinas sociales —la psicología— y de las ciencias naturales —las neurociencias o la etología—, para dudar de la validez de los fundamentos filosóficos y teóricos en que se cree. Sería interesante que quienes asumen que la racionalidad puede aislarse de motivos y emociones para tener una elucidación coherente de la acción, meditaran la explicación de la obediencia que hizo Milgram a fin de repensar sus programas de investigación.

Habría que determinar hasta qué grado, de acuerdo con el interaccionismo simbólico, hay en el sistema nervioso central de los homínidos una consolidación de actitudes —apuesta del conductismo, una de las escuelas que dieron forma al interaccionismo de Mead— y si también han desarrollado la capacidad de sentir lo que el otro siente al expresarse y comunicarse. Jeremy Rifkin (2010) define al ser humano como *homo empaticus* partiendo del hecho de que las neuronas espejo le permiten ser empático, ya que cuando observa los actos emocionales ajenos las sinapsis que se han creado en su cerebro para imitarlos se activan. Rifkin explica la historia de la humanidad como un desarrollo de esa misma empatía. ¿Las neuronas espejo explican acaso el gesto significativo de Mead? Parece ser que así es, y Rifkin (2010) hace alusión al respecto. Por su parte, “Edelman y Tononi precisan con relación a lo que ellos llaman núcleos dinámicos, un grupo de neuronas puede formar parte de la constelación sináptica temporalmente

dominante y así generar un tipo específico de experiencia consciente” (Peralta, 2013, p. 56). ¿Las actitudes que fundamentan los actos son esas constelaciones? Peralta considera que estas son el piso neuronal de aspectos de comportamiento que definen rasgos identitarios.

Aunque son varias las experiencias, los proyectos de ajuste no podrán aclarar, con criterio aseverativo, preguntas como las antes planteadas; pero suponen un buen inicio de colaboración disciplinaria. Podría superarse la etapa de ajuste si se transita a una de franca cooperación —nivel de proyecto general de investigación social transdisciplinaria o multidisciplinaria—, que construya proyectos generales de investigación que coordinen colectivos de científicos con tendencias multidisciplinarias. Indagaciones que no irían más allá de las fronteras, sin que eso signifique que no haya relaciones entre neurociencias, etología, psicología social y ciencia política, por ejemplo. Para lograr esa integración se requeriría que de los proyectos unitarios emanaran muchos objetivos y preguntas a partir de un solo problema de investigación. Esto puede llevar también a la transdisciplina, si es que se comparten y adaptan métodos gracias a una visión unitaria de la humanidad. Alcanzar tal propósito es complicado, ya que implicaría que un neurocientífico aceptara subsumir sus investigaciones a las intuiciones de un sociólogo para responder a preguntas como las aquí planteadas. Hay mucho por hacer, y definitivamente se hará. Es tiempo de dejar de separarnos tanto de nuestros orígenes como humanidad.

El recorrido efectuado permite argumentar que el marxismo, aquel que emanó directamente de Marx —tanto el de la juventud como el que estuvo obsesionado con el campesinado ruso— conlleva también un esfuerzo por analizar dichos problemas desde su particular problematización de la realidad capitalista. Todo lo presentado en este último capítulo permite suponer todavía más coincidencias posibles entre el interaccionismo simbólico de Mead y el materialismo histórico. La finalidad consistió en fundamentar una teorización de la subjetividad desde una postura materialista, histórica y por ello psicosocial, para abordar, en el futuro inmediato, una psicología política de dicho corte epistemológico.

Conclusiones

Encará una de sus crisis más profundas el capitalismo. Su continuidad se ha garantizado aun presente la tendencia a la baja en la tasa de ganancia, lo cual presupone todo proceso de acumulación. Las guerras mundiales del siglo xx se enmarcaron en estas crisis y sus resultados coadyuvaron a que superaran sus problemas generados por la sobreproducción, los cambios en la composición orgánica del capital y la reorganización de las fuerzas productivas. Consecuencia de ello fue el periodo de oro que caracterizó al capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial.

El neoliberalismo mostró que la lucha de clases giró a favor de los privilegiados, lo que afectó, en regiones como América Latina, la producción industrial y los mercados internos. Los procesos que el neoliberalismo echó a andar desde los años setenta, respuesta de algunas fracciones burguesas ante la crisis de la era dorada, han sido insuficientes para la acumulación. Esto se manifiesta en los problemas que el capitalismo tiene a nivel global para sostener una tasa de ganancia capaz de dar continuidad a los ciclos de producción capitalista y a una acumulación sostenida y creciente. Esto es lo que anuncia una crisis.

Debido a su naturaleza social e histórica, el capitalismo no puede escindirse de sus condiciones materiales más fundamentales: depende de la relación del hombre con la naturaleza y de la fuerza de trabajo viviente. Esto último lo describió Jaime Osorio (2016) como un biopoder en el mundo del capital. No puede entenderse la producción capitalista fuera de su determi-

nación natural. La pandemia por coronavirus, que en estos momentos atraviesa el planeta, aunada a los problemas de este modo de producción en uno de sus periodos más salvajes, harán que la producción y el crecimiento económico caigan a nivel global —algo que ya está sucediendo—. Es posible que lo venidero sea un proceso muy parecido a la recuperación de las economías y de la vida cotidiana en un entorno de posguerra.

Hoy hay temor, y la subjetividad se expresa a través de los espacios y entornos que las relaciones sociales han fomentado en un ambiente de incertidumbre. ¿Cada país experimenta bajo distintas formas y afrontamientos, ante un acontecimiento que tiene sus raíces en la naturaleza, el proceso que dará inicio a una transición del capitalismo? Es difícil saberlo. ¿Podría pasar lo contrario?, ¿el neoliberalismo cobrará más fuerza?, ¿las posturas conservadoras en ascenso se legitimarán ante los resultados globales de la pandemia?, ¿el capitalismo superará las consecuencias, nuevamente, con políticas de mercado abierto, globalización de capitales, minimización del Estado, si es que aún queda algo por minimizarle que no sea su brazo policiaco y militar, y priorización de la financiarización de las economías? Si es verdad que se arriba a una crisis económica que ya no podrá sostener la acumulación bajo esos términos, es complicado que las respuestas sean positivas. Es posible esperar que los Estados reorganicen la correlación de clases para superar el atolladero que se está generando por tales dificultades. Por ahora resulta imposible imaginar la multiplicidad de respuestas que los países darán a lo que venga después.

Desde las subjetividades en este entorno global que genera sus dimensiones micro, se construirá una memoria colectiva que —por primera ocasión en la historia— tendrá un carácter global y de humanidad. Prácticamente todo el mundo experimenta la enfermedad aunque no la padezca, y eso es gracias a la intersubjetividad generada por los medios de comunicación sostenidos por el internet. Como hito fundacional, ello nos transformará en partícipes de un mundo diferente. Tal memoria no será uniforme, ya que se constituye desde las experiencias cotidianas que cada país, cultura, región, colectivo e identidad recrean en los momentos que atraviesan; sin embargo, será una memoria resultante de una experiencia global común.

Lo anterior no lo hicieron las guerras mundiales, porque estaban en libros de historia que narraban acontecimientos de países alejados y no en la

experiencia emocional. Los problemas de la naturaleza relativos a los seres humanos pueden convertirse en fundamento para encontrar, como sostuvo Marx en sus escritos filosóficos de juventud, un sentido universal de humanidad. No hay agente que no sea naturaleza. Esta se manifiesta en la fragilidad, el temor a la muerte, el sentido de existencia y la identidad arraigada en un espacio natural acechado por peligros inminentes. La fuerte carga emocional generada por la actual pandemia será el sustento histórico y social de los procesos sinápticos, que producirán una memoria perdurable de lo acontecido en quienes la están atravesando. Su fuerza es tal, que la transmisión de dicha memoria pasará a muchas generaciones. Seguirá presente su carga emocional, florecerá más vívida que otros acontecimientos porque permanecerá en todos: en nuestros hijos y en aquellos a quienes procreen.

¿Qué relación guardan esos procesos de subjetividad con los descritos en este libro? El capitalismo creó las condiciones históricas que permitieron hacer de esta una pandemia. Los medios de transporte y la necesidad del intercambio constante de información, a través de la interacción en un planeta interconectado por las necesidades que imprime la división internacional del trabajo, coadyuvó, sin duda, a su pronta propagación. No se discutirá, analizará o describirá la condición biológica que hizo de esta enfermedad una pandemia, pero parece ser que los factores sociales fueron trascendentales para que el fenómeno se presentara como lo está haciendo ahora.

Más allá de la relación anterior, los Estados y los grandes dueños del mundo —los propietarios de los medios de producción y del valor generado por la fuerza de trabajo—, deberán afrontar los efectos de la pandemia en la acumulación del capital. Esto reorganizará las relaciones sociales de producción, sin saber a qué niveles con exactitud, pero deberá ser a tal grado que sea suficiente para echar a andar las economías locales y la mundial. El sector productivo, especialmente la industria de materias primas y de mercancías que ocupan un lugar en el espacio físico, requerirá tener un nuevo rol en los mercados locales. Ello establecerá una relación distinta entre tal mercado y el sector financiero.

Como en todo proceso de recuperación económica y de contrarresto de la tendencia decreciente en la tasa de ganancia, la vida cotidiana, las subje-

tividades e identidades que en esos entornos de interacción acaecen se verán definidas por los mecanismos atisbados en los capítulos anteriores. Mas no se deben ensombrecer los resultados de una crisis económica con los efectos de un fenómeno natural y social como el aquí mencionado. El capitalismo ya iba en camino a una nueva crisis y los conflictos políticos mundiales entre los distintos proyectos nacionalistas y los globalistas, imbricados en expresiones subjetivadas de xenofobia y diatribas ideológicas contra las izquierdas, son síntomas de procesos materiales y determinaciones que muestran la reorganización de los procesos de acumulación.

Las identidades acaecen en entornos de interacción conformados por las fuerzas que guían el devenir del capitalismo. El significado de quiénes somos y hacia dónde llegaremos estará acompañado por la memoria de esa línea divisoria entre un antes y un después. Es posible que las subjetividades generen formas de acción dirigidas a la transformación y que surjan nuevos procesos ideológicos que justifiquen una nueva aceptación del capitalismo. Como especulación, el temor y aislamiento producidos por la pandemia inducirán una recuperación de la confianza perdida a las instituciones, debido a que estas han cobijado a la población ante la desventura —aunque en los hechos no exista ese cuidado—. Regresar al trabajo, recuperar la actividad económica y la tranquilidad provista por el libre consumo, puede hacernos creer que es bueno estar vivos en esta sociedad.

Se ha argumentado que no es posible llevar a cabo un análisis histórico sin considerar la subjetividad y sus elementos como determinaciones importantes. El estudio político puede prescindir de aquellos en sus análisis, como acontece en algunas escuelas de la ciencia política; no obstante, desde el enfoque marxista —aunque los más economicistas han decidido hacer análisis político prescindiendo del joven Marx y de aquel del fetichismo de la mercancía, de la ideología y del que hizo largos estudios culturales— es necesario retomar los temas que se han presentado en este libro para explicar mejor el poder, la dominación, el Estado, la lucha de clases y, por supuesto, la revolución.

Toda relación política está enclavada en la cotidianidad. En la reproducción de la vida, como se ha expuesto ya, acontecen fenómenos que configuran las identidades que ordenan las acciones de los agentes subsumidos a la explotación capitalista. Eso desarrolla estructuras que el Estado concreta en

instituciones y organizaciones que le permiten dar continuidad a una sociedad dividida en clases. Las creencias sobre la organización, la colectivización, los partidos políticos, la democracia o los regímenes autoritarios se sustentan en las experiencias que el ser humano tiene en sus entornos de interacción. Allí se construyen los significados de lo bueno y lo malo, así como de lo que no es tan malo pero resulta incómodo. Las políticas sociales con fines clientelares que condicionan la emisión del voto y profundizan las medidas que dan sentido a las formas de acumulación, requieren de significados que las recubran y se sustenten sobre las necesidades más básicas de la población.

Para finalizar, debe puntualizarse que no hemos argumentado que toda subjetividad e identidad son resultado del capitalismo. Lo expuesto son procesos característicos de este ya considerados por Marx: la ideología, la alienación, el fetichismo y, someramente, la conciencia de clase. Se ha integrado el interaccionismo simbólico en la interpretación para sostener las ideas que han llevado a asegurar que hay subjetividades enraizadas en la memoria colectiva, las identidades y la emocionalidad que la vida cotidiana supone como parte de entornos de interacción contruidos en las sociedades capitalistas. Con ello no se afirma que toda identidad es capitalista o que toda subjetividad es, en términos puros, el resultado de las relaciones que tanto caracterizan al capitalismo.

El capitalismo muestra una complejidad muy amplia, que es posible estudiar con metodologías cualitativas si se acepta que hay toda una serie de fenómenos subjetivos que le son concomitantes y son parte de sus determinaciones como un todo. Hay que acercarse a la gente, sus vidas, sus esperanzas y sus sueños en un mundo que fetichiza las relaciones de producción haciéndole ver lo bueno que es tener un salario; pero también a su sufrimiento y desánimo debido a los fracasos que la reproducción de la fuerza de trabajo no logra superar.

Una psicología política adscrita al materialismo asumirá que es en lo anterior donde la dominación se consolida. Es decir, es en lo más cercano a la vida de las personas donde, a fin de cuentas, el cambio o la continuidad son posibles. Deben analizarse los problemas clásicos —el Estado— pero bajar hacia la gente e ir a su subjetividad para comprenderla mejor. Es insuficiente una metodología que escinda los entornos micro de los agentes

de sus demarcaciones más pesadas. Es imprescindible una interacción constante entre la ciencia política, la economía marxista y la psicología social para que esto no suceda. Asimismo, es necesario construir equipos multidisciplinarios que permitan atender el trabajo de campo así como elevar el análisis a las condiciones macro e históricas en las cuales acontece. No es viable estudiar cómo los grandes acontecimientos políticos afectan la vida diaria de las personas si sólo se enuncian. Estos deben ser integrados en las explicaciones que el individuo haga, pues debe reconocerse que desde los espacios de la gente se constituye lo político.

Referencias

- Alonso, J. R. (2011). *La nariz de Charles Darwin y otras historias de la neurociencia*. Almuzara.
- Althusser, L. (2018). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Práctica teórica y lucha ideológica*. Tomo.
- Anderson, K. B. (2016). *Marx at the margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. University of Chicago Press.
- Batiuk, M. E. y Sacks, H. L. (1981). George Herbert Mead and Karl Marx: Exploring, Consciousness and Community. *Symbolic Interaction*, 4(2), 207-223. <https://doi.org/10.1525/si.1981.4.2.207>
- Battle, A. (Ed.) (2014). *Diez textos básicos de ciencia política*. Ariel.
- Bautista, J. (2011). El conductismo en la historia de la psicología: una crítica de la filosofía del conductismo radical. *Psychologia Latina*, 2(2), 144-157.
- Benítez, L. (1993). Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano. En L. Benítez y J. A. Robles (Comp.), *El problema de la relación mente-cuerpo* (pp. 25-41). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (1993). Reflexiones en torno a las relaciones alma-cuerpo en Santo Tomás de Aquino. En L. Benítez y J. A. Robles (Comp.), *El problema de la relación mente-cuerpo* (pp. 13-24). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blumer, H. (2004). *George Herbert Mead and Human Conduct*. Altamira press.
- Brewster, B. H. y Puddephatt, A. J. (2016). George Herbert Mead as socio-environmental thinker. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The timeliness of George Herbert Mead* (pp. 189-214). University of Chicago Press.
- Bunge, M. (2011). *El problema mente-cerebro*. Tecnos.
- Bunge, M. (26 de septiembre de 2014). Facultad de pseudociencias. *El país*. http://el-pais.com/elpais/2014/09/26/ciencia/1411758492_579724.html?id_externo_rsoc=cc
- Camic, C. (2016). Changing “Movements of Thought in the Nineteen Century”: Historical Text and Historical Context. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The timeliness of George Herbert Mead* (pp. 23-53). University of Chicago Press.

- Carabaña, J. y Lamo de Espinosa, E. (1978). La teoría social del interaccionismo simbólico. Análisis y valoración crítica. *Reis*, (1), 159-203. <https://doi.org/10.2307/40176726>
- Castro, L., Castro, M. Á. y Morales, J. (2013). *Ciencias sociales y naturaleza humana. Una invitación a otra sociología y sus aplicaciones*. Tecnos.
- Childe, G. (1997). *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Siglo XXI.
- Corbin, J. y Strauss, A. (2015). *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Sage Publications.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós.
- Deegan, M. J. (2017). Introduction: George Herbert Mead's first book. En George Herbert Mead, *Essays in Social Psychology* (pp. 8-46). Routledge.
- Delgado, C. (2012). *La teoría fundamentada: decisión entre perspectivas*. AuthorHouse.
- Doménech, M., Íñiguez, L. y Tirado, F. (2003). George Herbert Mead y la psicología social de los objetos. *Psicología & sociedade*, 15(1), 18-36. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822003000100003>
- Dussel, E. (22 de agosto de 2019). *Actualidad de Karl Marx: a 150 años de El capital*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dORQNDrs6SM>
- Eagleton, T. (2015). *Por qué Marx tenía razón*. Península.
- Eagleton, T. (2017). *Materialismo*. Península.
- Engels, F. (1973). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ediciones de Cultura Popular.
- Facultad Libre (29 de agosto de 2018). *Lawfare y golpes blandos/Por Atilio Borón* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=01e1v0cl9jo>
- Faerna, A. M. (2015). Escepticismo, falibilismo y certeza: una reflexión en torno a Wittgenstein. En P. Quintanilla y C. Viale (Eds.), *El pensamiento pragmático en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (pp. 41-69). Fondo editorial.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Anthropos.
- Fernández, P. (2004). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. Anthropos.
- Fernández, P. (2011). *Lo que se siente pensar o la cultura como psicología*. Taurus.
- Figueroa, V. (1986). *Reinterpretando el subdesarrollo. Trabajo general, clase y fuerza productiva en América Latina*. Siglo XXI.
- Fonseca, A. L. (2001). La trama psicofísica. Argumentos del dualismo y el monismo en torno al cerebro y la mente. *Revista de filosofía. Universidad de Costa Rica*, xxxix(99). <http://biblat.unam.mx/es/revista/revista-de-filosofia-san-jose/articulo/la-trama-psicofisica-argumentos-del-dualismo-y-el-monismo-en-torno-al-cerebro-y-lamente>
- Fuster, J. (2015). *Neurociencias. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*. Paidós.
- García, L. I. y Saal, A. (2015). Entre la psicología y la filosofía de William James: emociones y creencias. En P. Quintanilla y C. Viale (Eds.), *El pensamiento pragmático en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (pp. 134-154). Fondo editorial.
- García-Magdaleno, V. G., y Laureano-Eugenio, J. (2019). Representaciones sociales

- frente a la lactancia materna en mujeres rurales y urbanas de Jalisco, México: estudio cualitativo. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 70(2), 83-93. <https://doi.org/10.18597/rcog.3303>
- Goff, T. W. (2015). *Marx and Mead. Contributions to a Sociology of Knowledge*. Routledge.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II). Taurus.
- Harman, C. (2 de julio de 2007). The Rate of Profit and the World Today. *International Socialism*, 115. <http://www.isj.org.uk/index.php4?id=340&issue=115>
- Harvey, D. (2014). *Guía de El capital de Marx. Libro primero*. Akal.
- Huebner, D. R. (2016). On Mead's Long Lost History of Science. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 54-83). University of Chicago Press.
- Iliénkov, E. (2018). *Dialéctica de lo ideal*. <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/01/ilienkov-la-dialectica-de-lo-ideal.pdf>
- Ingold, T. (1986). *Evolución y vida social*. Grijalbo.
- Joas, H. (1990). Interaccionismo simbólico. En A. Giddens, J. H. Turner, J. C. Alexander, G. C. Homans, R. Münch, J. C. Heritage, I. J. Cohen, I. Wallerstein, R. Miliband, A. Honneth y T. P. Wilson, *La teoría social, hoy* (pp. 112-154). Alianza Editorial.
- Kohan, N. (2009). *Nuestro Marx*. <https://rebellion.org/docs/98548.pdf>
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo.
- Laclau, E. (2012a). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2012b). *Debates y combates. Por un horizonte de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Larraín, J. (2007). *El concepto de ideología* (Vol. I. *Carlos Marx*). LOM Ediciones.
- Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología* (Vol. II. *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*). LOM Ediciones.
- Larraín, J. (2009a). *El concepto de ideología* (Vol. III. *Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*). LOM Ediciones.
- Lastra, F. (2019). De la explotación en Marx a la superexplotación de la fuerza de trabajo en América Latina. *Revista Sociedad*, (38), 4-13. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistasociedad/article/view/3559>
- Losada, R. y Casas, A. (2010). *Enfoques para el análisis político. Historia, epistemología y perspectivas de la ciencia política*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Lunt, P. (2009). *Stanley Milgram. Understanding Obedience and its Implications*. Palgrave Macmillan.
- Madzia, R. (2016). Presentation and Re-presentation: Language, Content, and the Reconstruction of Experience. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 387-412). University of Chicago Press.
- Mann, L. (1972). *Elementos de psicología social*. Limusa.
- Marx, C. (1959). *El capital. Crítica de la economía política* (T. III). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1984). *Trabajo asalariado y capital*. Gernika.
- Marx, C. (1999a). *El capital. Crítica de la economía política* (T. I). Fondo de Cultura Económica.

- Marx, C. (1999b). *El capital. Crítica de la economía política* (T. II). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza.
- Marx, K. (1990). Tercer borrador. En T. Shanin (Ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (pp. 152-159). Revolución.
- Marx, K. (2015a). Tesis sobre Feuerbach. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 107-110). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015b). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 91-106). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015c). Contribución a la crítica de la economía política. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 247-251). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015d). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 151-246). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015e). Sobre la cuestión judía. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 59-90). Siglo XXI.
- Marx, K. (2015f). Crítica al programa de Gotha. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 440-459). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y el socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2015). Manifiesto del partido comunista. En H. Tarcus (Comp.), *Antología Karl Marx* (pp. 111-148). Siglo XXI.
- Mead, G. H. (1903). *The Definition of the Psychological*. University of Chicago Press. <https://archive.org/details/definitionofpsyc00meadrich/page/n5?q=the+definition+of+the+psychical>
- Mead, G. H. (1964). Mind approached through behavior. Can its study be made scientific? En G. H. Mead, *George Herbert. On Social Psychology*. University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Fondo de Cultura Económica.
- Mead, G. H. (2015). *Mind, Self and Society. The Definitive Edition*. University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (2017). *Essays in Social Psychology*. Routledge.
- Morin, E. (2005). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- Moscovici, S. (1985). *La era de las multitudes. Un tratado histórico de la psicología de las masas*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics. Thinking the World Politically*. Verso.
- Moya, J. (2009). La dialéctica tridimensional de la negación a la desapropiación ejidal: de lo material a las identidades. *Ra Ximahi. Revista de sociedad, cultura y desarrollo sustentable*, 5(1), 103-119. DOI: 10.35197/rx.05.01.2009.09.jm
- Moya, J. (2014a). Identidad material campesina y participación política: un estudio de caso en Zacatecas. En *6º Congreso de Sociología. Construcción de ciudadanías: nuevas realidades y miradas interpretativas* (pp. 1-27). Ensenada, Baja California, México. DOI: 10.13140/RG.2.1.3843.0487

- Moya, J. (2014b). El último ciclo del capital: México ante la crisis social del capitalismo. *Revista DOXA Digital*, 1(2), 104-105.
- Moya, J. (2015). *Identidad campesina y participación política: un estudio de caso en Zacatecas* [Tesis de doctorado no publicada], Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Moya, J. (2019). Historia y naturalismo: notas sobre el materialismo histórico. En J. Cadena, M. A. Robledo y D. E. Vázquez (Coords.), *Las ciencias sociales en la agenda nacional. Reflexiones propuestas desde las ciencias sociales* (T. xvii, pp. 81-98). <https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/article/view/617>
- Mueller, F. (1980). *Historia de la psicología. De la antigüedad hasta nuestros días*. Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, J. y Vázquez, F. (2002). Procesos colectivos y acción social. En F. Vázquez (Ed.), *Psicología del comportamiento* (pp. 1-63). Universitat Oberta de Catalunya.
- Muñoz, G. (29 de octubre de 2019). *El diluvio es tan fuerte que nubla la vista. Entrevista a Raúl Zibechi sobre las actuales revueltas latinoamericanas*. Desinformémonos. <https://desinformemonos.org/el-diluvio-es-tan-fuerte-que-nubla-la-vista-entrevista-raul-zibechi-sobre-las-actuales-revueltas-latinoamericanas/>
- Napoleoni, C. (1976). *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*. Biblioteca virtual Omegalfa.
- Nun, J. (2014). *El sentido común y la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Olin, E. (2015). *Modelos de análisis de clase*. Tirant.
- Olson, M. (2014). La lógica de la acción colectiva. En A. Battle (Ed.), *Diez textos básicos de ciencia política* (pp. 203-220). Ariel.
- Olvera, C. (2012). *Las disoluciones de la primera persona. Un análisis hermenéutico de la identidad*. Miguel Ángel Porrúa.
- Organización Mundial de la Salud (s.f). *Lactancia materna*. <https://www.who.int/topics/breastfeeding/es/>
- Orosio, J. (2016). *Teoría marxista de la dependencia*. Ítaca.
- Pakulski, J. (2015). Fundamentos de un análisis de clase posclasista. En E. O. Wright (Ed.), *Modelos de análisis de clase* (pp. 408-450). Tirant.
- Pasquino, G. (2011). *Nuevo curso de ciencia política*. Fondo de Cultura Económica.
- Pearce, T. (2016). Naturalism and Despair: George Herbert Mead and Evolution in the 1800s. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 153-188). University of Chicago Press.
- Peralta, V. M. (2013). *Dialécticas de la identidad y el poder*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ratner, C. (2017). Marxist Psychology, Vygotsky's Cultural Psychology, and Psychoanalysis. The Double Helix of Science and Politics. En C. Ratner y D. Nunes (Coords.), *Vygostky and Marx. Toward a Marxist Psychology*. Routledge
- Rehberg, K. S. (2016). The Theory of Intersubjectivity as a Theory of the Human Being: George Herbert Mead and the German Tradition of Philosophical Anthropology. En H. Joas y D. R. Huebner (Eds.), *The timeliness of George Herbert Mead* (pp. 123-151). University of Chicago Press.

- Rifkin, J. (2010). *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Paidós.
- Rossi, C. (2012). *El debate Marx-Stirner: ¿Contribuciones a la teoría social?* Universidad Nacional de La Plata. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2234/ev.2234.pdf
- Rubio, B. (2001). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. Plaza y Valdés.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI.
- Shalin, D. N. (2017). Extended Mind and Embodied Social Psychology. *Society*, (54), 279-290. DOI: 10.1007/s12115-017-0118-9
- Shanin, T. (Ed.). (1990). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Revolución.
- Smelser, N. (1989). *Teoría del comportamiento colectivo*. Fondo de Cultura Económica.
- Sokal, A. (2008). *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*. Paidós.
- Soto, J. (2006). *Psicología social y complejidad*. Plaza y Valdés.
- Stedman, G. (2018). "La lucha de clases es uno de los puntos más débiles de la teoría marxista". *Entrevista a Gareth Stedman Jones/Entrevistado por Daniel Gascón*. Letras libres. <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/la-lucha-clases-es-uno-de-los-puntos-mas-debiles-la-teoria-marxista-entrevista-gareth-stedman-jones>
- Stirner, M. (1976). *El Único y su propiedad*. Anarres.
- Strauss, A. (Comp.) (1964). *George Herbert Mead. On Social Psychology*. University of Chicago Press.
- Suárez, R. (2013). Breves antecedentes de psicología social. En S. Arciga, J. Juárez y J. Mendoza (Coords.), *Introducción a la psicología social*. Miguel Ángel Porrúa.
- Tarcus, H. (Comp.) (2015). *Antología Karl Marx*. Siglo XXI.
- Tarrow, S. (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Therborn, G. (1987). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Siglo XXI.
- Thévenot, L. (2016). *La acción en plural. Una introducción a la sociología pragmática*. Siglo XXI.
- Tim I. (1986). *Evolución y vida social*. Grijalbo.
- Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz Editores.
- Tomasini, M. E. (2010). Un viejo pensador para resignificar una categoría psicosocial: George Herbert Mead y la socialización. *Athenea Digital*, (17), 137-156. <https://atheneadigital.net/article/view/n17-tomasini>
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Valdez, J. L. (2010). *Las redes semánticas naturales. Usos y aplicaciones en psicología social*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vera, B. de (26 de julio de 2016). Psicoanálisis, la teoría detrás de los disparates de Jodorowsky. *El país*. http://elpais.com/elpais/2016/07/26/buenavida/1469549390_494972.html?id_externo_rsoc=fb_cc

- Veraza, J. (2018). *Marx y la psicología social del sentido común. (Contribución a una teoría marxista del sentido común)*. Itaca.
- Villoro, L. (2015). *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Vygotsky, L. (2010). *Pensamiento y lenguaje*. Paidós.
- Vygotsky, L. (2012). *La imaginación y el arte en la infancia*. Akal.
- Watson, J. B. (1924). *Behaviorism*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Weber, M. (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón.
- Wright, E. O. (2015). Introducción. En E. O. Wright (Ed.), *Modelos de análisis de clases*. Tirant Humanidades.
- Zamitz, H. (2017). La ciencia política en México: formación profesional y desarrollo de la disciplina. En F. Barrientos (Ed.), *Historia y balance de la ciencia política en México* (pp. 61-85). Tirant lo Blanch.
- Zardoya, R. (2014). La producción espiritual en el sistema de la producción social. *Marxismo crítico*. <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/11/la-produccion3b-3nespiritual-en-el-sistema-de-la-produccion.pdf>
- Zintl, R. (1995). *Comportamiento político y elección racional*. Gedisa.

Subjetividad e identidades en las sociedades capitalistas. Reflexión en torno a la psicología política de Jesús Moya Vela, publicado por Ediciones Comunicación Científica S. A. de C. V., se terminó de imprimir en mayo en los talleres de Ultradigital Press S. A. de C. V. Centeno 195, Col. Valle del Sur, 09819, Ciudad de México. La corrección de estilo estuvo a cargo de la Editorial de la Unidad Académica de Ciencia Política de la UAZ. El tiraje fue de 500 ejemplares impresos en cultural ahuesado de 75 gr.