



Revista Conflicto Social - Año 13 N° 24 - Julio a Diciembre de 2020

De la dignidad. Reflexiones sobre la racionalidad de las acciones insurreccionales

On dignity. Reflections on rationality of insurreccional actions

Alberto Bonnet*

*Recibido: 10 de octubre de 2020
Aceptado: 11 de noviembre de 2020*

Resumen: Este artículo propone algunas reflexiones sobre la racionalidad de las acciones insurreccionales. Pone en discusión la capacidad explicativa de los modelos de explicación de la acción colectiva a partir de agentes individuales dotados de una racionalidad utilitarista maximizadora de valores ex ante respecto de la propia acción. Y esboza un modelo alternativo, dialéctico, de explicación de la relación entre conciencia y acción. Este modelo descansa en una racionalidad ex post, según la cual la propia acción colectiva genera retroactivamente esos valores (aquí sintetizados mediante el concepto de "dignidad") que dotan de racionalidad a las acciones insurreccionales.

Palabras clave: Acción, conciencia, acción colectiva, racionalidad, dignidad.

Abstract: This article proposes some reflections on the rationality of insurreccional actions. It questions the explanatory capacity of the models for explaining collective action based on individual agents endowed with a utilitarian rationality that maximizes values ex ante with respect to the action itself. And he outlines an alternative, dialectical model for explaining the relationship between consciousness and action. This model rests on an ex post rationality, according to which collective action itself generates retroactively those values (here synthesized by the concept of "dignity") that endow insurreccional actions with rationality.

Key words: Action, conscience, collective action, rationality, dignity.

* Universidad Nacional de Quilmes y Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Email: abonnetprivado@gmail.com. Agradezco enfáticamente a varios compañeros que comentaron versiones previas de este artículo y, si estuve a su altura, me ayudaron mucho a mejorarlo. Me refiero a John Holloway, Javier Waiman, Mariana Giarretto, Pablo Romá, Adrián Piva y, en especial, a Mariana Dimópulos –una conversación con ella sobre la espontaneidad en Adorno me impulsó a escribir estas páginas.

A nuestros insurrectos en Chile

“En la tormenta del período revolucionario, también el proletario se transforma de un previsor padre de familia en un ‘revolucionario romántico’ para quien hasta el bien supremo, la vida misma, por no hablar del bienestar material, tienen poco valor comparado con el ideal de la lucha”

(Luxemburg: *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*)

Introducción

¿Era José Miguel Uribe Antipani un agente racional? No lo sabemos. Sólo sabemos que era un obrero de la construcción de 25 años, padre de un niño pequeño, que volvía de una multitudinaria movilización protagonizada en Curicó cuando, la noche del 21 de octubre de 2019, un camión militar se infiltró entre las barricadas. Sabemos también que José Miguel, desarmado, insultó a los militares y que los militares dispararon. Y sabemos que cayó en la acera, baleado en el pecho, y que, aunque sus compañeros lo socorrieron, murió poco después en un hospital.

Fue la primera víctima fatal de la represión en Chile. Sin embargo, desde entonces, miles de chilenos se sumaron a las movilizaciones, cientos perdieron la vista, decenas la vida, y siguen empeñados hasta nuestros días en enfrentar la represión de los militares. ¿Son agentes racionales estos jóvenes chilenos? ¿Qué cálculo de costos y beneficios puede explicar las acciones de estos jóvenes que desafían la violencia armada del estado sin más armas que sus voces y unas pocas piedras?

Esta pregunta o, planteada en términos sociológicos más generales, la pregunta por la racionalidad de acciones insurreccionales de estas características, nos enfrenta a un problema muy complejo. Vamos a proponer en las siguientes páginas algunas reflexiones para aproximarnos a una respuesta. Sospechamos de antemano que este problema es tan complejo que no puede resolverse sin resto en el estrecho marco del método sociológico que prescribiría la división del trabajo intelectual vigente.





Vamos a empezar entonces situándonos en el terreno de la reflexión filosófica, para desplazarnos después hacia el marco propiamente sociológico del análisis de los conflictos sociales. Naturalmente, estas páginas no pretenden proponer una explicación filosófica o psicológica de las acciones insurreccionales, sino sólo delinear un concepto alternativo de racionalidad que quizás resulte fértil para orientar la investigación propiamente sociológica de dichas acciones.

De la conciencia a la acción (y viceversa)

Antes que nada, precisemos nuestra pregunta. Cualquier práctica social, incluyendo las acciones insurreccionales que nos incumben, se desenvuelve inexorablemente dentro de las formas sociales, es decir, de los modos específicos de existencia de las relaciones sociales, propias de la sociedad capitalista. Así, la actividad productiva cotidiana es reproducción de la forma capital, la actividad política cotidiana es reproducción de la forma estado, y de así en más. Sin embargo, la constatación igualmente cotidiana de la existencia de prácticas que desafían esas formas – y a veces muy descaradamente, como en el caso de esas acciones insurreccionales- nos exige preguntarnos acerca de la peculiar manera en que ese contenido de relaciones sociales se encuentra subsumido dentro de esas formas capitalistas. Esta subsunción es contradictoria. El carácter antagónico del contenido en cuestión (esto es, relaciones sociales de explotación y opresión) convierte a la relación entre ese contenido y sus formas (capital, estado) en una relación contradictoria. Las relaciones sociales existen entonces, para valernos de una expresión de Holloway, “en-contra-y-más-allá” de esas formas capitalistas.¹

Esta contradicción entre forma y contenido es el punto de partida para entender la existencia de acciones sociales, como las acciones in-

¹ Véase Holloway (1980 y escritos posteriores). Un análisis exhaustivo de esta relación entre forma y contenido, que no puede reproducirse en estas pocas páginas, se encuentra en Bonnet (2019).

surreccionales, que desafían abiertamente el orden capitalista. Pero no alcanza para explicarlas. Porque dicha contradicción es inmanente a la forma o, en otras palabras, es su negatividad interna, y no algo positivo existente por fuera de ella. Resta explicar en consecuencia de qué manera esta contradicción inmanente a la forma puede convertirse en acción que desafía dicha forma. En otras palabras: no alcanza con suponer que la vida de José Miguel, como obrero de la construcción y ciudadano chileno, era seguramente una vida contradictoria. Hay que explicar, además, su pasaje a la acción.

La explicación más a mano de este pasaje a la acción se conformaría con invocar la mediación de la conciencia política. Y la prensa informó, en los hechos, que José Miguel no carecía de alguna conciencia política crítica. Pero aún esta explicación resultaría insuficiente porque entre la conciencia y la acción siempre subsiste una distancia. Distancia por demás evidente, en este caso, entre cualquier conciencia política con la que José Miguel haya podido contar de antemano y su acción desarmada contra un camión entero de militares armados.

Una manera posible de conceptualizar esta distancia entre la conciencia y la acción políticas es recurriendo a una crítica esgrimida por Adorno a la moral kantiana.² Adorno nos recuerda que Kant “concebía a la razón práctica como la verdaderamente ‘pura’, es decir: soberana frente a todo lo material”. Ante lo que objeta que “la conciencia, la comprensión racional, no equivalen simplemente a acción libre, no pueden ser equiparadas lisa y llanamente con la voluntad” (1975: 227). La acción no puede reducirse sin más a la conciencia. Adorno (1966) denomina como “lo añadido” –*das Hinzutretende*- (pp. 224 y ss.) a ese excedente puesto entre paréntesis por la abstracción racionalista que pretende reducir la acción a la conciencia. “La praxis necesita también más: otro que

² Ante la eventual objeción del lector de que no puede asimilarse la acción política a la acción moral, vale recordar que para Adorno la acción moral es aporética (“no cabe la vida justa en la vida falsa”; 1987: 37) y, en consecuencia, la problemática moral conduce inexorablemente a la problemática política (“la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta”; 2019a: 321).





no se acaba en la conciencia, somático y convertido por la mediación en racional a la vez que distinto cualitativamente de la razón” (1975: 229).

Precisemos las características de este añadido. Por un lado, afirma Adorno, es algo “somático”. Este añadido se origina en el sufrimiento –y el sufrimiento de nuestro cuerpo es la quintaesencia de todo sufrimiento. La decisión de pasar a la acción es la decisión de resistir ese sufrimiento, es decir, es la negación concreta de ese sufrimiento. “Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone” (*idem*: 230). Por otro lado, afirma en consecuencia Adorno, es algo “cualitativamente distinto de la razón”, que “posee un aspecto irracional según las reglas de juego racionalistas” (*idem*: 228). Y esto nos plantea un problema: entre la conciencia y la acción se interpone algo más, que no puede reducirse sin resto a la conciencia: un impulso que, aunque mediado por la conciencia, nos empuja más allá de sus límites, es decir, hacia la acción propiamente dicha. “Voluntad es la fuerza de la conciencia con la que ésta abandona el terreno de su jurisdicción y transforma así lo que meramente es; su reverso es la resistencia” (*idem*: 241).

Adorno ilustra este impulso a través de dos ejemplos. El primero refiere a la venganza de Hamlet en el drama de Shakespeare (Adorno, 2019b: 434 y ss.). Hamlet pasa de sus meditaciones sobre las afrentas que ha sufrido a su acción vengadora recién en el último acto del drama -y en ese momento las acciones se precipitan vertiginosamente, esquivando en gran medida sus previsiones. Hamlet actúa porque ya no puede continuar posponiendo la acción, es decir, porque la escisión entre su conciencia y su (in)acción amenaza con convertir en efectiva su fingida demencia.

El segundo refiere a la intervención de von Schlabrendorff en el conocido complot del 20 de julio de 1944 para asesinar a Hitler. Adorno recuerda que preguntó al ex oficial del ejército alemán: “usted sabía muy bien que las chances de éxito del complot eran mínimas y debía saber también que si eran descubiertos les esperaba algo mucho peor que la muerte, algo inimaginablemente peor. ¿Cómo entonces fue para ustedes

posible actuar de esa forma?”. Y recuerda que el militar respondió: “hay situaciones que son tan insoportables que no se puede simplemente seguir siendo parte, da lo mismo lo que suceda y da lo mismo lo que le suceda a uno en el intento de cambiarlas” (Adorno, 2019a: 43).

El príncipe danés y el oficial alemán, como nuestro obrero chileno acaso, actuaron sin detenerse a evaluar las consecuencias de su acción, simplemente porque permanecer en la inacción ya les resultaba completamente insoportable. Actuaron porque “¡ya basta!”.

Ahora bien, ya es hora de reconocer que parecemos estar ante una aporía bastante incómoda. Si el pasaje a la acción no puede explicarse sin resto a partir de la conciencia, si existe ese añadido, que Kant no hubiera dudado en catalogar como patológico en aras de la perfecta autonomía de la razón práctica, la decisión involucrada en ese pasaje a la acción es en apariencia una decisión irracional. Y mientras tanto no estamos nosotros, como ciertamente tampoco estaba Adorno (2019b: 439), muy cómodos en compañía de ningún decisionismo. ¿Hay alguna salida a esta aporía?

No estamos seguros, pero avancemos. Comencemos pues revisando los términos en los que está planteada esta aporía. Adorno afirma que ese añadido siempre esta ya “racionalmente mediado”, aunque tenga un aspecto irracional conforme “las reglas de juego racionalistas”. Esto sugiere que la salida de esa aporía quizás se encuentre en un concepto de racionalidad que trascienda esas reglas de juego racionalistas. Acaso en una racionalidad que no nos conmine a establecer una relación estática (o meramente deductiva) entre el fundamento (la conciencia) y lo fundamentado (la acción), sino que nos permita establecer una relación más dinámica (o dialéctica) entre ambas.

Una manera de pensar esta relación dialéctica entre conciencia y acción es en analogía con la noción psicoanalítica de acto.³ El acto psi-

³ Véanse especialmente a las lecciones 11-12 del seminario XIV *La logique du fantasme* y 1-4 del seminario XV *L'acte psychoanalytique*, dictadas todas en 1967, en vísperas del mayo francés -pero también la lección 22 del seminario XVI *D'un autre à l'Autre*, ya de 1969.





coanalítico, afirma Lacan, es la puesta en acto del inconsciente. Pero se pregunta a continuación si este inconsciente existía antes de dicho acto, puesto que la mera acción sólo se convierte en acto gracias a la dimensión del significante, en la que se manifiesta el sujeto, revelada precisamente por el acto psicoanalítico. Las acciones se repiten, pues son reproductivas. Caminamos todos los días hacia nuestros trabajos. Pero el acto es repetitivo en un sentido diferente: cuenta con una *incidence signifiante rétroactif*, en sus palabras. Atravesamos un umbral y nos desplazamos fuera de la ley. ¿Quién es el sujeto de estos enunciados? El obrero que camina todos los días hacia su trabajo es siempre el mismo. Pero cuando ese obrero da un paso fuera de la ley, cuando arroja la piedra, ya no es el mismo obrero: este paso lo convierte en nuevo sujeto, en un delincuente, o en sujeto a secas. La definición más sucinta del acto consiste entonces en que, a diferencia de las acciones cotidianas, un acto re-constituye retroactivamente sus propias condiciones subjetivas de posibilidad.

El propio Lacan sugiere mediante algunos de sus ejemplos –César cruza el Rubicón, Lenin inicia la insurrección- la extrapolación de esta noción psicoanalítica de acto al terreno del análisis social, aunque sin desarrollarla. Žižek en cambio la convierte en una de sus nociones claves en este último terreno. “Mientras que el pasado puro es la condición trascendental para nuestros actos, nuestros actos no sólo crean nueva realidad efectivamente existente –escribe Žižek-, ellos también cambian retroactivamente esta misma condición” (2015: 182).⁴

Es evidente que la acción, así entendida como acto, supera aquella relación meramente deductiva entre conciencia y acción. Pero parece conducirnos a una nueva aporía. “¿Son inevitables las intervenciones cuyo significado sólo podemos establecer retroactivamente, de modo que, en el momento del Acto, todo lo que podemos hacer es esperar a que la

⁴ También podríamos recurrir a la relación que establece Badiou entre el *événement* (el acto) y el *site événementiel* (dentro de una situación histórica) en sus meditaciones 16 y 17 de *L'Être et l'événement*, pero aquí preferimos partir de la concepción dialéctica del acto de Žižek. Advirtiendo sin embargo –aunque no podemos detenernos en este asunto en estas páginas- que la interpretación de la dialéctica hegeliana de Žižek es incompatible con la de Adorno, que nosotros compartimos.

historia muestre piedad (y gracia) y recompense nuestra intervención con al menos un ápice de éxito?” (*idem*: 225). Quizás la única manera de salvar esta nueva aporía o, más precisamente, este desplazamiento de nuestra vieja aporía, sea desplazándonos nosotros mismos desde el terreno de la reflexión filosófica sobre la relación entre la conciencia y la acción individuales hacia el terreno del análisis de la relación entre la conciencia y la acción colectivas registrada en el marco de los procesos insurreccionales. Pues el propio Žižek invoca en su pregunta el juicio *post-hoc* de la historia colectiva –no de una Historia hipostasiada de antemano, por supuesto, sino de un futuro resultante de nuestras propias apuestas del presente-.⁵

Pero, antes desplazarnos hacia ese terreno de la acción colectiva, conviene aclarar en qué sentido afirmamos aquí que esa noción de acto puede ayudarnos a entender la relación entre conciencia y acción en los procesos insurreccionales. Žižek está pensando en el “gesto de Lenin”, es decir, en el Acto del líder (Budgen, Kouvelakis y Žižek, 2010: 7; véase también Žižek 2004). Nosotros, en cambio, estamos interesados en el acto de José Miguel. Žižek pretende convertir a la noción de Acto en la clave de bóveda de un dudoso *aggiornamento* de la doctrina leninista de la revolución. Lejos de semejante pretensión, nosotros simplemente recuperamos esa noción para intentar entender la relación que se establece entre la conciencia y la acción de los hombres y las mujeres de a pié cuando se ven involucrados en procesos insurreccionales.⁶

⁵ Recuérdese en este sentido la idea de revolución como redención (aunque aquí desde la perspectiva de aquellos que esperan ser redimidos) de las *Tesis* de Benjamin.

⁶ Si esta pretensión de *aggiornamento* lacaniano del leninismo ya es dudosa en la versión de Žižek, agreguemos, se convierte en una auténtica impostura en la versión de Badiou (desde la lección del 4/12/1977 de su *Theorie du sujet* en adelante).



De la acción colectiva (y su racionalidad)

Así pues, no es casual que “espontaneidad” sea el nombre corriente de ese añadido que para Adorno conduce de la conciencia a la acción. Y tampoco es casual que Adorno recuerde, en el marco de sus reflexiones sobre este asunto, “la protesta contra el determinismo mecánico-causal en el pensamiento socialista” formulada por Rosa Luxemburg (2019b: 411) ni que el propio Žižek recuerde su “dialéctica del proceso revolucionario” (2013: 111). Luxemburg, en efecto, había intuido de una manera privilegiada la dialéctica entre la conciencia y la acción existente dentro de los procesos insurreccionales en su crítica de la estrategia política dominante en la socialdemocracia alemana ante la huelga de masas. Recordemos algunos de sus argumentos. (1) La huelga de masas no puede concebirse a la manera socialdemócrata como una acción impulsada por el partido y los sindicatos, conforme un plan concebido de antemano y tras un cuidadoso examen de las condiciones preexistentes para su éxito y de los costos y beneficios que acarrearía. (2) Las condiciones de la acción en materia de conciencia y organización guardan una relación dialéctica con la propia acción, de tal manera que la huelga de masas puede ir creando sus propias condiciones en su proceso. (3) Los resultados de la acción no pueden evaluarse sin más en términos de su éxito o fracaso inmediatos, sino que debe atenderse también a sus consecuencias más mediatas para esa conciencia y organización de los involucrados. (4) Las luchas económicas y políticas interactúan en el proceso de la huelga general, de manera que no puede establecerse de antemano una relación mecánica entre ambas ni, en términos más amplios, saberse de antemano qué demandas pueden desencadenar un proceso huelguístico de masas.⁷ Es a la luz de esta dialéctica que Luxemburg afirma que “en la tormenta del período revolucionario” cualquier proletario, como nuestro José Mi-

⁷ Aquí nos referimos por excelencia a su análisis del proceso huelguístico ruso de 1896-1906 (Luxemburg 2015; modificamos la traducción del párrafo citado), pero argumentos semejantes se encuentran dispersos otros escritos suyos vinculados con el debate sobre la huelga de masas (véase asimismo AAVV 1975 y 1976).

guel, “se transforma de un previsor padre de familia en un ´revolucionario romántico´ para quien hasta el bien supremo, la vida misma, por no hablar del bienestar material, tienen poco valor comparado con el ideal de la lucha”.

Repitamos una vez más nuestra pregunta: ¿esta “espontaneidad” equivale sin más a “irracionalidad”? Basta comparar este análisis de la dialéctica entre conciencia y acción en el proceso de la huelga de masas de Rosa Luxemburg con la concepción de Georges Sorel de esa misma huelga como mito movilizador de las masas, en esos mismos años y en contra de esa misma estrategia quietista de la socialdemocracia, para convencerse de lo contrario:

para apreciar el alcance de la idea de la huelga general, ha de prescindirse de todos los procedimientos de discusión que se acostumbra entre políticos, sociólogos y otros aspirantes a la ciencia práctica. A los adversarios se les puede conceder todo lo que intenten demostrar, sin que tal postura implique algún deterioro del valor de la tesis cuya refutación creen poder realizar. (Sorel, 1978: 128).

A diferencia de Sorel, Luxemburg no estaba dispuesta a refugiarse en ningún mito: se esforzó por entender racionalmente, aunque para hacerlo se viera obligada a conducir a la razón más allá de “las reglas de juego del racionalismo”, el problema que nos incumbe en estas páginas.

¿De qué “reglas de juego” estamos hablando? En última instancia, de las reglas de juego de una racionalidad utilitarista que, para valernos de la salvaje expresión de Marx, puede definirse como una “racionalidad de filisteos”. En sus palabras:

quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el filisteo inglés, es el hombre normal.





Lo que es útil para este estafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro (2002: 755-6).⁸

La conversión de esta racionalidad de filisteos en racionalidad dominante en una sociedad que se reproduce a través de la producción y el intercambio de mercancías es un fenómeno general fácilmente explicable. Pero aquí nos interesa un problema más específico, a saber, la imposibilidad de explicar a partir de esa racionalidad utilitarista el fenómeno de las acciones insurreccionales, que desafían precisamente las formas que reviste esa reproducción social y, en consecuencia, su racionalidad. Así como a la vez, paradójicamente, la influencia que ejerce esa misma racionalidad en la investigación sociológica contemporánea de la acción colectiva, con la resultante ceguera ante esos fenómenos insurreccionales.

Aquí no podemos sino ilustrar este fenómeno recurriendo a unos pocos ejemplos significativos. Y ya que estamos hablando de una racionalidad de filisteos, nada mejor que empezar con ejemplos proporcionados por economistas. Más exactamente: por la manera en que algunos economistas marginalistas (*nobel laureates* todos, como corresponde *in their business*) conciben la acción colectiva, para desgracia de los sociólogos que les rinden pleitesías.

Buchanan y Tullock definen la acción colectiva como sigue: “entendemos la acción colectiva como la acción de los individuos cuando eligen alcanzar fines colectiva antes que individualmente, y al gobierno como nada más que el conjunto de procesos, la máquina, que permite que esa acción colectiva tenga lugar” (1990: 18). Tenemos pues dos mecanismos diferentes de coordinación de las acciones de los individuos: por una parte

⁸ Marx emplea aquí la expresión *Spießbürger*, que ciertamente puede traducirse como “filisteo”, pero a esta palabra algo *démodée* y cargada de connotaciones bíblicas conviene agregar otras tres igualmente viables: “pequeñoburgués” (*Kleinbürger*), “hombre de bien” (*Biedermann*) y “tonto” (*Einfaltspinsel*). Cuando se refiere al *englischen Spießbürger* como exponente por excelencia de ese filisteo Marx podría haber empleado sin más, como hace en otras ocasiones, *shopkeeper*, que puede traducirse como “tendero” o simplemente como “mercachifle”. El lector debería tener en cuenta todas estas connotaciones de sus expresiones en la lectura de las siguientes páginas.

el mercado, que coordina acciones individuales en la esfera privada, y por otra el estado, que coordina acciones colectivas en la esfera pública. Ambos mecanismos, sin embargo, involucran intercambios: “dos o más individuos encuentran mutuamente ventajoso unir sus fuerzas para alcanzar ciertos fines comunes. En un sentido muy real, ellos ‘intercambian’ *inputs* para asegurarse el *output* común compartido” (*ibidem*). Porque, dos siglos después, estos individuos de Buchanan y Tullock siguen siendo los mismos “individuos maximizadores de utilidad” del viejo Bentham: “podríamos asumir que el individuo representativo o promedio actúa sobre la base de la misma escala general de valores cuando participa de la actividad del mercado y de la actividad política” (*idem*: 19).

La sociedad entera es entonces, para Buchanan y Tullock, el mismo agregado de mercachifles que era para Bentham:

el modelo más simple sería uno que postulara que la mayoría de los individuos son, en los hechos, esencialmente equivalentes en todas sus características externas. Una nación de pequeños propietarios libres, quizás aproximadamente similar a los Estados Unidos de 1787, encarnaría bien el modelo. (*idem*: 14).

Pero nuestros economistas constatan que, desgraciadamente, la sociedad norteamericana de los años sesenta es bastante diferente de esa sociedad ideal de pequeños propietarios libres: entre el interés público constituido en el estado y los intereses privados existentes en el mercado se interponen intereses colectivos organizados y actuantes. Y ellos ya no pueden limitarse a denunciar sin más estos intereses parciales, como Bentham y Mill, en términos de *sinister interests* que atentan contra el *common good*.⁹ Su solución a este dilema consiste en cambio en asimilar esos intereses parciales a los intereses de *pressure groups* que se comportan según la misma racionalidad utilitarista que los individuos que los

⁹Denuncia cuya función ideológica había mutado sintomáticamente entre los utilitaristas clásicos: si Bentham se refería a comienzos del siglo XIX a los intereses de la aristocracia aún encaramada en el gobierno, Mill durante la segunda mitad del siglo ya se refería a los intereses de la clase obrera.





integran (*idem*: 282 y ss.). La ruta para que la sociología investigue cualquier acción colectiva en términos de acción utilitarista de grupos de interés está ya debidamente asfaltada.

La reducción de la racionalidad de la acción colectiva a la racionalidad de los individuos involucrados en ella, sin embargo, enfrenta algunas dificultades. Veamos pues dos maneras características de lidiar con ellas: mediante la teoría de la elección racional y mediante la teoría de conjuntos. En efecto, Olson (1971) parte de la constatación de que el costo de participar en la acción colectiva para un individuo siempre supera la porción del beneficio colectivo que ese individuo obtendría en los casos en los que ese beneficio colectivo se obtenga igualmente sin su participación (problema de los *public goods*). Y en consecuencia, al menos en el caso de organizaciones grandes, los “individuos racionales y orientados por su propio interés” no actuarán colectivamente en aras de un objetivo común (su elección racional los conduciría en cambio a comportarse como *free-riders*), a menos que persigan intereses diferenciados o estén sometidos a un mecanismo coercitivo.

También Olson tiene en mente aquí básicamente a los grupos de presión, pero aspira ciertamente a una teoría más amplia de la acción colectiva: “el obrero tiene la misma relación con la masa del proletariado y el empresario con la masa de la burguesía que la que tienen el contribuyente con el estado y la firma competitiva con la industria” (1971: 107).¹⁰ La paradoja consiste en que, en sus manos, esta teoría de la acción colectiva tiende convertirse en una teoría de su imposibilidad: “un obrero que piense que sería beneficiado por un gobierno ‘proletario’ no consideraría racional arriesgar su vida y recursos en iniciar una revolución contra el gobierno burgués” (*idem*: 106). No sabemos pues si nuestro José Miguel soñaba o no con algo así como un “gobierno proletario”, pero lo

¹⁰ Offe y Wiessenthal impugnaron este empleo vacío del concepto de *interests groups* y, más importante aún en este contexto, avanzaron incluso hacia una impugnación de la racionalidad utilitarista atribuida a su accionar (1980: 78-9 y 95-6). Aunque su preocupación era diferente de la nuestra, en este último sentido existen puntos de contacto entre sus críticas y las nuestras.

que sí sabemos ahora gracias a Olson es que, en cualquier caso, no pudo haber perdido la vida rebelándose contra los militares del gobierno burgués de Pineda.

Schelling (1980), en cambio, enfrenta ese problema de la relación entre intereses individuales y colectivos a través de una ampliación de la teoría de los juegos hacia casos en los que co-existan intereses conflictivos y compartidos (i. e., *bargaining games* intermedios entre los juegos de suma cero y los colaborativos). Los jugadores involucrados siguen siendo los mismos agentes utilitaristas de siempre, orientados por “estrategias de decisión maximizadoras de valores”, pero el análisis se centra ahora en la interacción entre dichos agentes. Schelling tiene en mente, específicamente, las estrategias de disuasión entre potencias en el marco de la guerra fría, de manera que el menú de jugadas que analiza escapa a nuestros intereses. Pero considera que esta ampliación de la teoría de los juegos también sería iluminadora para un variopinto menú de acciones colectivas que incluye “guerras y amenazas de guerra, guerras de precios, huelgas, negociaciones, disuasión de criminales, guerra de clases, guerra de razas y chantajes; maniobrar dentro de una burocracia o de un embotellamiento; y la coerción de nuestros propios hijos” (*idem*: 83).

Ahora bien, supongamos por un momento que este tipo de aventuras de economistas marginalistas por las salvajes tierras de la acción colectiva cuente con alguna relevancia cognoscitiva. Supongamos más precisamente que la citada conversión de su racionalidad utilitarista en la racionalidad dominante dentro de una sociedad que se reproduce a través de la producción y el intercambio de mercancías otorgue a sus argumentos alguna plausibilidad a propósito de ciertos comportamientos rutinarios e institucionalizados de algunos *lobbies* y sindicatos. Olvidémonos por un momento, en consecuencia, que esa reproducción social no sólo tiene lugar *a través* de las acciones individuales y colectivas de los agentes involucrados, sino también *a espaldas* de ellas, en aras de que los rigurosos cálculos de costos y beneficios presupuestos por la acción racional atribuida a esos agentes por nuestros economistas sea algo más que una





entelequia.¹¹ Pues bien, aún suponiendo todas estas cosas, es evidente que este tipo de aventuras no puede proveernos método alguno para analizar la racionalidad de acciones colectivas insurreccionales como las que nos interesan en estas páginas. ¿Cómo puede explicarse el pasaje a la acción a partir de este método de filisteos? ¿Acaso el ataque colectivo a las formaciones del metro de Santiago puede explicarse a partir de los cálculos de costos (soportar una represión generalizada) y beneficios (revertir un aumento de 30 pesos chilenos –unos 4 centavos de dólar- en la tarifa del metro) realizados previamente por los jóvenes involucrados? ¿Y acaso los jóvenes chilenos que se abstuvieron de involucrarse en esas acciones juzgaron que, aún sin participar de ellas, gozarían de una eventual reducción de esa tarifa? ¿Evaluaron acaso, antes de destruir vagones, que se involucrarían en un juego mixto en el que sus intereses serían conflictivos (en materia de tarifas) pero a la vez compartidos (en materia de disposición de medios de transporte) con sus contrincantes del gobierno? ¿Fue acaso un ejemplo de las decisiones racionales prescriptas por este método de filisteos aquella de nuestro José Miguel de insultar a los militares armados?

Ante tales preguntas absurdas, una sociología inspirada en este método de filisteos seguramente comenzaría aferrándose a dicho método sin consideración alguna por su objeto. Afirmaría por ejemplo, como el mencionado Schelling, que “la premisa de la ‘conducta racional’ es una premisa potente para la producción de teoría. Si la teoría resultante provee una visión buena o mala de la conducta real es una cuestión de juicio posterior” (1980: 4). A continuación, cuando el inexorable imperativo de confrontar ese método de filisteos con su objeto se impusiera por derecho propio, se vería compelida a optar entre dos procedimientos: o bien ejercer una dosis de violencia sobre ese objeto que resultara suficiente como para amoldarlo a su método, o bien ignorar sin más a ese objeto para pre-

¹¹ Es importante tener en cuenta que, en principio, esta sociología utilitarista es tan incapaz de distinguir entre acciones sociales rutinarias y no-rutinarias como de concebir acciones intencionales con consecuencias inesperadas –oscuras preocupaciones de Marx y Weber que su luminosa concepción de la sociedad no puede albergar.

servar su método. La cárcel o el destierro del objeto son las consecuencias necesarias de la prioridad concedida al método.

Pero ambas opciones resultan incómodas. La dosis de violencia requerida para encerrar a las acciones colectivas insurreccionales dentro de semejante racionalidad utilitarista es inaudita: el objeto estallaría dentro del método. Por su parte, la posibilidad de excluir a esas acciones colectivas insurreccionales de esa racionalidad utilitarista no impide que dichas acciones sigan existiendo: el objeto excluido se empeñaría en atestiguar la futilidad del método. Las vacilaciones de Olson son un buen ejemplo de esta encerrona. Según su método, su objeto no puede existir: “*la acción de clase no ocurrirá si los individuos que componen una clase actúan racionalmente*” (1971: 106). Pero ese objeto, la acción de clase, insiste en seguir existiendo de espaldas a su método. El método declara entonces la irracionalidad del objeto: “esto no significa negar que una teoría de la conducta *irracional* que conduce a la acción de clase pueda ser de algún interés en ciertos casos” (*idem*: 108).¹²

Abandonemos pues estas aventuras de economistas en tierras de la acción colectiva; pero no aún la discusión más amplia de las reglas de juego impuestas por su racionalidad utilitarista. La influyente concepción de la “acción colectiva contenciosa” de Tarrow no se inscribe ciertamente en la senda abierta por esos economistas (véase Tarrow, 1997: 40 y ss.) –por fortuna para la sociología, aunque acaso no para el propio Tarrow, que nunca accederá a su selecto club de *nobel laureates*. En efecto, su visión de la acción colectiva es mucho más compleja desde un punto de vista metodológico y más relevante desde un punto de vista empírico. Sin embargo, aún en este caso, cabe preguntarse si no subsiste una matriz utilitarista en su núcleo duro. Veamos.

Tarrow asume nuestra pregunta por el pasaje a la acción como su pregunta decisiva en los siguientes términos: “cómo se transforma en ac-

¹² Es interesante notar que estas consideraciones de Olson acerca de la lucha de clases presuponen que Marx compartía esa misma racionalidad utilitarista. Este malentendido es un lugar común entre los sociólogos norteamericanos y proviene seguramente de la manera en que su padre fundador introdujo el pensamiento europeo (Parsons, 1966: 107 y ss.; 488 y ss).





ción la estructura social subyacente y el potencial de movilización” (*idem*: 151). Y ubica en el centro de su respuesta a la “estructura de las oportunidades políticas”, entendida como “dimensiones congruentes –aunque no necesariamente formales o permanentes- del entorno político que ofrecen incentivos para la que la gente participe en acciones colectivas al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso” (*idem*: 155). Algunas de estas oportunidades políticas se relacionan con la apertura del acceso al poder, los cambios en los alineamientos gubernamentales, la disponibilidad de aliados influyentes y las divisiones en y entre las élites. “Los movimientos sociales –escribe entonces Tarrow- se forman cuando los ciudadanos corrientes responden a cambios en las oportunidades que reducen los costos de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las élites y las autoridades” (1997: 49).¹³

Ahora bien, este concepto de oportunidad política, ¿no está forjado en una matriz utilitarista? La manera en la que Tilly había introducido metodológicamente dicho concepto parece sugerir una respuesta afirmativa. Pues Tilly (1978: 98 y ss.) explica el tránsito de las “capacidades de actuar” a los “incentivos u oportunidades (sic) de actuar” a partir de una serie de variables (“represión / facilitación”, “poder” y “oportunidad / amenaza”) que resumen una matriz de costos / beneficios. Desde luego que Tilly no reduce esto a un cálculo de costos y beneficios estimados en términos de utilidades marginales por parte de agentes perfectamente racionales. Y desde luego que, en consecuencia, la concepción de la acción colectiva de Tilly y Tarrow no sugiere preguntas tan absurdas como aquellas que sugieren las concepciones de la acción colectiva de los economistas marginalistas. Pero aún así cabe preguntarse: ¿los jóvenes chilenos se rebelaron, en octubre de 2019, porque percibieron un cambio en la estructura de oportunidades políticas que modificó sus ecuaciones de costos y be-

¹³ Tarrow, en la tercera edición de *Power in Movement* (2011: 163), enfatiza en el carácter subjetivamente percibido –antes que objetivamente dado- de esas oportunidades, pero la definición del concepto no se modifica sustancialmente.

neficios de la acción colectiva? Esta pregunta no es absurda, ciertamente, pero la respuesta seguramente sigue siendo negativa.

A manera de conclusión

Recapitemos nuestro problema: ¿cómo podemos explicar el pasaje a la acción en semejantes acciones insurreccionales? Tenemos por una parte un factor *ex ante*, que podríamos conceptualizar como una memoria de las injurias sufridas y que siempre está de antemano más o menos mediado por la conciencia. Pero el pasaje a la acción no puede explicarse sin más a partir de esta conciencia. Se requiere un añadido, un impulso, que escapa ciertamente a los cánones de la racionalidad utilitarista dominante. Cualquier intento de conceptualizarlo en los términos de un cálculo de costos y beneficios conduciría inexorablemente a una paradoja: el beneficio de la acción consistiría en evitar el insoportable costo de la inacción, de manera que la acción se revelaría como un fin en sí misma, burlando en consecuencia la matriz medios – fines subyacente a ese cálculo de costos y beneficios.

Podría designarse este impulso de muchas maneras. Yo preferiría tomar en préstamo una palabra a la que los zapatistas devolvieron su verdadero significado y designarlo como “el impulso de la dignidad”. Porque pienso con ellos que esta palabra, “dignidad”, es la más adecuada para nombrar algo tan indigesto para cualquier proceso digestivo de costos y beneficios. Recordemos por un momento el significado que reviste en las proclamas originales del EZLN de 1994:

Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con





la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha (EZLN, 1995: 122; véase al respecto Holloway 1997).

O si el lector prefiere, puesto que tampoco se trata aquí de denigrar la autonomía de la razón práctica, recordemos el significado que esta palabra revestía en un escrito del propio Kant de 1785. “En el reino de los fines, todo tiene un precio o una *dignidad*. Aquello que tiene precio, puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, 2017: 28; véase al respecto Adorno, 2019a: 279). El hecho de que hayan sido los indígenas zapatistas y no los académicos norteamericanos quienes supieron heredar esta palabra, en todo caso, no es para nada un hecho aleatorio. Aunque también podrían usarse otras palabras.

El problema es que, si tuviéramos que definir esta dignidad o como quiera que se nombre a este impulso, nos encontraríamos en problemas, pues no puede definirse acabadamente *ex ante* de la acción misma. Esta dignidad sólo adquiere un contenido acabado *ex post* de la acción, es decir, como algo que había sido negado. Así, las insurrecciones parecen dotar de significado, retroactivamente, al impulso que les dio origen. Quizás esta conclusión resulte problemática desde el punto de vista de la reflexión filosófica y estéril desde el punto de vista de la investigación sociológica. No podemos dictaminar acerca de sus potencialidades en el contexto de estas pocas páginas. Pero si, en los hechos, nuestro obrero chileno actuó sencillamente porque ya no podía no actuar, como antes el

príncipe danés y el oficial alemán, si se rebeló porque no podía soportar sin rebelarse que los militares volvieran a adueñarse de las calles, no podemos empujar a la razón más allá de los hechos.

Hacerlo sería un atropello, y no ya sociológico sino incluso moral, contra su acto de rebeldía. Si lo hiciéramos ese impulso, “que es inmanente a la conducta moral, sería negado por afán de una racionalización despiadada; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, una burla a su propia urgencia” (Adorno, 1975: 283).

Bibliografía

AAVV (1975). *Debate sobre la huelga de masas* (primera parte). Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

_____ (1976). *Debate sobre la huelga de masas* (segunda parte). Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

_____ (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

_____ (1987). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Taurus.

_____ (2019a). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

_____ (2019b). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Bonnet, A. (2020). The concept of form in the critique of the political economy. En I. Novara, A. Oliva y A. Oliva (eds.). *Marx and Contemporary Critical Theory: the Philosophy of Real Abstraction* (p. 203–225). Londres: Palgrave Macmillan.

Buchanan, J. M. y Tullock, G. (1990). *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy. The Collected Works of James M. Buchanan* (volumen 3). Indianápolis: Liberty Fund.





Budgen, S.; Kouvelakis, S. y Žižek, S. (2010). *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal.

EZLN (1995): Carta del CCRI-CG del ELN al Consejo 500 años de Resistencia Indígena del 1/2/94. En *Chiapas. La palabra de los armados de verdad y fuego*, volumen I. México: Fuenteovejuna.

Holloway, J. (1980). El estado y la lucha cotidiana. *Cuadernos Políticos* 24, p. 7-27. México.

_____ (1997). La revuelta de la dignidad. *Revista Chiapas* 5, p.7-40. México.

Kant, I. (2017). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Santiago de Chile: ARCIS, disponible en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Kant/>

Luxemburgo, R. (2015). *Huelga de masas, partido y sindicatos*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2002). *El capital*, tomo I. México: Siglo XXI.

Offe, C. y Wiessenthal, H. (1980). Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form. *Political Power and Social Theory* I, p. 67-115. Stamford.

Olson, M. (1971). *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Parsons, T. (1966). *The Structure of Social Action. A Study on Social Theory, with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: The Free Press.

Schelling, Th. (1980). *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La pléyade.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

_____ (2011). *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. (tercera edición). New York: Cambridge University Press.

Žižek, S. (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Atuel – Parusía.

_____ (2013). *El más sublime de los histéricos*. Barcelona: Paidós.

_____ (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo histórico*. Madrid: Akal.

