

La teoría marxista y los dilemas de la acción colectiva*

Marx Theory and collective action dilemma

Edwin Cruz Rodríguez**

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Resumen

Este trabajo reconstruye los principales problemas a los que se enfrentó la teoría marxista en su intento por explicar la acción colectiva: La tensión agencia/estructura, el problema del sujeto, y el dilema vanguardismo/espontaneísmo. Aunque el marxismo ha dejado de ser un paradigma para explicar completamente la acción colectiva, los problemas y preguntas que se desprenden de esos tres dilemas, aún reclaman respuestas. Por consiguiente, su estudio puede ser una vía para la formulación de hipótesis o, cuando menos, para la comprensión de las limitaciones del conocimiento en este campo de investigación.

Palabras clave: Acción colectiva, Marxismo, Sujeto, Agencia, Estructura, Vanguardismo.

Abstract

Main problems faced by Marx theory aiming to explain Agency structure, subject problem and vanguard/spontaneity dilemma is addressed in this paper. Although Marxism has ceased to be a paradigm to explain the collective action, problems and questions arose from this three dilemmas fully, answers are still demanded. Therefore, its study might be a way to suggest an hypothesis or at least to understand knowledge limitations in this research field.

Key words: Collective action, Marx theory, Subject, Agency, Structure, Vanguard.

Cómo referenciar este artículo: Cruz, E. (2015). La teoría marxista y los dilemas de la acción colectiva. *Pensamiento Americano*, 8(14), 11-30.

Recibido: Noviembre 17 de 2014 • Aceptado: Febrero 12 de 2015

* Este artículo es parte del proyecto “Movimientos sociales y subjetividades: desarrollos teóricos en América Latina”, que desarrolla el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia, con recursos del Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales UNIJUS.

** Candidato a doctor en estudios políticos y relaciones internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.
ecruz@unal.edu.co

Introducción

Explicar por qué las personas se comprometen entre sí para alcanzar objetivos comunes, cuáles son las causas de la acción colectiva, ha sido una preocupación central de los estudios del mundo social desde mediados del siglo XIX, cuando Lorenz Von Stein popularizó el concepto de *movimiento social* al estudiar los procesos revolucionarios en Francia (Tilly & Wood, 2010). Como es bien sabido, a finales del siglo XIX y durante la segunda mitad del siglo XX, la teoría marxista ejerció un gran influjo tanto en las explicaciones de la acción colectiva como en las motivaciones de la mayoría de las personas que se movilizaron por los intereses de la *clase obrera* y la *revolución*. El marxismo ofrecía una perspectiva social, cuyo énfasis estaba puesto en las estructuras y relaciones sociales producto del esfuerzo permanente por la satisfacción de las necesidades, en distintos aspectos más convincentes que los enfoques por entonces en boga, y principalmente de la *psicología de las masas*, cuya versión más elaborada, la de Le Bon (1952), explicaba la acción colectiva como una patología social producto de la irracionalidad, el contagio, la sugestión y la manipulación.

La teoría marxista también presentaba limitaciones prácticas y heurísticas, derivadas del determinismo económico, la tendencia a explicar la política y la acción colectiva en función de la estructuración y el devenir de la esfera económica, y del reduccionismo de clase, la concepción según la cual el proletariado era

el sujeto ontológicamente privilegiado para hacer la revolución que llevaba a subordinar otras luchas y otras causas (Laclau & Mouffe, 1987). Además, luego de la primera guerra mundial, los teóricos de esta tradición se orientaron principalmente a la filosofía en contextos académicos de vanguardia, rompiendo con la articulación entre teoría y práctica y con el consiguiente énfasis en la política que había caracterizado las primeras generaciones de marxistas (Anderson, 1979). Las revueltas estudiantiles de mayo de 1968 se convertirían en el símbolo de tales limitaciones, al mostrar con claridad la emergencia de subjetividades, identidades y proyectos políticos (feministas, ambientalistas, pacifistas, entre otros) que desbordaban el marco de las clases sociales en tanto que no se explicaban por la explotación y las contradicciones entre trabajo y capital (Múnera, 1999).

Con todo, el marxismo planteó problemas, preguntas e hipótesis cruciales para la comprensión de la acción colectiva, hasta tal punto que otros enfoques se han erigido en una activa discusión con él (Tarrow, 1997) y que permanecen sin una solución satisfactoria en la teoría social. Este trabajo reconstruye los principales problemas a los que esa tradición de pensamiento se vió avocada. La comprensión de la acción colectiva en la teoría marxista se enfrentó principalmente a tres dilemas, que pueden resumirse en la tensión agencia/estructura, el problema del sujeto, y el dilema vanguardismo/espontaneísmo, todos los cuales siguen presentes en las distintas aproximaciones al fenómeno de la acción colectiva.

Agencia/estructura

El dilema agencia/estructura es transversal a las explicaciones de la acción colectiva, pero encontramos en el marxismo su más clara formulación. Cuando se trata de explicar la acción colectiva existen dos posibles respuestas tipo ideales: O bien la acción es producto de la intención de los actores o bien es un resultado de las constricciones estructurales. La primera respuesta es propia de los enfoques intencionalistas, entre los que podría ubicarse la teoría de la elección racional; la segunda pertenece a los estructuralistas y las teorías sistémicas. Mientras para los intencionalistas la acción está determinada por los objetivos y la voluntad de los actores, para los estructuralistas se explica por factores contextuales no susceptibles de manipulación y de los cuales los actores no son plenamente conscientes (Hay, 1995).

En la tradición marxista existen distintos puntos de vista que oscilan entre las dos posiciones. En general, la discusión se enmarca en lo que se denominó el *materialismo histórico*, una comprensión del marxismo como *teoría de la historia*. La explicación del cambio social e histórico aspiraba a conocer los factores que producen la transformación de las estructuras sociales para intervenir en ellos e imprimirle un sentido a la historia. El materialismo histórico está basado en el supuesto de que todo análisis de la realidad debe remitirse al *metabolismo* o intercambio entre los seres humanos y la naturaleza a fin de satisfacer las necesidades (Hobsbawm, 1998). La satisfacción de las necesidades está en la base de la evolución

histórica de la especie humana. Por una parte, ello supone producir instrumentos, desde las herramientas más primitivas hasta los actuales computadores, y acumular conocimientos, la ciencia y la tecnología, que permitan transformar la naturaleza de forma eficiente. Por otra, el proceso de transformación de la naturaleza lleva a los seres humanos a establecer vínculos entre sí; de ahí nacen entonces las relaciones sociales, instituciones como la propiedad privada, el derecho, el estado, etc., que adoptan distintas configuraciones en el tiempo.

Sin embargo, dentro del campo de disputa marxista existen distintas perspectivas sobre el materialismo histórico y, sobre todo, sobre la forma en que este se relaciona con la acción colectiva. Esas lecturas distintas y a veces en conflicto, se explican porque la obra de Marx no es homogénea, hay tratados de economía política, pero también filosofía y análisis histórico-políticos (Balibar, 2000). Además, sabemos que se trata de una obra escrita en medio de los afanes de distintas coyunturas políticas y de una obra incompleta, puesto que Marx se planteó en distintos momentos un plan de trabajo ambicioso que no pudo llevar a término (Rubel, 2003, pp. 39-40). Por lo tanto, existen interpretaciones que toman su obra como un todo completo y acabado, y otras que, al contrario, acentúan su carácter incompleto y, por consiguiente, abierto.

En los extremos de un *continuum* se pueden ubicar dos lecturas contrapuestas del materialismo histórico, ambas con fundamento

en la obra de Marx. De un lado, se encuentra una *perspectiva ortodoxa*, que hace énfasis en el desarrollo tecnológico y económico como factores de cambio social, relegando la acción política; es decir, que hace más énfasis en el cambio estructural que en la intervención de los sujetos en la historia. De otro, podemos ubicar una *perspectiva heterodoxa* que privilegia la acción y los aspectos subjetivos y, por lo tanto, admite cierta contingencia a la hora de explicar el cambio social e histórico. Entre una y otra perspectiva hay una gran cantidad de posiciones y matices.

Desde el punto de vista ortodoxo, la interpretación más elaborada es la de Cohen (1986), aunque no es la única. En su libro trató de reconstruir “tal como lo hubiera hecho Marx”, una teoría de la historia. Con eso seguía muy de cerca la orientación que en distintos momentos del siglo XX trató de construir el marxismo como ciencia. Eso implicaba tomar la obra de Marx como un todo acabado y coherente. Como otros autores de la línea ortodoxa, Cohen (1986, pp. 148-192) realiza una interpretación de Marx (1972, pp. 35-36), quien afirmó:

... en la producción social de su existencia los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un

edificio [*Urbau*] jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella (pp. 35-36).

Interpretando este pasaje, Cohen sostiene que el materialismo histórico, o la teoría de la historia de Marx, descansa sobre dos tesis: Primero, las fuerzas productivas tienden a desarrollarse a lo largo de la historia. Segundo, la naturaleza de las relaciones de producción de una sociedad se explica por el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas. Desde el punto de vista ortodoxo, eso significa que hay una relación de causalidad entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas, entendido sobre todo como el desarrollo de ciencia y tecnología aplicada al proceso productivo, induce cambios en

las relaciones de producción. En otras palabras, el nivel de desarrollo de estas fuerzas determina el carácter de las relaciones de producción. Dichas relaciones son como son, esclavistas, serviles o capitalistas, porque obedecen a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Ahora bien, parte nodal de esta teoría de la historia radica en la explicación del cambio social e histórico que ofrece. ¿Cómo se producen estas transformaciones? El enfoque ortodoxo de Cohen supone que cuando cambian las fuerzas productivas cambian las relaciones de producción y no al revés. Así, lo que explica el cambio en las relaciones de producción, en los distintos tipos de sociedad determinados por formas de propiedad y control sobre los medios de producción, es el desarrollo de las fuerzas productivas. En el *Prólogo* se puede leer que el desarrollo de las fuerzas productivas conduce a un momento en donde estas entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. Tal momento llega cuando las relaciones de producción han dejado de ser funcionales al desarrollo de las fuerzas productivas y, más bien, se han convertido en un obstáculo. En consecuencia, dice el *Prólogo*, se produce una revolución que cambia las relaciones de producción. En esta perspectiva la acción colectiva y la política son secundarias o subsidiarias frente a los cambios estructurales, los cuales sí resultan ser determinantes.

Por ejemplo, desde esta perspectiva el feudalismo no se acabó por la emergencia de la

clase burguesa y la lucha de clases con la nobleza, sino porque las relaciones de producción en que se fundamentaba, las relaciones de servidumbre, dejaron de ser funcionales al desarrollo de las fuerzas productivas. Las relaciones de producción basadas en el trabajo servil resultan ineficientes para el desarrollo de las fuerzas productivas, una vez que estas han alcanzado cierto nivel, por varias razones. La principal es que impide la acumulación de grandes masas de capital necesarias para la inversión en desarrollo científico y tecnológico. Por el contrario, cuando dichas relaciones están basadas en el trabajo asalariado son más eficientes a la hora de asegurar el desarrollo de las fuerzas productivas. Bajo el trabajo servil, los señores feudales deben procurar para sus siervos los bienes y servicios que garantizan su reproducción de forma directa, por ejemplo permitiendo que cultiven una parcela con productos para su sustento. Por esa razón no existe una dinámica económica de mercado que permita la circulación de las mercancías mediada por el dinero como equivalente de los intercambios. En cambio, bajo las relaciones de producción basadas en el trabajo asalariado, los capitalistas no se preocupan por la reproducción de la fuerza de trabajo de forma directa, sino que basta con garantizar a los trabajadores un mínimo de salario que les permita sobrevivir. Sin embargo, eso hace posible la existencia de un mercado propiamente dicho, que genera una dinámica que acepte la circulación de mercancías, la realización de ganancias y sobre todo, la acumulación de grandes capitales, parte de los cuales son invertidos en ciencia y tecnología para op-

timizar los procesos productivos, es decir, para el desarrollo de las fuerzas productivas.

En suma, desde el punto de vista ortodoxo el cambio social e histórico se produce principalmente por el desarrollo tecnológico. La acción política, si bien no desaparece puesto que en el *Prólogo* se menciona la necesidad de una revolución para cambiar las relaciones de producción, es relegada a un aspecto secundario:

La historia es el desarrollo de la capacidad humana, pero el curso de su desarrollo no está sujeto a la voluntad humana. Esto no introduce algo extrahumano en el centro de la historia: Solo matiza en qué sentido 'los hombres hacen su propia historia', y, para bien o para mal, ello será cierto hasta que alcancemos la 'reconstitución consciente de la sociedad humana que llegará con el comunismo' (Cohen, 1986, p. 164).

Por eso, la principal crítica que se le hace a esta perspectiva es que supone la inevitabilidad del cambio social e histórico y, por consiguiente, la inevitabilidad del comunismo. Supone que la acción colectiva y la política es algo secundario en la promoción del cambio histórico, como un corolario o un agregado del desarrollo de las fuerzas productivas. Primero son los cambios estructurales y luego sí la acción de los sujetos. Empero, existen lecturas contrarias, como la de Bensaïd (2006, p. 253), que sostienen que la revolución históricamente no se ha esperado al desarrollo de las fuerzas producti-

vas, sino que la revolución es, por definición, "intempestiva". Por ejemplo, la revolución bolchevique se produjo en una estructura social y económica que aún se podía catalogar como feudal, no como capitalista. En otras palabras, no esperó al desarrollo de las fuerzas productivas y a que estas entraran en contradicción con las relaciones de producción para intentar el tránsito hacia el socialismo.

En la otra orilla del *continuum* nos encontramos con una interpretación del materialismo histórico como la que realizan los historiadores marxistas británicos, entre ellos Eric Hobsbawm y Edward Palmer Thompson (Kaye, 1989). Esta perspectiva enfatiza la acción de los sujetos y la lucha de clases como productores del cambio social e histórico. En particular, estos autores no van a tomar el *Prólogo* como una síntesis de la obra de Marx y van a asumir que se trata de una obra inacabada y abierta. Su concepción del materialismo histórico va a echar mano de afirmaciones como las que aparecen en *El Manifiesto*, según las cuales, la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, y sobre todo, un principio que aparece en el primer párrafo de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en el que Marx (1985) dice:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido

legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (p. 135).

Esta proposición no olvida que existe una dimensión estructural, compuesta por legados del pasado y agregados de acciones que los seres humanos no pueden manipular a voluntad, pero no se concibe en términos de determinaciones o impedimentos absolutos, como es el caso de la interpretación ortodoxa, sino como constricciones a la acción. En esta perspectiva lo estructural constriñe o condiciona la acción, pero no la determina, como en la anterior. Esta dimensión es el legado de la lucha de clases, en la medida en que esta en el pasado es la que ha contribuido a formar de una manera determinada el mundo de lo social, las relaciones de producción, las instituciones, el Estado, entre otros: Es como una especie de acumulado.

Su punto de partida es una distinción entre el materialismo histórico y la economía política. El materialismo histórico, para Thompson (1981, pp. 249-278), era el proyecto amplio que Marx se propuso en el prólogo a los *Manuscritos de 1844* y que comprendía estudios sobre la moral, el derecho y la política, además de la economía política; hacía énfasis en *las relaciones de las diversas partes entre sí*. Implica, en esta lectura, un conocimiento unitario u holístico de la sociedad. Desde su punto de vista este fue un proyecto intelectual inconcluso, que se mantuvo vigente en escritos de juventud de Marx, como *La Ideología alemana*, *La Miseria de la filosofía* y *El Manifiesto*, pero que se fue

diluyendo una vez que el filósofo alemán se especializó en el análisis de la economía política.

Esta perspectiva se aparta sustancialmente del estructuralismo, pero no podría ubicarse plenamente en el campo intencionalista. Por el contrario, sería mejor ubicada en aquellas concepciones *dialógicas* entre la estructura y la agencia (Hay, 1995), como pueden ser ciertos tipos de constructivismo (Melucci, 1999), la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (Scribano, 2009) e incluso ciertas variantes de las teorías de los *nuevos movimientos sociales* como la de Touraine (1987, 1996). Pese a las grandes diferencias de todos estos enfoques, comparten una aproximación que supone un intercambio fluido entre actores y estructuras como producto del cual la realidad social adopta una determinada forma.

Al respecto, Lavin (2005), sostiene que Marx en textos como *El dieciocho brumario* plantea una teoría posliberal de la agencia, es decir, demuestra que las categorías liberales no son apropiadas para nuestra experiencia y sugiere repensar esas categorías para gestar una alternativa: “Mientras que el liberalismo se centra en la fuerza causal de la voluntad individual y el estructuralismo se concentra en la directiva de la fuerza abstracta, Marx indica que constantemente estas posibilidades se constituyen mutuamente” (p. 445). Según este autor, en el prefacio a la segunda edición de dicha obra, Marx rechazó dos interpretaciones del golpe de Luis Napoleón en 1852: La de Víctor Hugo, que hacía énfasis en la acción individual del héroe,

y la de Proudhon, que lo presentaba como legado de desarrollos pasados. Así, Marx rechazaba tanto la perspectiva voluntarista como la estructuralista y su narrativa estaría evitando caer en ambos extremos. Marx habría demostrado cómo las fuerzas estructurales (lucha de clases) proveen las posibilidades para la agencia (heroísmo) (Lavin, 2005, pp. 442-443). Si bien existen unas constricciones a la acción producto de la lucha de clases, no se encuentra determinada del todo, como ocurre con las interpretaciones ortodoxas del *Prólogo*, lo cual deja un espacio importante para la acción colectiva, la política y la contingencia.

En cualquier caso, es el dilema entre estructura y agencia, problematizado por el marxismo, el que posibilita la comprensión de las posibilidades y límites de la acción, incluso en las perspectivas dialógicas. Por otro lado, la perspectiva heterodoxa del marxismo enfatiza en la capacidad de agencia, es decir, en la capacidad que tienen los seres humanos para influir en las transformaciones sociales y el curso de la historia. En otras palabras, este enfoque vuelve a poner la acción colectiva y a la política en el primer plano en la explicación del cambio social e histórico. Esto nos plantea la necesidad de abordar el problema del sujeto.

El problema del sujeto

El problema del sujeto, del agente inmerso en la acción, nos remite directamente a la política. El marxismo no se desarrolló propiamente como una teoría de la política, o no en

el sentido que hoy entenderíamos eso, como un campo de conocimiento especializado en la acción política. Varios autores han tratado de aportar una explicación a esa situación: Algunos enfatizan en las condiciones en que se desarrolla la obra de Marx para decir que propiamente no desarrolló una teoría de la política o del Estado comparable a su teoría crítica de la economía, puesto que no pudo desarrollar los planes de trabajo que se trazó durante su vida (Anderson, 1979, p. 10). Para otros, Marx no desarrolló esta teoría, pero no porque sus proyectos quedasen inconclusos sino porque no podía concebir la política al margen de la totalidad de relaciones sociales en las que tiene lugar (Borón, 2006, pp. 185-186). Así pues, no existe una teoría política en Marx ni en el marxismo en el sentido de una concepción sistemática de la política como una esfera separada de lo económico, lo cultural y lo social. Para Marx esa separación es una distorsión ideológica.

No obstante, ¿cómo entiende la política el marxismo? Puede ser entendida como la articulación del conflicto social y especialmente del conflicto de clase. Por tanto, puesto que el conflicto de clase es transversal a todas las relaciones sociales, la política está presente en todas las relaciones sociales (Miliband, 1978). Así, en el marxismo la unidad principal de análisis no es el individuo sino las clases, las cuales se constituyen en los sujetos centrales de la acción colectiva y de la política (Poulantzas, 1969). Como también argüía Marx (2007):

...la sociedad no consiste en individuos sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en la que estos individuos se encuentran recíprocamente situados. Como si alguien quisiera decir: Desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y *citizens* (ciudadanos): Estos y aquellos son hombres. Más bien lo son fuera de la sociedad. Ser esclavo y ser *citizen* constituyen determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad (pp. 204-205).

Siguiendo la interpretación de Miliband (1978), las clases en lucha están bloqueadas en una situación de dominación de la que la única salida es la transformación total del modo de producción. Sin embargo, desde el punto de vista marxista, ni la dominación ni el conflicto son inherentes a la naturaleza humana, pero lo son a las sociedades de clases. El conflicto de clases se explica por el proceso de extracción y apropiación del trabajo humano. La dominación de clase no es un simple hecho, sino un proceso continuo en el que las clases prevalentes buscan mantener y extender su dominación. La lucha de clases cambia con el tiempo, pero su fundamento es la determinación de las clases dominantes de extraer la mayor cantidad de trabajo posible de las clases dominadas y de estas cambiar las condiciones de dominación y acabar con ella. En el capitalismo los propietarios capitalistas tienen la necesidad de extraer la mayor cantidad posible de plusvalía de la fuerza de trabajo: El conflicto se origina, en-

tonces, por los esfuerzos de la clase obrera por reducir esa cantidad o acabar el sistema.

La dominación de clase es económica, política y cultural al mismo tiempo. El conflicto de clase es amplio, no solo toma forma en acciones políticas. Tiene muchas formas de expresión y muchos niveles de intensidad: Puede ser localizado y enfocado sobre demandas inmediatas, específicas y económicas, formando parte de las relaciones *normales* entre empresarios obreros como parte familiar del modelo. Puede librarse en el campo cultural, en la comunicación, las ideas, los valores o en el campo propiamente político. Puede asumir formas pacíficas o violentas. En fin, en *El Manifiesto* se simplifican los conflictos de clase al antagonismo entre la burguesía y el proletariado y se hace inevitable la revolución. El que la atención se fije en el conflicto de clase, no quiere decir que el marxismo pase por alto la existencia de otros tipos como: étnico, religioso, nacional, pero sí quiere decir que esos conflictos son directa o indirectamente derivados de la lucha de clases.

Ahora bien, para precisar el problema del sujeto es necesario definir con claridad lo que constituye una clase y responder cuáles son los factores que explican que esta actúe como un todo. Este punto ha sido ampliamente cuestionado desde distintas perspectivas. Por ejemplo, representantes de la teoría de la acción racional y del individualismo metodológico como Elster (1992) insisten en que los grupos, entre los que puede ubicarse en cierto sentido a las clases sociales, no pueden constituirse en un supues-

to de partida para el análisis, sino que por el contrario es necesario explicar cómo se forman y, por consiguiente, analizar los determinantes de la acción partiendo de los individuos. De la misma manera, no se puede dar por sentado que, por el hecho de tener intereses comunes, los grupos van a actuar en común. Para Olson (1992) ese actuar en común depende tanto del cálculo de costo y beneficio que realizan los individuos como de los incentivos selectivos que el propio grupo pueda asignar para modificarlo y hacer posible la acción colectiva.

No obstante, no es posible desconocer que, hasta cierto punto, en Marx la definición de lo que constituye una clase es contingente. Esto supone que como sujeto político la clase, particularmente la clase obrera, depende de un proceso de construcción, es decir, no es un supuesto de partida ni está dada de antemano. Se requieren unas condiciones históricas determinadas para que surja la clase obrera, pero también existen unas condiciones subjetivas, un importante grado de agencia, para que ello sea posible. Esto puede apreciarse como un movimiento que va de lo objetivo a lo subjetivo, de la subjetividad al sujeto o, en el ya olvidado lenguaje hegeliano asumido por ciertas vertientes del marxismo, de la *clase en sí* a la *clase para sí*:

En un primer momento, se produce un proceso objetivo producto de la situación estructural de los individuos que conforman la clase, de su particular posición en la estructura

social. En este sentido, la esfera tiene una vivencia particular, una cultura y unos intereses comunes que son objetivos, que son producto de su lugar en la estructura de las relaciones de producción. Es lo que se denomina *clase en sí*. Por ejemplo, a partir de su experiencia en la fábrica, del hecho de compartir experiencias de vida comunes, los obreros desarrollan una *subjetividad* o una cierta *cultura*, un conjunto de valores y prácticas que los diferencian de otras poblaciones. Es gracias al lugar que ocupan materialmente en la cartografía de las relaciones sociales que es posible desarrollar esa subjetividad.

En *El dieciocho brumario*, Marx formula un contra-ejemplo valiéndose del caso de los campesinos franceses de mediados del siglo XIX. Marx (1985) afirma que dadas las circunstancias de la Francia de aquella época, no era posible que se formara una clase campesina, puesto que las condiciones materiales hacían de los campesinos una *masa* de elementos que se encontraban aislados entre sí, sin posibilidad de construir una subjetividad, una cultura o unos intereses comunes:

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. Este aislamiento es fomentado por los malos medios de comunicación de Francia y por

la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia, no admite, por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos, a sí misma, produce directamente la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por la cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos alguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase (pp. 216-217).

Sin embargo, esta subjetividad o cultura compartida es necesaria pero no suficiente para hacer que los obreros actúen colectivamente en función de sus intereses comunes. Por consiguiente, se requiere también un proceso subjetivo. La *clase en sí*, esa masa que tiene en común una subjetividad, un conjunto de prácticas y valores y, desde la perspectiva marxista, unos intereses objetivos, solo se transforma en una clase en la lucha, porque es en la lucha donde la clase toma conciencia de sus verdaderos intereses, esto es, del funcionamiento del sistema

capitalista, de la explotación y de su antagonismo con la clase burguesa. Así, lo que define a la clase es en última instancia un elemento político: La lucha convierte a un grupo de obreros en una clase proletaria con conciencia de sus intereses, convierte a la clase en sí en clase para sí, o permite transitar de la subjetividad a un sujeto político. Analizando la situación del proletariado inglés declaraba Marx (1999):

...las condiciones económicas habían transformado primero la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa en una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase frente del capital, pero no lo es aún para ella misma. En la lucha, algunas de cuyas fases hemos señalado, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Y la lucha de clase a clase es una lucha política (p. 187).

Esto implica que en el tránsito de la clase en sí a la clase para sí, de la subjetividad al sujeto, media un elemento muy importante: La *conciencia de clase*. La clase obrera no es verdaderamente una clase sino hasta que tiene conciencia de clase, puesto que así adquiere la capacidad de organizarse políticamente. Empero, ¿qué es la conciencia de clase?

En el marxismo, el término *conciencia* no designa un proceso intelectual o psíquico, como en otras perspectivas. Se trata, más bien,

de un proceso en el que a partir de la historia, la experiencia, las prácticas, los valores, las formas de vida y los deseos de un grupo social, para el caso los proletarios, estos son capaces de desarrollar una interpretación de su situación, de problemas como la explotación y de intereses que en tanto grupo tienen en esa situación. Todo esto se traduce en que los proletarios toman conciencia de que, en el marco del modo de producción capitalista, sus intereses son antagónicos con aquellos de la clase burguesa. En fin, el problema de la conciencia de clase es el problema que tienen los miembros de una clase para reconocer sus *verdaderos* intereses o sus intereses *objetivos* y actuar para alcanzarlos. La conciencia de la clase proletaria se entiende como el acceso a la comprensión de que la emancipación del proletariado y la liberación de la sociedad exigen el derrocamiento del capitalismo y ello puede implicar la voluntad de derrocarlo. Es decir, también es una conciencia revolucionaria. La conciencia de clase es entonces un proceso, no un estado, es decir, puede ser reversible (Miliband, 1978). Es este elemento subjetivo, la conciencia de clase, lo que permite el tránsito entre clase en sí y clase para sí y, por consiguiente, el elemento clave que se debe potenciar para producir la acción colectiva.

Concebido como clase, la perspectiva marxista del sujeto político ha recibido dos tipos de críticas. Por una parte, y como anteriormente se afirmó, ha sido cuestionada porque la acción colectiva no se produce necesariamente

en función del eje de las clases sociales. En las sociedades postindustriales existen diversos problemas de opresión y dominación que no pueden reducirse a la cuestión de la explotación y la apropiación del trabajo, cuyo ejemplo arquetípico es la dominación patriarcal. Offe (1988) llegó a afirmar que los *nuevos movimientos sociales* tenían una composición de clase, fundamentalmente distintos sectores de la clase media europea producto del ascenso del Estado de bienestar en la segunda mitad del siglo XX, pero no tenían reivindicaciones de clase. Esto generó un deslizamiento desde el problema de la conciencia de clase hacia el problema de la construcción de la *identidad colectiva* (Pizzorno, 1989). Si bien esta perspectiva tiene la virtud de desbordar el marco de la clase social, en la medida en que cualquier asociación es susceptible de tener una identidad colectiva, no va más allá de la dialéctica entre los elementos objetivos y subjetivos que para el marxismo formaban el sujeto político y producían la acción colectiva y, en este sentido, no consiguen trascender el dilema planteado por el marxismo. Por ejemplo, Melucci (1999) concibe la identidad colectiva como un proceso interactivo muy similar al proceso de construcción de la clase como sujeto político en el que los participantes en el movimiento social realizan interpretaciones de su entorno e inciden en la construcción de su realidad (proceso subjetivo) que es posibilitado porque existen redes de relaciones sociales susceptibles de soportar dichas interacciones (condiciones objetivas). En fin, desde su perspectiva:

La identidad colectiva es, por lo tanto, un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción; las definiciones que formulan son, por un lado, el resultado de las interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por el otro, el fruto del reconocimiento emocional (p. 66).

Por otra parte, concebir a la clase obrera como el sujeto privilegiado de la emancipación conlleva necesariamente una desigualdad entre las distintas luchas, lo que con frecuencia llevó a la subordinación de unas de ellas a la causa del proletariado (Laclau & Mouffe, 1987). Sin embargo, conciliar la unidad de las distintas luchas, necesarias para producir la acción colectiva, y al mismo tiempo conservar su diversidad e impedir que una de esas subordine a las demás, ha resultado muy complicado (Cruz, 2013). Como resultado la concepción y construcción del sujeto político enfrenta la disyuntiva, por una parte, la subsunción de todas las luchas en una identidad hegemónica que hasta cierto punto desconoce su irreductible singularidad (Laclau, 2005) o, por otra, la intención de mantener la multiplicidad de las distintas luchas sin llegar a construir un principio de articulación que haga posible actuar en común (Negri & Hardt, 2006).

Así pues, la unidad, que se construía alrededor de la clase al costo de reducir y subordinar la diversidad, se ha abandonado sin que emerja

una alternativa clara para articular equitativamente unidad en la diversidad. Ahora bien, la teoría marxista no se conformó con identificar el factor clave que produce la acción colectiva, la conciencia de clase (que bien podría concebirse como un tipo particular de identidad colectiva), sino que también se dirigió a concebir las mejores formas para desarrollarlo. Al respecto, tampoco existió ni existe un consenso, pero es posible sostener que el dilema se desenvuelve alrededor de dos posiciones, que a su vez articulan el problema de la organización: La posición leninista y la posición luxemburguiana.

Vanguardismo/espontaneísmo

Este dilema ha sido prácticamente olvidado en los enfoques sobre la acción colectiva (Godás, 2007; Neveàu, 2000). La perspectiva que más ha enfatizado en la dimensión organizativa, la teoría de la movilización de recursos (McAdam, McCarthy & Zald, 1999; Kriesi, 1999) se ha concentrado en el impacto de los contextos sobre las estructuras de movilización, la forma como las organizaciones articulan el descontento social con los recursos necesarios para producir la acción colectiva y las posibles soluciones al problema del *gorrón* planteado por Olson, descuidando las relaciones de poder en el interior de las organizaciones que se expresan con frecuencia en el grado de verticalidad y centralización, y que influyen en la forma como se produce la acción colectiva.

En la tradición marxista, por el contrario,

este dilema cobró centralidad en el debate entre V.I. Lenin y Rosa Luxemburgo, entre 1902 y 1904, que se caracterizó por lecturas distintas de la situación del movimiento obrero en Rusia. La posición de Lenin puede leerse en el libro clásico titulado *¿Qué hacer?*, mientras la de Luxemburgo se encuentra sintetizada en un texto corto de 1904 titulado *Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa*. Ambos autores inician con un análisis de la Rusia zarista, que conciben como un régimen autocrático. Sin embargo, sus conclusiones sobre la forma como el movimiento obrero debería enfrentarlo son disímiles. Los dos creen que es necesaria una organización nacional para la socialdemocracia, pero se distinguen en el grado de centralización.

Lenin cree que dadas las características del régimen autocrático, su carácter represivo principalmente, es necesaria una organización centralizada y clandestina. En contraste, Luxemburgo (1904) piensa que esto no es posible porque no existen condiciones, como la libertad de opinión y de prensa que permitan una comunicación fluida entre las bases y la dirección del partido, y por tanto, lo que se haría de ese modo es empoderar una élite que termina por suplantar a la clase obrera y sus intereses:

La historia del movimiento ruso nos señala el dudoso valor de semejante centralismo. Un centro todopoderoso investido, como quiere Lenin, con el derecho ilimitado de controlar e intervenir, sería absurdo si se

limitara su autoridad a problemas técnicos como el de la administración de las finanzas, la distribución de tareas entre los propagandistas y agitadores, el transporte y difusión de la literatura. El objetivo político de un organismo con poderes tan enormes se entiende solo si esos poderes se aplican a la elaboración de un plan uniforme para la acción, si el centro revolucionario toma la iniciativa de una gran actividad revolucionaria (p. 125).

Luxemburgo arguye que la orientación de la *actividad revolucionaria* no es deseable, puesto que termina por ahogar las potencialidades y la capacidad de inventiva que las bases demuestran en sus acciones espontáneas. En contraste, Lenin defiende tal orientación, afirmando que la lucha revolucionaria es de largo plazo y requiere de un cuerpo especializado en la planeación, la táctica y la estrategia. No obstante, ambos autores consideran que esa organización debe ser una *vanguardia revolucionaria*. Es decir, debe articular a la clase obrera, pero también a otros sectores descontentos.

Ahora bien, las diferencias más notables se producen precisamente en torno a los conceptos de conciencia de clase que, como hemos visto, están en la raíz de la explicación de la acción colectiva en esta tradición de pensamiento. Lenin considera que los obreros por sí solos no pueden desarrollar la conciencia de clase, a lo sumo están en capacidad de producir demandas *tradeunionistas* limitadas a mejorar los salarios y las condiciones de trabajo, pues para

él esa conciencia equivale al *socialismo científico*, esto es, a la teoría marxista, que solo ha podido desarrollarse por los esfuerzos de capas de intelectuales progresistas de la clase burguesa como Marx y Engels:

La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente por sus propias fuerzas, solo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo científico ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales (Lenin, 1971, p. 39).

En su perspectiva, el reducido alcance del ciclo de huelgas que tuvo lugar en Rusia en los últimos años del siglo XIX comprueba ese postulado. En consecuencia, se necesitan revolucionarios profesionales que eduquen a la masa de trabajadores en el socialismo científico y los hagan conscientes de sus intereses objetivos y de su antagonismo con la clase burguesa y su Estado, se necesita una vanguardia intelectual en el partido:

La lucha política de la socialdemocracia es mucho más amplia y más compleja que la lucha económica de los obreros contra los patronos y

su gobierno. Del mismo modo (y como consecuencia de ello), la organización de un partido socialdemócrata revolucionario debe ser inevitablemente de un género distinto que la organización de los obreros para la lucha económica. La organización de los obreros debe ser, en primer lugar, sindical; en segundo lugar, debe ser lo más extensa posible; en tercer lugar, debe ser lo menos clandestina posible (aquí y en lo que sigue me refiero, claro está, solo a la Rusia autocrática). Por el contrario, la organización de los revolucionarios debe englobar ante todo y sobre todo a gentes cuya profesión sea la actividad revolucionaria (por eso, yo hablo de una organización de los revolucionarios, teniendo en cuenta a los revolucionarios socialdemócratas). Ante esta característica general de los miembros de una organización debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales, por no hablar ya de la separación entre las diversas profesiones de unos y otros. Esta organización, necesariamente, no debe ser muy extensa, y es preciso que sea lo más clandestina posible (Lenin, 1971, p. 145).

En claro contraste, Luxemburgo considera que la experiencia de Rusia, las huelgas de fin de siglo XIX, demostraron que la conciencia de clase se produce en las luchas y no simplemente al tener contacto con la doctrina del socialismo científico. En contra del diagnóstico de Lenin afirma que las luchas han mostrado una capacidad de crecimiento y acumulación, y por eso cree que no es necesario el partido centralizado:

El cambio más importante y fructífero producto de su táctica política durante los diez últimos años no ha sido el surgimiento de grandes dirigentes ni menos aún de grandes organismos organizativos. Estos siempre aparecieron como consecuencia espontánea de la fermentación del movimiento (Luxemburgo, 1904, p. 125).

En el fondo, se trata de un concepto de conciencia de clase que se aparta de reducirla al conocimiento de la teoría del *socialismo científico* para ubicarla en las prácticas mismas de los obreros. La actividad socialdemócrata:

Surge históricamente de la lucha de clases elemental. Se difunde y desarrolla bajo la siguiente contradicción dialéctica: El ejército proletario es reclutado y adquiere conciencia de sus objetivos en el curso de la lucha. La actividad de la organización partidaria y la conciencia creciente de los obreros sobre los objetivos de la lucha y sobre la lucha misma no son elementos diferentes, separados mecánica y cronológicamente. Son distintos aspectos del mismo proceso. Salvo los principios generales de la lucha, para la socialdemocracia no existe un conjunto detallado de tácticas que un Comité Central enseña al partido de la misma manera que las tropas reciben su instrucción en el campo de entrenamiento. Además, la influencia de la socialdemocracia fluctúa constantemente con los flujos y reflujos de la lucha en cuyo transcurso se crea y desarrolla el partido.

Por ello el centralismo socialdemócrata no puede basarse en la subordinación mecánica y la obediencia ciega de los militantes a la dirección. Por ello el movimiento socialdemócrata no puede permitir que se levante un muro hermético entre el núcleo consciente del proletariado que ya está en el partido y su entorno popular; los sectores sin partido del proletariado (Luxemburgo, 1904, p. 123).

Además, para ella la perspectiva de Lenin está sustentada en un enfoque industrialista que confunde la disciplina necesaria para la revolución con aquella disciplina marcial que predomina en la industria y el ejército, basada en la jerarquía. Por esa razón, la propuesta de Lenin plantea la posibilidad de que se encumbre una élite en el partido que, al tener la capacidad para definir el rumbo del movimiento obrero, termine por ahogar la energía, la potencia y la imaginación transformadora que reside en las bases del movimiento.

En resumen, para Lenin la conciencia de clase solo se adquiere en la medida en que se conozca el socialismo científico. Dado que los obreros por sí mismos no pueden llegar al nivel de entendimiento del capitalismo y sus mecanismos de explotación, lo más probable es que adquieran una conciencia *tradeunionista* o *sindicalista* en la que su proyecto de transformación se limita a demandas puntuales sobre el salario y las condiciones de trabajo, dejando intacto el sustento político del capitalismo, es decir, la dominación de clase mediante el Esta-

do y, en el caso de la Rusia de su tiempo, el régimen autocrático zarista. En consecuencia, para desarrollar la conciencia de clase de los proletarios se requiere que estos accedan al entendimiento provisto por el socialismo científico. Por eso, el partido deberá ser una organización de revolucionarios profesionales, dedicados en forma exclusiva a las labores necesarias para la revolución, que instruya a los obreros en la doctrina del socialismo científico y fomente en ellos la conciencia de clase. Dicho partido, dadas las condiciones particulares de Rusia, entonces dominada por un régimen autoritario y altamente represivo, debía ser además clandestino y centralizado, lo que implica un funcionamiento que privilegia la orientación jerárquica de arriba hacia abajo.

En cambio, Rosa Luxemburgo concibe la conciencia de clase como la certeza del antagonismo de intereses entre los proletarios y sus dominadores, la clase burguesa. Por lo tanto, esta conciencia no se *introduce* de forma externa ni coincide con la doctrina del socialismo científico. Por el contrario, los proletarios empiezan a ser conscientes de que sus intereses son antagónicos en relación con los intereses de quienes los explotan y dominan en la lucha misma, es decir, a partir de su propia experiencia. En consecuencia, la propuesta de un partido centralizado, clandestino y jerarquizado, le parece peligrosa porque corre el riesgo de sustituir los intereses de los proletarios por los intereses de la cúpula o vanguardia de ese partido, además de sofocar la capacidad de crea-

ción de discursos y formas de lucha que tienen las bases del movimiento.

Sin embargo, pese a sus enormes diferencias ambas propuestas intentan responder a la pregunta sobre cómo movilizar el proletariado. Ambas respuestas articulan el problema de la organización con el problema de la conciencia de clase, esto es, el elemento que permite el tránsito entre la condición objetiva de la *clase en sí* y la constitución de un sujeto político o *clase para sí*. En suma, de las dos perspectivas se infiere que el problema de la conciencia de clase no está desligado del problema de la organización ni de la acción política. Al mismo tiempo, la forma con que se responda a este problema dependerá del contexto concreto en que tenga lugar dicha acción.

Corolario

Este trabajo reconstruyó tres de los dilemas que caracterizaron la aproximación de la teoría marxista al problema de la acción colectiva, los cuales funcionan como un marco en el que ha sido posible formular preguntas e hipótesis desde otras perspectivas.

El marxismo, concebido como teoría de la historia o *materialismo histórico* formula con claridad la tensión entre agencia y estructura; aunque en su versión ortodoxa esta perspectiva se ubica claramente en el estructuralismo, en la medida en que explica el cambio social en función del desarrollo de las fuerzas productivas y de la reconfiguración de las relaciones de pro-

ducción más que en virtud de la acción colectiva de los sujetos. Sin embargo, perspectivas heterodoxas como la de los historiadores marxistas británicos confieren mayor importancia a la agencia subjetiva, de forma que pueden situarse como un nivel dialógico entre agencia y estructura, en la que esta aparece como restricción para la acción más que como un determinante y es la acción, particularmente la lucha de clases, lo que con el correr del tiempo configura las estructuras.

El problema del sujeto, entendido como el agente inmerso en la acción, también recibió atención en la tradición marxista. En esta perspectiva, la acción colectiva requiere resolver el problema de la heterogeneidad de todos los elementos de la clase social a fin de producir acción. Esto, a su turno, supone tanto un proceso objetivo, resultado de la posición de los actores en la estructura social, en el que se configura una subjetividad común, como un proceso subjetivo, en el que los actores toman conciencia de dicha parcialidad o cultura común, es decir, construyen una conciencia de clase. Si bien hoy sabemos que la acción colectiva no se desenvuelve en forma exclusiva por el eje de las clases sociales, sino que involucra otras identidades, el esquema básico de construcción del sujeto propuesto por el marxismo, marcado por la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, sigue interpelando las explicaciones de la acción colectiva.

Finalmente, el enfoque marxista se interro-

gó sobre las formas en que el elemento central que explica la acción colectiva, la conciencia de clase, podría ser potenciado. Por eso, la reflexión sobre este elemento se articuló al problema de la organización. Como se ha visto, en la perspectiva de Lenin la conciencia de clase, identificada con el *socialismo científico*, debía introducirse de manera externa al movimiento proletario, ya que a su juicio los obreros por sí mismos eran incapaces de desarrollar la conciencia de clase y, por tanto, de hacer la revolución. Luxemburgo, en cambio, apuesta por un concepto que no se puede identificar con una doctrina política y se produce en la práctica misma. Ambas perspectivas conducen a formas organizativas disímiles y a dos explicaciones de la acción colectiva. Mientras en la perspectiva leninista se requiere de una vanguardia que guíe estratégicamente al proletariado y por consiguiente una organización centralizada y vertical, desde el punto de vista de Luxemburgo son los actores del proletariado los que orientan espontáneamente su energía y sus capacidades hacia la acción colectiva, lo que debería traducirse en algún tipo de organización horizontal que permita la expresión de tales capacidades.

En suma, si bien, como se ha visto, el marxismo ha dejado de ser un paradigma para explicar completamente la acción colectiva, muchos de los problemas y preguntas que planteó, especialmente la tensión entre estructura y agencia, el problema del sujeto y el dilema entre vanguardismo y espontaneísmo, aún reclaman

respuestas. Por consiguiente, su estudio puede ser una vía para la formulación de hipótesis o, cuando menos, para la comprensión de las limitaciones del conocimiento en este campo.

Referencias

- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bensaïd, D. (2006). Una mirada a la historia y la lucha de clases. En A. Boron, J. Amadeo & S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 247-261). Buenos Aires: Clacso.
- Borón, A. (2006). Teoría política marxista o teoría marxista de la política. En A. Boron, J. Amadeo & S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 175-190). Buenos Aires: Clacso.
- Cohen, G. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI-Editorial Pablo Iglesias.
- Cruz, E. (2013). El mito de la multitud. *Hallazgos*, 20, 193-216.
- Elster, J. (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- Godás, X. (2007). *Política del disenso. Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona: Icaria.
- Hay, C. (1995). Estructura y actuación. En D. Mars & G. Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política* (pp. 197-212). Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica.
- Kaye, H. (1989). *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Kriesi, H. (1999). La estructura organizacional de los nuevos movimientos sociales en su contexto político. En D. McAdam, J. McCarthy & M. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 221-261). Madrid: Itsmo.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. S.L. Fondo de Cultura Económica se España.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lavin, C. (2005). Postliberal Agency in Marx's *Brumaire*. *Rethinking Marxism*, 17(3), 439-454.
- Le Bon, G. (1952). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- Lenin, V. (1971). *¿Qué hacer?* Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Luxemburgo, R. (1904). *Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa*. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/luxem/04Problemasorganizativosdela-socialdemocracia_0.pdf
- Marx, K. (1985). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En *Trabajo asalariado y capital* (pp. 135-239). Bogotá: Planeta-De Agostini.

- Marx, K. (1972). Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política. En *Introducción general a la crítica de la economía política*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, borrador 1857-1858*. Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1999). *Miseria de la filosofía*. Villatuerta: Folio.
- McAdam, D., McCarthy, J. & Zald, M. (1999). Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: Hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales. En D. McAdam, J. McCarthy & M. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 21-46). Madrid: Itsmo.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Miliband, R. (1978). *Marxismo y política*. Madrid: Siglo XXI.
- Múnera, L. (1999). Actores y clases sociales. En: *Marx Vive. Siglo y medio del manifiesto comunista ¿superación, vigencia o reactualización?* (pp. 259-266). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Negri, A. & Hardt, M. (2006). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Néveau, E. (2000). *Sociología de los movimientos sociales*. Quito: Abya Yala.
- Offe, C. (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Olson, M. (1992). La lógica de la acción colectiva. En A. Batlle (ed.), *Diez textos básicos de ciencia política* (pp. 203-220). Barcelona: Ariel.
- Pizzorno, A. (1989). Algún otro tipo de alteridad: Una crítica a las teorías de la elección racional. *Sistema*, 88, 27-42.
- Poulantzas, N. (1969). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- Rubel, M. (2003). *Marx sin mito*. Barcelona: Octaedro.
- Scribano, A. (2009). *Estudios sobre teoría social contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas, Melucci*. Buenos Aires: Ciccus.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Thompson, E. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, C. & Wood L. (2010). *Los movimientos sociales 1778-2008. De sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- Touraine, A. (1987). *El retorno del actor*. Buenos Aires: Eudeba.
- Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?* México: FCE.