

Globethics Repository



¿Qué es lo que puede un movimiento social? [What can a social movement?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tejeda Gómez, Cristian Andrés
Publisher	Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-20 09:55:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213792

¿QUÉ ES LO QUE PUEDE UN MOVIMIENTO SOCIAL? UNA EVALUACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA SPINOZISTA

Cristian Andrés Tejeda Gómez

Universidad de Barcelona

Resumen:

Desde una perspectiva spinozista deseamos responder a las preguntas: ¿qué es lo que puede un movimiento social? y ¿cómo se puede medir su fuerza e impacto en su tarea de modificar los contextos políticos y sociales? Intentamos mostrar en qué medida, mediante la filosofía de Spinoza, se pueden elaborar criterios que permitan evaluar la potencia de un cuerpo social como los movimientos sociales.

Palabras claves:

Movimiento social, cuerpos, afección, immanencia, naturaleza.

Abstract:

From a perspective based on Spinoza, we attempt to answer the following questions: What is a social movement able to? How can its strength and impact in the task of modifying the political and social context be measured? We intend to show the extent of spinoza's philosophy for developing criteria that enables to assess the power of a social bodies such as social movements.

Key words:

Social movements, Bodies, Affection, Immanence, Nature.

Recibido: 21/03/2014

Aceptado: 24/05/2014

INTRODUCCIÓN

“Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit nisi a mente determinetur”¹

Spinoza, *Ética*.

Este texto busca responder a dos preguntas desde una perspectiva spinozista: ¿qué es lo que puede un movimiento social? y ¿cómo se puede medir su fuerza e impacto en la tarea de modificar los contextos políticos y sociales? Hablar desde una perspectiva spinozista supone asumir compromisos relativos al orden de la exposición. Lo político y lo afectivo en Spinoza no podrá ser comprendido si no se exhibe, primeramente, su relación con lo ontológico y lo epistemológico. Desde la especificidad de los conceptos, será clave exponer la noción de *cuerpo* en Spinoza.

Spinoza adhiere a una *filosofía de la naturaleza* y su perspectiva aborrece cualquier explicación sobrenatural y jerarquía que apele a elementos trascendentes para dar fundamento de las cosas. Spinoza nos remite a un *principio de inmanencia*, que hermanado con la filosofía de la naturaleza, postula que todos los valores y la autoridad política emanan de este mundo como el único existente. Spinoza en sus escritos habla permanentemente de Dios, pero éste debe ser entendido como un sinónimo de Naturaleza.

Por lo mismo, nuestro recorrido será el siguiente: 1. Exponer los elementos clave de la ontología y la epistemología de Spinoza. 2. Explicar la teoría de la composición de los cuerpos. 3. Explicar cómo esta teoría permite analizar los movimientos sociales. 4. Proponemos criterios de análisis inmanentes que permitan juzgar lo que puede un cuerpo social como los movimientos sociales. 5. Confrontamos nuestro análisis con los aportes de las ciencias sociales: su definición de movimientos sociales y sus principales hitos dentro de la historia. 6. Finalmente, respondemos la pregunta qué es lo que puede un movimiento social utilizando la doctrina spinozista como herramienta de escrutinio.

1 “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”. Spinoza, *Ética*, III, prop. 2, Escolio.

UNA UNIDAD PROBLEMATIZANTE

El punto de partida necesario para cualquier análisis del pensamiento político de Spinoza es la ontología. No se trata de una preeminencia temática; más bien, sucede que la constitución de cualquier cuerpo parte del conocimiento de su composición. Y en el orden de exposición, es necesario partir por las primeras causas de todo lo producido. En el escolio de la proposición XXIX de la *Ética* señala el autor: “Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por Naturaleza naturante, y qué por Naturaleza naturada. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita [...] Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (Spinoza, 2011: I, prop. XXIX, escolio).

Spinoza, con ello, hace una distinción de vital importancia. Al interior de su doctrina existe una sola substancia que es causa de sí y se identifica con Dios. Pero debe distinguirse a Dios como potencia infinita de producción o *Naturaleza naturante*; y las cosas del mundo, los modos (nosotros, los cuerpos), que son efectos de esa producción o *Naturaleza naturada*. Ambas son como las caras de una misma moneda que agrupa la Naturaleza en su conjunto y expresa toda lo que existe en el orden real, es decir, la substancia y sus modos. En Spinoza nos encontramos con una *filosofía de la naturaleza*, que tiene profundas consecuencias. Una de las características del *naturalismo* es la negación de cualquier explicación sobrenatural, es decir, cualquier fundamento trascendente queda descartado como motivo explicativo de las cosas: solo este mundo existe.

Por lo mismo, la filosofía spinozista tiene una inspiración *antiteológica*. Puede parecer extraño que el pensamiento de Spinoza, el cual apela permanentemente a la idea de Dios, recuse la teología. Pero desde su naturalismo nos encontramos con una negación de lo sobrenatural y, en ese sentido, Dios y la Naturaleza se comportan como sinónimos. Además, desde ese rechazo de lo sobrenatural, se desprende un potente elemento de análisis político y práctico: el principio de inmanencia. Un estudioso de Spinoza define la inmanencia como: “this principle views this-wordly existence as the only actual being, and the unique source of ethical value and political authority” (Yovel, 1989: Preface, xi). Spinoza señala en la proposición XVIII de la *Ética* que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (Spinoza, 2011: I, XVIII).

La inmanencia spinozista rechaza cualquier tipo de explicación que apele a principio trascendente (exterior) como fundamento de mundo; todo se produce al

interior de la Naturaleza que se identifica con Dios y la substancia única. Así, se redefinen gran parte de problemas que bajo el primado del dualismo tienden a jerarquizarse. En Spinoza, no hay un Dios creador como causa exterior de las cosas y las criaturas como efecto esencialmente inferior; no hay un alma o razón superior en vistas de su capacidad cognitiva y un cuerpo reprochable por sus afectos perturbadores; la distinción entre sociedad y naturaleza no tiene sentido, siendo ésta la totalidad de lo producido. En Spinoza la unidad de la substancia genera una suerte de *horizontalidad* ontológica donde ningún elemento tiene mayor dignidad con respecto a otro: todo es producido por Dios (o la Naturaleza) y es parte de él. Esta redistribución de lo ontológico y lo epistemológico será de suma importancia para pensar desde una nueva perspectiva lo político. Desde la inmanencia, por ejemplo, pensar el poder como devenido de una instancia divina, se imputa como explicación transcendente. Cualquier principio que no explique cómo se componen los cuerpos en su singularidad, fracasa en su propósito.

Sin duda, esta explicación sobre la importancia de Dios al interior de la doctrina del filósofo holandés es escasa. Sin embargo, suficiente para el objetivo de este escrito que apunta a reconstruir la teoría de la composición de los cuerpos. Nos interesa recalcar que pensar desde la perspectiva spinozista siempre revela un carácter problemático: todo problema ontológico es tan epistemológico como político, social o afectivo. Es la unidad misma de la Naturaleza la que obliga a este examen diverso, pues la realidad se presenta con un carácter complejo. Los cuerpos son producidos al interior de este Dios dinámico, pero explicar la singularidad de la composición de los cuerpos sociales es la tarea que nos compete.

TEORÍA DE LOS CUERPOS: SOMOS MODOS O AFECCIONES DE DIOS

Dios no tiene voluntad, Dios no tiene entendimiento. Voluntad y conocimiento son características que pertenecen a los modos que somos nosotros. En este sentido, a pesar de que todo es “en” una sola substancia, hay diferenciación interna de sus cualidades. Anteriormente, nos preocupamos por revelar algunas propiedades de la *Naturaleza Naturante*. Pero nuestro análisis se centra principalmente en el carácter de la *Naturaleza Naturada*. Los modos que la componen tienen tanta dignidad ontológica como Dios, solo que deben explicarse en un plano completamente distinto. Comparten la expresión de la esencia, pero se diferencia en cuanto su causa se explica por Él.

Los modos son *lo generado o producido* al interior de esa substancia única; sin embargo, la naturaleza de las afecciones de esos “cuerpos” debe ser explicada por los “otros cuerpos” con que se relacionan. Según Gilles Deleuze, podemos encontrar tres dimensiones de la constitución del individuo en Spinoza: 1) El individuo está constituido de un gran número de partes, es decir, de cuerpos simples. 2) Es preciso

que ese gran número de partes le pertenezcan bajo una cierta relación. 3) El modo mismo es una parte de la esencia, es un grado de la potencia divina. Somos partes de partes y en ese encuentro entre partes se pueden constituir individuos más complejos: la Naturaleza completa es un solo individuo (2008: 327-363).

A nivel epistemológico encontramos un paralelo con los niveles ontológicos expuestos y existe, como es de esperarse, una relación profunda con lo político. Conocemos porque *padecemos*. Padecer es suceder un encuentro exterior de un cuerpo con otro cuerpo que deja en nosotros una huella o signo (sentimos una fuerza exterior que nos remueve). Si en el orden de los encuentros somos capaces de discernir cuáles *encuentros* son beneficiosos para nosotros y cuáles no, conocemos.

La dificultad de este pensamiento puede quedar alumbrada por un ejemplo. Un hombre de la época cavernaria busca algo que cese un malestar estomacal. Se dirige hacia una planta cualquiera y la coge. La consume y el dolor disminuye. Podría ocurrir el caso contrario, la consume y en el peor de los casos muere. En ninguno de los dos casos hay conocimiento, en el segundo por razones obvias. Los encuentros con las cosas son azarosos y no necesariamente hay conocimiento por tener un buen encuentro. Cuando nos entregamos simplemente al azar de los encuentros nos encontramos con un *conocimiento inadecuado*. Solo conocemos partes de la cosas (primer nivel ontológico).

Pero un *conocimiento adecuado* es de dos tipos. Si un segundo malestar estomacal, hiciera al hombre volver por la misma planta, luego fuera capaz de sugerirla como medicina a otros integrantes del clan e incluso lograra clasificar tipos de plantas que tengan el mismo efecto, diremos que conoce. Existen dos tipos de *conocimiento adecuado*: 1) cuando aprendemos a *conocer* y *tener* una *relación* beneficiosa: el hombre cavernario conoce que tal tipo de planta y no otra, siempre genera bienestar. Desde el punto de vista epistemológico conocemos una *relación* (segundo nivel ontológico) y formamos lo que Spinoza llama una *noción común* (que no es un Universal del conocimiento). Se gana en *potencia* y hemos formado un *cuerpo superior* del encuentro de dos de ellos. 2) Cuando aparte de las relaciones, conocemos la esencia que es potencia: cuando tenemos la intuición de un conocimiento superior, de que somos parte de un “cuerpo superior” y único que nos produce, *conocemos adecuadamente* al nivel de la esencia (tercer nivel ontológico) (Deleuze, 2008: 421-440). Con esto, hemos relatado la doctrina de los tres géneros de conocimiento en Spinoza.

Hemos dicho cosas importantes a nivel político y afectivo que se vinculan con la ontología y la epistemología de Spinoza. El *afecto* o *pasión* es una relación de fuerza que se establece con otro cuerpo y ese *encuentro* (*occursus*) define la perspectiva desde la cual lo veremos. Los encuentros son fortuitos (los *padecemos*) y, en ese sentido, el exterior o el medio siempre es más fuerte de lo que puede un cuerpo

menor (individuo). Un cuerpo superior, además, al encontrarse con nosotros, puede acabar con nuestras relaciones. Los cuerpos (individuales o colectivos) en general siempre son más pasivos de lo que estaríamos dispuestos a conceder.

Podemos aprender a componer encuentros *alegres*. Bajo la *pasión triste* una relación se descompone y la muerte es el nivel cero en el cual toda *relación* de mi cuerpo cesa. Pero sometidos a una pasión *alegre* un cuerpo compone una *relación*. Sin embargo, la *pasión alegre* aún es un padecer y para salir de este estado de *servidumbre*², debemos conocer adecuadamente. Eso supone dominar la causa que conduce al encuentro alegre para elevar nuestra *potencia* al grado más perfecto que podemos y eso es una *obrar activo* que dice relación con un padecimiento que hemos dominado.

LOS CUERPOS POLÍTICO-SOCIALES

Al hablar de los cuerpos Spinoza señala que nadie podrá entender adecuadamente el alma (*mens*), “sino conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (Spinoza, 2011: II, prop.XII, escolio). Nosotros hemos hablado de su composición y su relación con la forma de conocer, pero como bien apunta François Moreau, “lo único que se puede saber es que ciertos cuerpos son más complejos que otros, y que tienen más relación que otros con el exterior. Así, pues una pura diferencia de grado” (Moreau, 2012: 98). De los cuerpos puede decirse que algunos son más complejos y esa diferencia de grado, que es una cualidad, es lo que debe conocerse.

Lo que aun nadie ha podido decir con justeza qué es lo que puede un cuerpo. Pero sabemos que se pueden componer *cuerpos* de mayor complejidad como los sociales que posean una *potencia superior* al individuo: partidos políticos, movimientos sociales, gobiernos de países, juntas de vecinos, agrupaciones culturales, movimientos alternativos. Esa potencia debemos saber hasta dónde llega y solo podrá establecerse poniendo en juego *los afectos*. Todo lo que se compone es bueno y alegre; todo lo que se descompone es malo y triste. Deleuze encuentra en Spinoza *un criterio ético inmanente o etológico* (2009: 152), para juzgar una infinidad de casos. De esta manera, la ontología, la epistemología, la política y lo afectivo se unen en un engranaje que complejiza la dinámica de lo que comprendemos como real.

2 “Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aún viendo lo que es mejor para él, a hacer lo peor” (Spinoza, 2011: III, prefacio). Salir del estado de servidumbre supone que un cuerpo ocupe su potencia para así progresivamente abandonar ese estado. Pero no hay que olvidar que hasta el hombre más sabio, siempre estará sometido a los afectos. El hombre no es racional, sino que se hace.

A propósito de los cuerpos político-sociales y su relación con los afectos, no hay que olvidar las palabras iniciales del *Tratado Político*: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas una naturaleza humana que no existe en parte alguna y vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres como no son, sino como ellos quisieran que fueran” (Spinoza, 2010, 81-82).

No citamos este párrafo anterior sin falta de intención. Pues Spinoza aquí nos refiere una característica clave que comparten los cuerpos sociales: la superstición. Asociada a la servidumbre, pues en ella estamos dominados por el azar de los encuentros que son pasiones, tendemos a reproducirla por imitación. Es así como a partir de la proposición XXVII del libro III de la *Ética* introduce lo que llama *imitación de los afectos*. Por el hecho de sentir que otro experimenta un afecto, nosotros, bajo ciertas condiciones tendemos a imitarlo. Los afectos generan ilusiones al individuo, pero las ilusiones colectivas tienen una fuerza mayor. En el orden social, la multiplicidad de los afectos produce supersticiones que los hombres comparten a través de los signos equívocos, lo que nos encadenan a *ideas inadecuadas* (primer género de conocimiento o vía de servidumbre). La imitación de los afectos tiene impacto a nivel colectivo, donde la costumbre de un acto o creencia se arraiga y se torna natural con la constancia de ejecución. Pero, sin embargo, también es posible pensar que la imitación de afecciones alegres puede conducirnos a un mejor aprovechamiento del espacio colectivo.

¿CÓMO JUZGAR QUÉ ES LO QUE PUEDE UN CUERPO POLÍTICO-SOCIAL?

Sabemos que este es un apretado resumen, pero que contiene lo esencial de la doctrina de Spinoza. Se transita desde la ontología hasta las características de lo político-afectivo. Expuesto esto, aterrizamos nuestra propuesta afirmando que a partir de esta teoría se pueden forjar ciertos criterios que permitirían escrutar qué es lo que puede un cuerpo político-social como los movimientos sociales y cómo se puede medir su fuerza e impacto en su tarea de modificar los contextos políticos y sociales. No declaramos que sea una lista exhaustiva, pero sí que como propuesta esta lista permite analizar características de cuerpos sociales disímiles, teniendo en cuenta su particularidad y diversidad. Se debe aclarar, igualmente, que estos principios tienen un carácter complementario y no debe esperarse que las conclusiones posteriores impliquen un desglose punto por punto de su aplicación. Finalmente, observamos que este análisis no es acabado, pues en los márgenes de un artículo, sería demasiado pretensioso responder una pregunta compleja. Lo que sí dejamos es un esbozo del potencial de la filosofía spinozista como herramienta de análisis social.

Criterios:

- 1) Principio de inmanencia: Todo problema político-social debe juzgarse desde la perspectiva de la inmanencia. Ello implica que cualquier análisis que permite la fragmentación del mundo, por un lado, en principios trascendentes y, por otro, en principios terrenales o mundanos queda descartado. El mundo es uno solo y no aspira a ir más allá. Dentro de él puede hacerse una diferenciación entre el discurso y su realización.
- 2) Horizontalidad de análisis: Todo examen es problemático, pues cualquier problema a analizar supone una gran cantidad de vertientes de investigación. Tanto lo ontológico, como lo epistemológico, lo político y lo afectivo-social son caminos por los cuáles se analiza un problema y ninguno de ellos tiene una preeminencia por sobre otro. Otra cosa es el orden de exposición más adecuado.
- 3) Conceptos de análisis singulares: No juzgamos desde la universalidad de los conceptos sino, más bien, desde conceptos singulares de aplicación: noción común. No podemos dar una solución a un problema, antes de analizar sus condiciones. Ej: no se da un concepto de sociedad para cerciorarse en qué medida se ajusta o no a esa misma sociedad; es el análisis de una particular sociedad la que nos entrega su concepto.
- 4) Análisis de las fuerzas: analizamos relaciones de fuerza y no conceptos universales que describen como debería ser esa fuerza.
- 5) Carácter procesual del análisis: el análisis atiende a la constitución de las relaciones de un cuerpo. El proceso de constitución no responde a algún concepto u orden universal.
- 6) Análisis de imitación de afectos: Principio que genera realidad al interior de un ensamblaje político-social, produce contagio y una naturalización del modo en que se comparte y hasta de defiende esa propia realidad. Importante característica propia de los afectos.

PRIMER PARTE: ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

¿Cómo puede definirse un cuerpo político-social? Desde un punto de vista spinozista, no podríamos definirlo desde una cantidad de características que le sean dadas de antemano. Un cuerpo está compuesto de una infinidad de partes y, en ese sentido, nada esencial diremos de él si enumeramos sus partes. Un cuerpo social debe ser definido por sus *relaciones de fuerza*, pues en Spinoza un cuerpo que sea más apto

para padecer, es capaz de establecer una mayor cantidad de relaciones y encuentros alegres. Solo si juzgamos desde las relaciones de fuerza, encontraremos la potencia de ese cuerpo político-social.

Nos encontramos en el *punto de vista de la inmanencia*: una relación de fuerzas, el encuentro con otro cuerpo, es algo que sucede en el mundo. El poder se ejerce y debemos juzgar cuánto puede un cuerpo social. Pero no podemos solo quedarnos aquí: si un cuerpo ejerce una relación con otro, ¿contra qué lo ejerce? Debemos en una segunda instancia establecer cuál es el cuerpo con el que entra en relación y contra el que se ejerce o se padece un poder.

¿Qué sería pues un movimiento social? Un *movimiento social* es un cuerpo social que establece una relación de fuerza con otros cuerpos. Históricamente, señalamos dos vínculos de poder que ha mantenido: con el Estado y con los partidos políticos. ¿Cómo se establece esa relación de fuerza qué marca la diferencia entre esos cuerpos? Diremos, que el movimiento social, en general³, mantiene una relación de fuerza con el Estado. Los *partidos políticos* no necesariamente se oponen al Estado, más bien, buscan su poder mediante la instauración de un gobierno que siga sus lineamientos políticos. Circunstancialmente, se pueden oponer a ciertos movimientos sociales o viceversa, pero generalmente suelen oponerse a otros partidos. El *Estado* es un cuerpo mayor y en los Estados democráticos su mandato se ejerce mediante la toma del poder por parte de un partido político o coalición política. En momentos de estabilidad política, esta toma se ejecuta mediante elecciones periódicas en las cuales el cuerpo civil elige a sus representantes. El Estado puede oponerse o no a ciertos movimientos sociales; sigue los lineamientos de los partidos o coaliciones que ejecutan sus funciones por un periodo determinado en el gobierno; se opone a los partidos políticos que no forman parte de ese gobierno.

Se puede decir que las relaciones dinámicas de fuerza que establecen estos cuerpos marcan la forma en que se despliega su poder y en que generan estructuras interiores de organización. Un *Estado* democrático, en general, tiene una estructura rígida y se guía por una constitución única, que para ser modificada necesita la venia de amplios sectores. Sus funcionarios ejecutan labores que están estatuidas con anterioridad: Presidente o Primer Ministro, diputados, senadores, jueces, intendentes, gobernadores. El enfoque político-ideológico de tal Estado viene suministrado por la

3 Debemos señalar que esta “generalidad” del análisis se aplica a todos los cuerpos. No universalizamos estas características porque los encuentros de los cuerpos son singulares y complejos. Sin embargo, por una cuestión de estilo no ocupamos en cada ocasión la variante lingüística “en general”. Las relaciones de fuerza se ejercen y los cuerpos que ejecutan su poder no tienen definiciones eternas. Además, nuestro tercer principio nos conmina a trabajar bajo ese tamiz.

coalición o partido político que logre hacerse con el gobierno durante un periodo de años.

El *partido político* en su interior tiene cierta plasticidad para darse una organización propia. La forma de organizar el poder puede ser más horizontal o vertical, depende de la inspiración y los decretos internos de ese partido. Eso, sin duda, lo diferencia del Estado desde el punto de vista estructural. El partido político debe cumplir una normativa (Ley Orgánica) para poder conformarse y ser reconocido como partido. Además, debe tener una cohesión doctrinaria entre las partes que lo conforman.

El *movimiento social* es más amplio, su organización tiene una plasticidad mucho mayor y carece de una estructura establecida – podríamos encontrar una multiplicidad por cada movimiento social analizado, sin embargo, es inadecuado plantear que carecen de estructura-. Pueden tener voceros, delegados, grupos orgánicos, pero se acercan a un patrón más horizontal de jerarquización. Para ser un movimiento social, no es necesario poseer una normativa estatuida de antemano; puede dársele en torno al conflicto o situación a la que responden. El número de sus elementos es variable, pudiendo ser miles o cientos, según como varíe la situación política-social.

En general establecemos que los movimientos sociales en comparación con los gobiernos y los partidos políticos, tiene un carácter más pasivo. Sus integrantes suelen tener menor conocimiento de las causas que motivan sus acciones; solo necesitan estar de acuerdo con la temática que guía su acción y participar intermitente en las actividades generadas. No hablamos de los voceros o líderes de grupo que tienen un rol más activo en el movimiento, sino de aquel número de individuos que sintiéndose identificado con la causa del grupo, asiste ocasionalmente a las reuniones o manifestaciones. En cambio, los partidos, por manejar una ideología común que es adoctrinada desde el comienzo a sus participantes, mantienen un nivel de cohesión mayor. En el caso de un gobierno, se necesita tener un conocimiento mayor para llevar a cabo las funciones de cada mando que son específicas (pues incluso para cometer fraude se necesita un nivel de conocimientos amplio).

SEGUNDA PARTE: EL APOORTE DE LOS ESTUDIOS SOCIALES DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y UN ANÁLISIS EN PERSPECTIVA

Evidentemente el análisis anterior es escaso. Solo hemos deducido algunas conclusiones preliminares desde la perspectiva spinozista como primer nivel de análisis y tomando en cuenta nuestra experiencia de participación en movimiento sociales y nuestro conocimiento sobre organizaciones políticas. Los movimientos

sociales tienen una historia y una teoría desde los estudios sociales y es preciso confrontarlo con nuestra incipiente apreciación para que cobre una pertinencia mayor este escrito. En un segundo nivel, intentaremos dar cuenta brevemente acerca de sus principales hitos, siempre teniendo en cuenta que el limitado espacio atenta contra la verdadera riqueza de los estudios que pasamos a exponer.

Con relación al concepto de movimientos sociales, los autores suelen centrar su definición en ciertas características o propiedades representativas de aquellos y obviar otras. Damos tres ejemplos que lo grafican: Joachim Raschke establece que un movimiento social es un *actor colectivo* que interviene en el proceso de cambio social y que supone una determinada *conducta de los individuos interrelacionados*; Marisa Revilla expresa que son la (re)constitución de una identidad colectiva *fuera del ámbito institucional*; Ludolfo Paramio piensa que los movimientos sociales son *nuevas variantes de los grupos de interés y auge* en las décadas recientes. Son *manifestación de la crisis* de un sistema dual centrado en la democracia de partidos y un pacto corporativo de los grupos de interés (Goicovic, 1996: 3-4). Cualquiera de estos rasgos podría ser pensado como una propiedad o no de los movimientos sociales.

Por otro lado, uno de los rasgos históricos importantes de los movimientos sociales es que “a lo largo de los últimos años las formas de movilización han experimentado grandes cambios hasta el punto de que muchos se preguntan si no estaremos asistiendo al nacimiento de un nuevo modelo de acción colectiva. Como han señalado los historiadores de los movimientos sociales, existe una cierta continuidad a lo largo del tiempo, pero cada época impregna sus manifestaciones de un carácter particular. Distintos momentos históricos, dejan improntas diversas sobre la forma de exteriorizar y conducir las protestas. En el pasado se han apuntado como causas inmediatas de movilización a las revoluciones burguesas y a los procesos de democratización del Estado-nación y, más recientemente, el desarrollo del Estado de Bienestar y la etapa de prosperidad económica posterior a la Segunda Guerra mundial. En los últimos años se apunta al proceso de globalización como contexto histórico que conforma la intensidad y la dirección que está tomando la acción colectiva”. (Tejerina et al., 1998: 9)

Esto ya nos ubica en un contexto de fractura temporal entre movimientos sociales emergentes y los de data más antigua. Michel Wieviorka nos ofrece una perspectiva sobre el estudio de los movimientos sociales en tres partes desde la sociología, que nosotros reducimos a dos por motivos de la exposición. Lo primero que el estudioso nos señala es que la sociología de los movimientos sociales es relativamente reciente, no teniendo más de la mitad de un siglo (2009: 23). Nosotros hablaremos de los movimientos sociales anteriores a la década de los '80 y posteriores a década de los '90.

El paradigma fundador de los movimientos sociales se estructura con el apogeo del movimiento obrero durante los años '70. Se considera el Estado-nación el marco en el cual el movimiento obrero, estudiantil, agrupaciones culturales y otro tipo de movimientos contestatarios surgieron. Así, era relativamente fácil para los movimientos sociales de cada país identificar el adversario político-social que les constreñía: el Estado. En el caso del movimiento obrero, las temáticas que los reunían son más definidas que en otro tipo de movimiento social, por su unidad cultural y social (la fábrica era el lugar de encuentro), hecho estudiado en obras de historiadores como Edward Thompson o Richard Hogart. Por nuestra postura, no estamos de acuerdo en que el movimiento obrero y otros movimientos sociales no hayan tenido un carácter político y solo social o cultural como manifiesta Wieviorka (2009: 24-26). Los movimientos sociales, de por sí, tiene una actitud político-social. Lo que se puede decir es que, en general, su actuar no se canaliza propiamente a través de medios formalmente políticos.

En lo que refiere a los movimientos sociales que nacen en los '90 a partir del fin de la Guerra Fría, ellos han tomado otras características y dirección. Asumen el marco debilitado de los Estado-nación donde el fenómeno llamado globalización tiene gran relevancia; así, el terreno de su lucha se vuelve más amplio. Gracias a los medios de comunicación globales hay un fuerte reconocimiento y adscripción a conflictos que se dan en lugares alejados. Hay poca capacidad sí de contestación de los actores sociales debido a la distancia y a marcos regulatorios que algunas veces exceden los del movimiento social. Esto, por lo mismo, les hace difícil identificar al enemigo al cuál tratan de oponerse⁴ (Wieviorka, 2009: 24-26).

¿QUÉ ES LO QUE PUEDE UN MOVIMIENTO SOCIAL?

Movimientos sociales antes de los años '80

La definición de movimiento social remite a las relaciones de fuerza que mantiene ese cuerpo político-social y, en ese sentido, su poder o potencia es la que nos responde cuánto puede. Vimos algunas definiciones que los estudiosos de la ciencias sociales dan: ser un *actor colectivo* de la *conducta de los individuos interrelacionados*; estar *fuera del ámbito institucional*; ser *nuevas variantes de los grupos de interés y auge*; ser *manifestación de la crisis*. Un aporte importante de Spinoza es indicar que las propiedades de los cuerpos son secundarias en relación a las fuerzas y los encuentros que las definen. Una definición en base a conceptos

4 Los movimientos contra la contaminación del monóxido de carbono de las industrias a nivel planetario son apoyados por una gran cantidad de cuerpos político-sociales de diversos países, pero están sujetos a la legalidad del Estado al que pertenecen. La firma de tratados internacionales para disminuir las emisiones de monóxido de carbono a nivel mundial no ha sido eficaz como medida.

universales calza mejor o peor con el objeto analizado; en cambio, las relaciones de fuerza se dan en un campo de inmanencia y se busca el concepto singular que exprese esas relaciones.

La definición que es la potencia del cuerpo nos remite en seguida a buscar los cuerpos con los cuales entra en relación. Esto nos obliga a señalar su composición (nivel ontológico) y el modo en que los conocemos (nivel epistemológico) para señalar como políticamente ejercen su poder de afección. Con referencia al primer momento histórico de los movimientos sociales señalado por Wieviorka, se identifica claramente cuál era el cuerpo con el cual entraban en relación de fuerza: el Estado. Juan Ramón Capella nos cuenta que a fines de la década de los '70, el movimiento emancipatorio moderno, iniciado con la primera aparición política de las clases trabajadoras estaba en un momento clave. "El movimiento había sacado de la pasividad y llevado a la arena de la lucha social y política a millones de seres humanos en numerosos países a lo largo de un siglo" (2007: 115).

La estructura plástica de los movimientos se cohesionó mediante un discurso y objetivos comunes. La misma fábrica era para los obreros un lugar de encuentro, coordinación y de disciplinamiento. En Chile, por ejemplo, una forma de organización de los trabajadores durante la Unidad Popular en los '70 fueron los cordones industriales, que coordinaba el trabajo de los obreros de una misma zona. Esto da una muestra de la fuerza que tuvo el movimiento social en esos años. Las clases trabajadoras hicieron suyo el ideario de una revolución que aboliría la propiedad privada de los medios de producción y logró cosechas reales en el plano social: "la reducción de la jornada de trabajo; la conquista de los derechos de asociación y huelga, la extensión real del derecho de sufragio" (Capella, 2007: 115). Todas ellas son conquistas que los obreros de cada país arrebataron a los Estados contra los cuales lucharon.

Durante los años '70 bajo la misma inspiración doctrinaria aparecieron movimientos sociales de jóvenes, universitarios, vanguardistas (Mayo del 68) que abrieron vertientes culturales y de innovación. Es difícil resumir la historia de los movimientos sociales en este corto escrito, pero vemos características claras. En general, una relación de fuerzas bien definida que hacía fácilmente identificable el lugar de lucha, una estructura cohesionada y afín a la certera definición de las fuerzas y un discurso y dirección compartido de las luchas que se acometían.

Los movimientos sociales luego de los '90

Pero la pregunta interesante de hacerse bajo una perspectiva spinozista es que pueden los movimientos sociales hoy. El contexto de los movimientos sociales es muy distinto al anterior a los años '80. "La relación entre los grandes poderes económicos privados y los estados es también más compleja que en el pasado: así, si el carácter transnacional de aquéllos se ha visto reforzado a medida que han ido

conquistando posiciones en el mercado mundial, no por ello han dejado de mantener una base nacional-estatal en la mayoría de los casos” (Pastor, 2002: 21).

La dificultad estriba en que esa disminución de la fuerza de los estados ha hecho que el poder se difumine en una cantidad de instancias que es difícil localizar. Es un principio organizativo del capitalismo actual el “que prevé el cierre inmediato y a bajo costo de instalaciones productivas transfiriéndolas a nuevos ámbitos locales en condiciones más favorables [...]. Las empresas pueden desubicarse con facilidad dejando tras de sí un reguero de conflictos sociales que han de ser resueltos” (Capella, 2007: 156-157). Eso impide conocer de manera adecuada con quien me encuentro en relación al momento de tomar directrices de conducta.

Además, los Estados en general tienden a inclinarse, en este nuevo contexto, ante el poder de decisión colectivo de las empresas multinacionales (¿Quiénes las dirigen? ¿Cómo se estructuran? ¿Cuáles son y dónde se ubican?). Además influyen en decisiones y condicionamientos, de carácter ciertamente político, instituciones reguladoras como el FMI y el Banco Mundial (Capella, 2005: 117). Es el caso de países como España y Grecia que ante la crisis actual, modificaron sus directrices económicas con tal de recibir un préstamo que permita salvar la deuda.

Los movimientos sociales que surgen a partir de los ‘90 y los que hoy encontramos, son mucho más difíciles de definir por una característica obvia: las relaciones de fuerzas por las cuales se encuentran afectados son difusas y difíciles de identificar, aunque tengan efectos concretos. Recordemos que un cuerpo que mantiene ciertas relaciones de fuerza y tiene una potencia, necesita saber definir los cuerpos por los cuales padece o ejerce su influjo. En el caso de los movimientos sociales contemporáneos y globales, al no ser claras esas relaciones, su organización y sus directrices de acción, por añadidura, no son claras. ¿Esto es una virtud o una desventaja? Es difícil emitir un juicio perentorio. Es claro que por el influjo de los medios de comunicación, aquellos movimientos están más al tanto de los conflictos que suceden en otros lugares y eso es positivo.

¿Pero cuál es su capacidad de acción, de intervención y, por lo mismo, de creación de nuevas alternativas? Parece escaso si los comparamos con los logros del movimiento obrero; y es entendible esa inacción cuando la causa por la que el movimiento actúa está fuera del orden legal al cual se encuentran sometido (se puede estar en contra de la deforestación de la Amazonía, pero ¿qué puede hacer un movimiento social-político de Chile, España o Alemania?). Por otro lado, en el caso del Foro Social Mundial, ¿se podría aseverar que estamos ante un movimiento social y no ante un fenómeno completamente distinto? A pesar de la convocatoria, parece que el Foro Social Mundial solo tiene incidencias al momento en que los participantes de movimientos sociales vuelven a sus propios países y aplican y comparten las nuevas ideas. Es evidente que la forma y organización de los

movimientos sociales antiguos persiste y convive con estos movimientos. Pero carecen de la potencia global que tiene un FMI o un Banco Mundial. ¿Se necesita una redefinición para poder entenderlos o estamos ante la maduración de movimientos que aún esperan para mostrar todo su potencial? Desde un punto de vista spinozista es importante que los movimientos sociales globales logren identificar los cuerpos que ejercen influjo sobre ellos. Tener una estructura difusa o lineamientos temáticos tan diversos se muestra entonces como un efecto, y no como la causa de la poca capacidad de acción o influencia para redefinir el panorama global. El poder deslocalizado de las industrias y empresas tiene doble potencia al poder escabullirse y crear incluso medios legales que justifican su acción (La *Lex Mercatoria*, por ejemplo).

Quisiéramos aclarar que nuestra postura es analítica y no una crítica pesimista. Spinoza hablaba de la composición de cuerpos superiores mediante la “alegría” y no se puede negar que los valores que inspiran a estos nuevos movimientos contagian a multitudes y generan una *imitación de afectos*. Un manifestante de 15-M en la puerta del Sol relata “La mayor parte de los acampados ni siquiera se conocían entre sí. La unión había surgido el 15 de mayo a última hora de la tarde, después de que una manifestación convocada por la plataforma Democracia Real YA (DRY) consiguiera colapsar el centro de Madrid. Sus reivindicaciones: democracia participativa, reforma de la ley electoral, garantizar servicios públicos de calidad y los derechos básicos...” (VV. AA., 2011: 12). Gema, otra manifestante expresa al inicio del 15-M: “No pudimos venir el domingo, y queríamos venir sin falta. Estamos indignados con la política actual, con la crisis económica, con el panorama en general que tenemos” (VV. AA., 2011: 15). Sería al menos curioso esperar tal nivel de adhesión ante la reunión del G-8; más bien, lo que encontramos en las afueras de esos encuentros son signos de rechazo.

En este caso, vemos que un primer acercamiento entre manifestantes viene dada por el sentimiento de comunidad que tales afectos generan. Spinoza en la *Ética* señala: “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él” (2011, III, prop. XXIII). Quizá deba redimirse todo lo de afectivo que tienen los encuentros al momento de hacer política y el poder creativo de las pasiones al contagiar los cuerpos en general. Por eso, la conclusión respecto a lo que Jaime Pastor llama movimientos antiglobalización⁵ -que acentúa en el carácter creador- nos parece adecuada. “El futuro del movimiento también está ligado a su capacidad para ir construyendo espacios públicos

5 No deja de ser llamativo la pluralidad de nombres que los movimientos antiglobalización tiene: movimiento altermundista, movimientos sociales globales, movimiento antisistema, movimiento alterglobalización.

alternativos en los distintos ámbitos de la sociedad, de las ciudades y pueblos, del mismo modo que Internet ha permitido mantener un espacio “virtual” sumamente sutil y eficaz para la deliberación y la difusión de las sucesivas iniciativas. Esta labor aparece estrechamente unida a la aspiración a una democracia participativa frente a la real existente, cada vez más devaluada e ineficiente a los ojos de la mayoría de la ciudadanía. Dentro de esa actividad el peso que están teniendo sectores de la “economía popular y solidaria” en muchos países del Sur es un síntoma esperanzador de la posible recreación de una cultura de resistencia y transformación social opuesta a la basada en el poder del mercado capitalista” (2003: 87-88).

CONCLUSIONES

¿Qué es lo que puede un movimiento social? ¿Cómo se puede medir su fuerza e impacto en su tarea de modificar los contextos políticos y sociales? Lo primero, desde una perspectiva spinozista, es encontrar las relaciones de fuerzas por las que el movimiento se encuentra afectado y por las que ejerce una fuerza. A partir de allí, podemos recién establecer qué es un movimiento social, cuál es su estructura, sus conductas y sus proyecciones. Lo primero no es establecer una definición universal y características específicas de los movimientos para ver si calza mejor o no con la realidad. El principio de inmanencia nos establece que toda relación de fuerzas refiere a este mundo y se ejerce, y así procedimos para reconocer qué es un movimiento social.

La aproximación se hizo en dos niveles. En un primer momento, hemos considerado a los movimientos sociales con sus relaciones de fuerza y solo como un cuerpo entre otros. Recordemos que todo lo que se puede decir de los cuerpos es que algunos son más complejos que otros y, por lo mismo, el número de elementos por el cual uno está compuesto, dice muy poco de su definición. En su encuentro con otros cuerpos, un cuerpo se apropia de ciertas relaciones y otras simplemente son exteriores a él. Estado y partidos políticos son cuerpos con los cuales históricamente los movimientos sociales han definido su estructura y características relacionales.

El movimiento social se presenta más amplio, con una estructura plástica, con jerarquías internas mucho más horizontales y número de participantes tan variables como sea el poder de convocatoria de la temática que se erige como bandera de lucha. Pero los movimientos sociales, en comparación con los gobiernos y los partidos políticos, parecen tener un carácter más pasivo: los integrantes suelen tener un menor conocimiento de las causas que motivan sus acciones y, por lo mismo, su participación puede ser constante como intermitente. Los individuos que componen los partidos políticos o las estructuras de Estado suelen tener un nivel de injerencia mayor en los asuntos que competen a sus colectivos.

En un segundo nivel, hemos comprometido la definición y el recorrido de los movimientos sociales desde la perspectiva de las ciencias sociales. Las dos fases en que seccionamos su historia nos dicen, a la vez, dos cosas:

1) Los movimientos sociales antes de los años '80 parecen tener una estructura más sólida y un accionar mucho más dirigido. Somos conscientes que los hemos reducido principalmente a la lucha del movimiento obrero, pero está claro que el efecto de su acción transformadora se dejó sentir históricamente a escala social amplia. Desde una perspectiva Spinozista, pensamos que el largo proceso de maduración de estas luchas sociales y su éxito, fue producto de una clara identificación de las relaciones de fuerza o del cuerpo que los afectaba: el Estado-nación.

2) Los movimientos sociales luego de los años '90, al contrario, se enmarcan en un contexto de globalización donde los objetivos que los reúnen son numerosos y las luchas son muchas veces de carácter transnacional. Sin embargo, los principales problemas son la falta de identificación de las fuerzas con las cuales entran en relación estos nuevos movimientos sociales y las luchas que en ciertas ocasiones exceden los márgenes del dominio legal a que tienen acceso (ejemplos hemos dado). El carácter difuso de estas nuevas fuerzas y el socavamiento del poder del Estado-nación sin duda atentan contra la fuerza y el impacto que pueden tener sus propósitos en el contexto actual. Pero desde el punto de vista de los afectos, podemos decir que estas luchas tienen un mayor apego y sintonía con las creencias y el sentir de la ciudadanía.

Somos conscientes de que hemos sido injustos con la riqueza y variedad de los estudios sociales de los movimientos sociales, pero pensamos que desde la perspectiva Spinozista las dos anteriores apreciaciones suministran una respuesta adecuada y llamativa acerca de lo qué puede un movimiento social y cómo se puede medir su fuerza e impacto en su tarea de modificar los contextos políticos y sociales. A la vez, esto da cuenta de la fecundidad de las ideas spinozistas como herramienta de análisis de los acontecimientos políticos o sociales.

Desde el punto de vista de nuestros criterios, hemos considerado al movimiento social un cuerpo como cualquier otro ("horizontalidad") y antes de dar cualquier caracterización sobre su composición, hemos analizado sus "relaciones de fuerza" ("inmanencia"). Eso lo consideramos esencial al momento de buscar una definición adecuada para los movimientos sociales de ayer u hoy, porque solo el análisis de las específicas relaciones y los encuentros entre cuerpos pueden hacerlo ("conceptos particulares de análisis"). Esto es lo que condujo a preguntarnos si los llamados movimientos sociales globales, son un fenómeno análogo o diferente de los movimientos sociales considerados desde una visión más clásica. La respuesta al cuestionamiento queda abierta. Finalmente, esta reflexión se centra más en los

“procesos” de los movimientos sociales que en buscar una característica que los agrupe bajo una idea particular - se puede esto considerar como una crítica a las definiciones de los movimientos sociales presentadas aquí desde la mirada de la ciencia social-.

Desde una perspectiva Spinozista, el análisis hecho se presenta inacabado y como una tarea de renovación constante tal como los procesos políticos y sociales se dan en la realidad. Por lo mismo, no hay definición que los represente para siempre ni característica que revele su exacto sentido. Un análisis inmanente que dé cuenta de la composición de los cuerpos sociales en el campo social, busca describir más que señalar a priori las categorías por las cuales un objeto social debería ser analizado. Lo que puede un movimiento, es decir, su potencia, no puede ser representado de una vez y ser despedido como característica eterna. Elevar la potencia de obrar siempre es un resultado del encuentro de fuerzas.

BIBLIOGRAFÍA

- CAPELLA, Juan Ramón (2007). *Entrada a la Barbarie*. Madrid: Trotta.
- (2005). *Ciudadanos Siervos*. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- (2009). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.
- GOICOVIC, Igor (1996). “Movimientos Sociales en la Encrucijada. Entre la Integración y la Ruptura”. Consultado el 18 de marzo de 2014, *Centro de estudios Sociales* (CIDPA, Chile), en: <http://www.cidpa.cl/wp-content/uploads/2013/05/5.2-Goicovic.pdf>
- MESTRIES, Francis et al. (Coords.) (2009). *Los movimientos sociales. De lo Local a lo global*. Madrid: Trotta.
- MOREAU, Pierre François (2012). *Spinoza y el Spinozismo*. Madrid: Escolar y Mayo editores.
- PASTOR, Jaime (2003). *Qué son los movimientos antiglobalización*. Barcelona: RBA.
- SPINOZA, Baruch (2011). *Ética*. Madrid: Alianza.
- (2010). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
- TEJERINA, Benjamín e IBARRA, Pedro (ed.) (1998). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- VV. AA (2011). *Las voces del 15-M*. Barcelona: Editorial los libros del lince.

WIEVIORKA, Michel (2009). "¿A dónde va el debate sobre los nuevos movimientos sociales", MESTRIES, Francis et al. (Coords.) (2009). *Los movimientos sociales. De lo Local a lo global*. Madrid: Trotta.

YOVEL, Yirmiyahu (1989). *Spinoza and other Heretics. The Adventures of Immanence*. New Jersey: Princeton University Press.