



## **CONVERSACIONES SOBRE EL PODER**

(Una experiencia colectiva)

Juan Carlos Marín

***“A los jóvenes que, interrogándome,  
me ayudaron a pensar.  
Espero que lo sigan haciendo”***

*Datos de la Fuente :  
Volumen 1 de la Serie Conversaciones*

*Juan Carlos Marín*

*Editorial  
Ciclo Básico Común/Instituto "Gino Germani"  
Universidad de Buenos Aires'*

*Compilación, revisión crítica y notas:  
Leandro Caruso, Nuria Fernández y Ana Pereyra  
Responsable de la edición: Leandro Caruso*

*Diseño de tapa:  
Guadalupe Marín Burgin y Nicolás Geller  
Esculturas: Guadalupe Marín Burgin*

## **PRESENTACION**

Por Inés Izaguirre



### **PROLOGO DEL AUTOR A LAS CONVERSACIONES**

Una primer advertencia: en gran parte, los diálogos que el lector encontrará a lo largo de estas conversaciones no obedecieron a una rutina rigurosa convencional, sistemática y acumulativa de reuniones, con las cuales tradicionalmente se logra un conocimiento científicamente riguroso; tampoco constituyen ni reflejan un modo académico y limitado de expresión en las reuniones que les dieron origen.

Ni el origen ni el orden de estos textos resultan de respuestas a una unidad programática de interrogantes, previamente establecidos, sino que fueron, y así lo siguen siendo, tan sólo el producto de un intercambio del cual la transcripción y su articulación temporal obedeció a la lógica de la secuencia y al desenvolvimiento concreto de tales reuniones. Sobre ellas debo decir que tomaron forma a partir de las demandas que un grupo diverso de jóvenes latinoamericanos me fue presentando desde fines de la década del setenta -en 1978 fue la primera- en adelante. El registro y la transcripción de lo dicho en ellas fue difundido en un conjunto más amplio de personas, que luchaban de muy diversas maneras por reconquistar sus derechos políticos y civiles en sus diferentes países.<sup>1</sup>

Han pasado ya muchos años desde los primeros días de aquellos encuentros iniciales; releer este material es para mí una empresa difícil. Cada palabra entonces pronunciada amenaza con conmovier mi memoria y hacer aparecer no sólo el contexto en

---

<sup>1</sup> En ese período de poco más de 10 años de reuniones y conversaciones se produjeron unos miles de páginas, producto de las transcripciones y de las incorporaciones bibliográficas que un conjunto de jóvenes ilustrados realizaron, otorgándole al material inicial una jerarquía que trascendió -de lejos- los balbuceos y el monólogo que me correspondieron en el texto y conversaciones originales.

el que apareció sino hacer surgir una enorme cantidad de digresiones y de casi infinitos desplazamientos; la tarea sería interminable y, si me arriesgara, daría posiblemente origen a nuevos e intraducibles manuscritos, no ya de viejas conversaciones sino de memorias fragmentadas y proliferantes.

Pero, adicionalmente, hay una razón quizás más importante: esas transcripciones, en su forma actual, han circulado y se han convertido en una empresa colectiva que me trasciende, que ya no me pertenece exclusivamente; por dar un solo elemento de esa "colectivización", debo decir que la casi totalidad de las referencias bibliográficas que realicé durante el desarrollo de las conversaciones fue hecha "de memoria" y, gracias a una contribución excepcional y magnífica de otros jóvenes, que incorporaron otras rutinas de combate, esos textos consiguieron una brillante compaginación bibliográfica que muchas veces excede, en originalidad y vigor, mi papel de "memorioso ilustrado". Gracias a ello, estas conversaciones adquirieron un rigor mucho mayor.

Otra precisión: los jóvenes que iniciaron las reuniones y sus preguntas no fueron los mismos que intervinieron en la búsqueda y recopilación bibliográfica, al menos no todos. Es más, casi siempre fueron otros, más jóvenes, convocados por la difusión inicial, quienes más contribuciones hicieron para esa recopilación. Unos y otros se articularon solidariamente de muy diversas maneras para lograr por fin construir este objeto cultural que ha tomado la forma de un libro.<sup>2</sup>

Por supuesto, estas aclaraciones, y otras que podrían hacerse, no me restan responsabilidad: hay mucho en el libro que es producto de mi especulación e imaginación; a veces llego, lo advierto ahora, al límite de la fantasía. En cambio, lo que haya de rigor es mérito de la artesanal paciencia y obstinada labor de aquellos que entraron con valor en el pantanoso bosque inicial de las conversaciones. Abriéndolo, lograron trazar con claridad senderos mucho más firmes por los que pudieron internarse otros más jóvenes que, aunque profanos, tenían en su favor una exigencia de rigor que les permitió avanzar con densidad en la reflexión, unos y otros juntos. Numerosas preguntas respondían a circunstancias sociales y políticas vividas durante esas décadas en diversos lugares de América, producto de la formidable expansión y extensión cualitativa de las relaciones sociales capitalistas en el continente. Los innumerables procesos emergentes descentraron y agotaron los modos de comprensión tradicionales de nuestra realidad social. Tuvimos que hacernos cargo de eso de tal modo que las primeras reuniones tuvieron lugar, por lo tanto, en un complejo clima cultural, social y político. Y si quienes interrogaban lo hacían a partir de historias e identidades culturales muy heterogéneas, que obedecían, fundamentalmente, a una cultura de archipiélago, los instrumentos conceptuales utilizados para la formulación de sus interrogantes eran producto de hipotéticas y coherentes imágenes de un enorme rompecabezas político cultural. En realidad, los jóvenes que se incorporaban a la resistencia, a la necesaria desobediencia debida a las dictaduras civiles y militares de las décadas del sesenta/setenta, recibieron infinitas piezas de complejos y amplios rompecabezas nunca armados. Lograr instalar -en esos jóvenes y en esos momentos- *un modo de interrogarse diferente* a los habituales, constituyó, en mí, durante esos años, permanentemente, una meta. Desde mi perspectiva, intenté atacar los modos convencionales y tradicionales que dominaban en ese período las maneras de pensar

---

<sup>2</sup> Este libro es sólo el primero de una Serie de Conversaciones.

acerca de los procesos políticos y sociales, y cambiarlos. Fue en las respuestas donde busqué esa reestructuración teórica y conceptual intentando, luego, localizarla en determinados modos de reflexionar como desbloqueo de lo que gran parte de las corrientes del marxismo, en sus diversas expropiaciones burguesas de Marx, había confundido y oscurecido en relación con los procesos sociales contemporáneos.<sup>3</sup>A lo largo de esos años, y de esas charlas, los escritos de Karl Marx hicieron de convocatoria y ejemplo simultáneamente, sin dejar de lado la contribución de muchas investigaciones científicas del siglo XX; ese enfoque permitió un conocimiento y una reflexión más rica, rigurosa y entusiasmante de nuestras realidades sociales. Por esa peculiar fuerza de comprobación que otorga el fuerte carácter empírico, y sistemático, de ese arsenal teórico, que se actualizaba en la comprensión de las acciones del presente, el pensamiento de Karl Marx se tornó imprescindible y actual para investigar el carácter social de los acontecimientos políticos inmediatos; se trataba de un desafío, el que todo proceso empírico riguroso formula cuando se abandona la especulación.

En las últimas décadas, las instituciones académicas y la cultura científica, muy especialmente en el campo de las ciencias sociales, fueron reprimidas en toda América, de norte a sur. Inicialmente, eso estuvo a cargo de destacamentos policiales, siempre dispuestos a responder a las exigencias de las burguesías locales o regionales, heridas en sus intereses corporativos por el proceso social; luego, en la medida en que las burguesías se sintieron agredidas en sus valores, la represión se fue convirtiendo en un *aniquilamiento militar*, más dramático.

Ambos momentos, y en diferentes escalas, generaron enormes lagunas culturales en el mundo y particularmente en América, como efecto de las interrupciones y la destrucción de las continuidades sociales.

Conviene recordar que, desde la finalización de la llamada Segunda Guerra Mundial, había comenzado a desenvolverse, de manera embrionaria pero creciente, un movimiento intelectual democrático, progresista y radicalizado, en el campo de la cultura y la investigación en las ciencias sociales en el mundo; ese proceso se reflejó, también, en toda América. Por supuesto, era minoritario, sobretodo en su capacidad financiera, en relación con las grandes centrales culturales que dominaban y monopolizaban los más grandes recursos en docencia e investigación a escala mundial, pero eso no le impidió desenvolverse y crecer acumulativamente.<sup>4</sup>

Han pasado ya varios años y no se puede no convocar a los recuerdos para describir lo que ocurrió, al menos en nuestro país, en la enseñanza y la investigación de la sociología científica; pero si hay que recurrir a la memoria, no

---

<sup>3</sup> Larga y compleja sería la enumeración de las diversas corrientes políticas que dominaron el territorio de la reflexión y acción política autodenominadas marxistas y de las cuales podríamos encontrar ejemplificaciones del proceso de expropiación y deformación del pensamiento de Marx. A lo largo de las conversaciones de esos años fueron apareciendo los señalamientos más pertinentes.

<sup>4</sup> El carácter de la UNESCO en los años posteriores a 1945 es un claro ejemplo de ello. Luego, a partir de la década del sesenta, comenzará una represión financiera a cargo del gobierno de EEUU para excluir o doblegar a gran parte de las personalidades que respondían a las orientaciones progresistas en el campo de la cultura del siglo XX.

será en lo que tiene sólo y reductoramente de personal y subjetiva sino de experiencia colectiva, cada uno de nosotros es su memoria y la de un grupo.

A partir del comienzo de 1958, empieza a funcionar en Buenos Aires, en la antigua Facultad de Filosofía y Letras, una Licenciatura en Sociología y se crea un Instituto de Investigaciones correlativo. En 1966, a partir de la llamada "Revolución Argentina", se cierne sobre ambas entidades un abierto proceso de amenaza y represión, vinculado por cierto con la situación represiva mucho más amplia que sufre la Universidad de Buenos Aires y el país en su conjunto. En 1973, en condiciones políticas nuevas, se intenta reinstalar o normalizar la disciplina pero ese objetivo, que podía ser compartido, no se logra en virtud de las condiciones sociales y políticas que configuraron una peculiar forma de violencia social que recorrió el país hasta 1983: una especie de acumulación primaria de represión que, en su reproducción ampliada, daría más tarde fundamento y forma al último gran genocidio argentino.<sup>5</sup> Hacia 1985, se dibuja lo que sería la situación actual de la universidad, que refleja, sin lugar a dudas, todas las contradicciones presentes en la sociedad argentina. El pasado, del que llegan acechantes amenazas fantasmales, y el empobrecimiento incesante de la vida material, impiden tener las condiciones adecuadas para el desenvolvimiento universitario, sobre todo en lo que concierne a la investigación.

Al volver a la Universidad, entre 1986 y 1987, nos encontramos con un territorio arrasado, frágil y descompuesto, teniendo que cohabitar, dentro y fuera de ella, con cómplices silenciosos del pasado inmediato, teniendo que soportar gesticulaciones culpabilizantes del tipo "no sabíamos nada, no nos enteramos de nada", como si lo ocurrido en nuestro país hubiera sucedido en los subsuelos infinitamente lejanos de un país más allá de los infiernos.

El territorio universitario, en medio de los escombros, se poblaría de identidades diversas y en apariencia complementarias, el sobreviviente y los que regresaban, entre los cuales también había sobrevivientes, del mismo o de otro tipo. Lo menos que se puede decir es que aquellos compitieron con todas las armas contra muchos de los que regresábamos: cada vez que intentábamos alguna acción tendiente a reestructurar y reconstruir algo de lo perdido, éramos considerados por el conjunto de los sobrevivientes como casi... ¡aparecidos!<sup>6</sup>

Muchos de ellos habían perdurado, como sobrevivientes y, desde allí, habían logrado construirse una identidad para ellos sin tacha mientras que nuestra tacha era, para ellos, que habíamos ido a otros territorios buscando eludir la responsabilidad que ellos habrían asumido y la brutalidad de las confrontaciones dominantes.

En su mérito, hay que decir que supieron cómo vivir y sobrevivir en tales condiciones. Por lo tanto, *¿por qué cambiarlas? ¿Por qué no dejarse llevar, en un movimiento inercial, hacia la reiteración infinita de lo mismo?*

---

<sup>5</sup> Al respecto, Marín, Juan Carlos, *Los hechos armados. Argentina 1973-1976. La acumulación primitiva del genocidio*. Editorial La Rosa Blindada/P.I.CA.SO. Buenos Aires, 1995.

<sup>6</sup> Es decir, se nos otorgaba un carácter ¡fantasmal!

El sobreviviente se convirtió, en consecuencia, en el guardián de las condiciones de su sobrevivencia al tiempo que ejerció una rutina destinada a prolongar y completar inercialmente las tareas del pasado, sin saber demasiado qué lógica estaba siguiendo pero que estaba fundada, tal vez instintivamente, en la reproducción de su propia identidad. Creo que puedo afirmar que los elementos que la componían eran estos: 1. coadyuvar para que terminara de desaparecer una capacidad combativa social, personificada en muchos de los que regresaban. 2. impedir, en suma, la reaparición de una identidad.<sup>7</sup>

Pero fue justamente en ese punto que el sobreviviente se equivocó. Si su lógica era correcta en la confrontación con otros que regresaban, también como él, como sobrevivientes, aunque reproducidos en el exterior, resultaba equivocada cuando se dirigía a quienes buscaban consecuentemente los modos de proseguir una lucha. Estos existían, como era de preverse, y trataban de articularse con formas de combatividad persistentes, que nunca habían renunciado a sus viejos análisis ni a sus viejas determinaciones, nunca perdidas, mucho menos abandonadas, sólo a la espera de mejores condiciones para reaparecer, nunca cómplices de un movimiento inercial tendiente a su definitiva desaparición.

Esos combatientes, cuya combatividad obedecía a una lógica ajena a la identidad de los sobrevivientes, eran la resultante y la personificación -en su identidad y en su acción- de la toma de conciencia de una *teleonomía* del desenvolvimiento de las condiciones sociales. Era uno de los modos en que se superaban con humanidad contradicciones inmanentes del desenvolvimiento y crecimiento capitalista del orden social. La determinación *teleológica* de los combatientes era una resultante y al mismo tiempo formaba parte reflexiva de la toma de conciencia de sus condiciones, no era la expresión de un voluntarismo ciego y mecánicamente prisionero de esas condiciones de existencia.<sup>8</sup>

Muchos de los que nos habíamos ido, lo habíamos hecho en razón de la búsqueda de mejores condiciones para prolongar, luchando, una identidad forjada en la decisión de superar humanamente contradicciones inherentes al ordenamiento social. También muchos de los que se quedaron, expresaron, en su momento, y de infinitas formas, una profunda e íntima articulación solidaria con esa compleja trama de luchas que se libraron contra la dictadura.

Reitero e insisto: todo eso sucedió tanto con los que estuvieron adentro como con los que lo hicieron desde afuera. En realidad, lo que los sobrevivientes nunca comprendieron era que había un amplio abanico en las múltiples formas de enfrentamiento a la inhumanidad de determinado ordenamiento social.

Desde esta perspectiva es comprensible por qué este libro no es estrictamente académico; no lo es por su modo ni por su origen. Y si se instala en

---

<sup>7</sup> Es decir, impidiendo su aparición en los diferentes escenarios, a partir de una enorme y compleja red de bloqueos y exigencias mínimas, destinada a imponer cambios en la identidad combativa de quienes regresaban, con el pretexto de la necesidad de erradicar definitivamente la posible presencia de uno de los dos demonios.

<sup>8</sup> Por supuesto, en las condiciones actuales de expansión creciente del carácter mundial de la economía capitalista, lo dominante aun es la superación inhumana de sus contradicciones inmanentes.

la vida académica es porque es una respuesta al efecto perverso de un largo y profundo proceso represivo. Diríamos que es nuestro modo de expresar una contradicción inmanente.

Juan Carlos Marín  
Octubre de 1995

## Fel! Bokmärket är inte definierat.1. ARMAS MORALES

Conversación en torno a un código para el registro de *hechos de enfrentamientos sociales* aplicado en el estudio de la realidad político-social chilena en ese período. Uno de los campos del código es el "armamento moral". México, 15 de Abril 1982.

Fel! Bokmärket är inte definierat.

### La teoría

**Pregunta :** ¿Cuál es la relación entre *fuerza material* y *fuerza moral*?

**Juan Carlos Marín:** Las llamadas *armas morales* otorgan fuerza material. La advertencia es la siguiente: las armas morales actúan fundamentalmente sobre los cuerpos humanos.

¿Cuándo un arma moral otorga mucha fuerza? Es obvio que cuando mete ese cuerpo con toda su potencialidad objetiva -que la subjetividad in extenso involucre-, cualquiera sea el nivel de materialidad en que se esté reflexionando. La manera de meter un cuerpo "con todo" es que sea un cuerpo *pensante*, y si es posible con toda la teoría histórica acumulada; entonces evidentemente la fuerza de ese cuerpo se multiplica, porque cada porción se va a orientar de acuerdo al ámbito que la reflexión establezca; va a ser tremendamente consistente: el momento de la reflexión y la acción van a coincidir. No le va a fallar el dedo pulgar ni le va a fallar su pie izquierdo. Todo funciona... Eso es un *arma "moral"*. La expresión como fuerza material es aquello de lo que sean capaces esos cuerpos en acción.

Pero no hay que pensarlo sólo en el sentido de la lucha *cuerpo a cuerpo* sino incluso en la conducción de la guerra, la conducción del momento estratégico, la conducción de sus consecuencias tácticas...

Todos los movimientos de masa, absolutamente todos, son movimientos cuya fuerza material esencial deviene de sus armas morales, jamás de las armas convencionales y/o no convencionales.

Es más, las armas morales son las que tienen la capacidad de constituir *las condiciones de existencia* de las armas no convencionales y el uso y apropiación de las armas convencionales. Esa es la secuencia objetiva real...

**P:** Si aquí tenemos un armamento moral y allí un armamento material, ¿entre uno y otro media un proceso en que uno se convierte de arma moral en arma material?

**JCM:** No, el arma moral por sí misma involucra un grado de fuerza material, que se multiplica si se le incorporan ciertos artefactos llamados armas no

convencionales, se multiplica mucho más si se le incorporan armas convencionales.

Pero eso sólo es cierto si el operador de arma moral se mantiene por lo menos como constante y no decrece, porque a veces una manera de derrumbar una masa armada -moralmente- es superarla por un abastecimiento material que las quiebra moralmente.

¿Qué avance teórico y de conocimiento se puede hacer respecto al proceso mediante el cual el arma moral se convierte y se expresa como fuerza material?

Esto está articulado con lo que en la tradición de Karl Marx se estudió como el problema de la *conciencia de clase*. La conciencia de clase era factible de ser pensada como la construcción cualitativa de un conocimiento nuevo, el acceso a una nueva dimensión de la realidad.

Se trataba de una situación asimilable a la manera como un chico va construyendo poco a poco -mediante un conjunto de correspondencias que establece entre sus acciones y las relaciones entre las cosas- la noción y las dimensiones abstracto-concretas: mayor-menor; niveles de escala, espacio, volumen; dimensiones que se van construyendo por estadios mediante el conjunto de correspondencias que se establecen entre sus acciones.<sup>9</sup>

En el período 1968/69 yo no era muy conciente de las implicancias que había tenido para mí un libro que había leído como diez años antes, que se llama "*El criterio moral en el niño*"<sup>10</sup>. No me acordaba con claridad de la lectura, pero sin embargo actué inconcientemente... Cuando aparecían problemas y preguntas acerca de "*la conciencia de clase*" yo lo primero que tenía a boca de jarro era la imagen leninista de los tres grados (o tres momentos)<sup>11</sup>, y que en parte retoma Gramsci en su esquema<sup>12</sup>. Yo en ese momento sugería meterse al estudio del problema como si la conciencia de clase fuera una dimensión a la cual se va accediendo, se va construyendo como una dimensión del orden de la realidad social; orientándome bastante con los trabajos de la psicología genética... Con el tiempo, y relejendo las cosas de Piaget, empecé a darme cuenta que en la

---

<sup>9</sup> Ejercicios a los que se dedicaba Jean Piaget, en sus investigaciones en el campo de la psicología y epistemología genética y/o constructivista.

<sup>10</sup> Piaget, J., *El criterio moral en el niño*, [1932], Ed. Fontanella, Barcelona, 1977. (Véase apéndice).

<sup>11</sup> Ver Lenin, V. I; *¿Que hacer?*, [1902], Obras completas, Akal Editor, Tomo V, Madrid, 1976.

<sup>12</sup> Ver A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo I, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno; Análisis de situación y relaciones de fuerza*, Juan Pablos Editor México, 1975. pp 65-76. La entrevista a Juan Carlos Marín: *Reflexiones sobre una estrategia político-militar*, realizada en México a fines de 1980 y publicada por la Revista Nueva Antropología N° 15-16; está precedida por este texto de A. Gramsci.

construcción del juicio moral en los individuos existen tres estadios, y me llamó mucho la atención y me entusiasmó mucho lo siguiente: *el segundo estadio en la construcción del juicio moral en el niño coincide con la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx.*

¡Me quedé con la boca abierta! Era una lectura hecha como quince años después de la primer lectura de ese libro, pero esta vez influida no tanto por la conceptualización leninista de la conciencia de clase, sino por una influencia general de Marx.

Los niños en el segundo estadio de la construcción del juicio moral, cometen el típico error del *fetichismo de la mercancía*, que es el de atribuirle como propiedades de las cosas lo que son mediaciones de las relaciones sociales de las cosas<sup>13</sup>. Reifican la relación social, la transforman en propiedades materiales y se la atribuyen a ciertas cosas.

El segundo estadio de la construcción del juicio moral de un niño sólo es posible a partir de la ruptura del primero. El primer estadio es "autista"; es un estadio en el que el chico construye una moral oyendo otras morales, otros comportamientos, construye la propia moral en forma tremendamente mágica y centrado en su subjetividad. En cambio, el segundo estadio se adscribe a una autoridad heterónoma, "autoritaria"; existe un orden de autoridad social que se incorpora mecánicamente a él: el *"fetichismo de la mercancía"*. El tercer estadio, que también exige la crisis y reestructuración del segundo, sólo puede darse si existen relaciones sociales igualitarias o de cooperación<sup>14</sup>. Si no, no se da nunca, por eso es que uno se puede encontrar con un adulto que no ha construido el tercer estadio. Cuando más me sorprende es cuando veo cómo esto se expresa en las formas de conciencia dominantes.

Esto es muy interesante, además, porque se articula con la *teoría de Lenin del centralismo democrático*. El modelo del centralismo democrático es un modelo epistemológico de la relación con las clases y la lucha de clases. Es un modelo explicativo acerca de qué tipo de relaciones sociales *-alianza de clases; grados de unidad de clase-* se constituyen y porqué tienen como resultante cierta concepción de la realidad que no se visualiza desde otros modelos.

El conocimiento de la confrontación *entre* las clases sólo es posible en el tercer nivel. La confrontación no se constituye en un observable hasta que no

---

<sup>13</sup> Si en una relación de poder se usa al oro como símbolo del poder, se llega a pensar que es el oro el que le da poder a la gente, se empieza a atribuirle a las cosas lo que en realidad es el lugar que ellas ocupan en las relaciones sociales. Existe un conjunto de conversaciones sobre este tema que serán editados en un próximo volumen de Conversaciones.

<sup>14</sup> Ver *Apendice: Los estadios en la construcción del juicio moral, [Piaget-Marx]* al final de este texto.

llegás a la estructura lógica combinatoria del tercer nivel del juicio moral. Lo mismo que la conceptualización marxista de la *lucha de clases*, lo cual no quiere decir que no haya habido movimientos revolucionarios en el segundo estadio. Los campesinos soviéticos tenían una conciencia muy embrionaria de lo que estaba sucediendo, pero no quienes conducían ese proceso.

Lo que estoy intentando es que ustedes visualicen la articulación teórica y las sugerencias metodológicas que pueden tener los temas del *fetichismo de la mercancía*, de la *construcción del juicio moral* -desde la perspectiva de la psicología genética-, y de la *teoría de la conciencia de clase*.

La relación que existe entre estos temas y la teoría revolucionaria, y el énfasis particular de Lenin sobre el tema de la *lucha teórica* como elemento centralizador en el proceso revolucionario... Tratar de ver cómo estos elementos podrían ser una buena infraestructura teórica y aportar sugerencias metodológicas al tema del *arma moral*, o al ámbito de la moral leído a partir de nuestro discurso. El ámbito de la moral leído a partir de un discurso donde la moral se efectiviza como *política*.

En el proceso de construcción del juicio moral del modelo de la psicología genética se establece la distancia entre el tema de *cómo se construyen en una persona las decisiones en función de la supuesta existencia de normas*, de comportamientos que deben efectivizarse dadas ciertas circunstancias; y, *la toma de conciencia* de este proceso como un ámbito distinto. Ese es el salto cualitativo en la epistemología genética de Piaget y que lo aproxima a una concepción a lo Marx y a lo Lenin... Piaget a partir de un conjunto de investigaciones logra presumir la existencia de tres etapas, tres estadios, que se articulan en la resultante de este proceso que es la incorporación como propio, como algo inteligible un sistema normativo de comportamiento (la internalización de las reglas)<sup>15</sup>.

El primer estadio es un estadio en que la distinción entre el conjunto de la realidad y la propia existencia no se establece. Hay una estrecha conexión y los campos no están claramente deslindados entre la propia realidad individual (corporal, subjetiva) y el resto de la realidad. Las cosas están articuladas, no están disociadas, no están separadas. Cierta comportamiento de la realidad es vivido como un comportamiento en la propia existencia, de ahí que los chicos durante cierto período pueden llegar a vivir en forma casi catastrófica el que un objeto material que "no forma parte de su cuerpo" sea destruido. Lo viven cómo la destrucción de su cuerpo. Alguien me dice: "es una apariencia del chico". Falso. Es

---

<sup>15</sup> Hay una enorme cantidad de supuestos teóricos en el trabajo de Piaget que yo sólo voy a señalar muy sucintamente. Sabido es que Piaget establece una relación inescindible entre la estructura corporal senso-motora y la construcción y expresión en el ámbito de la reflexión de esa estructura, o sea, la reflexión es algo que se construye, no está dada. Los elementos de la reflexión hay que construirlos uno a uno, articulándolos.

*la realidad* del chico. Ese estadio, no importa el nombre que se le ponga, el de *autismo* es muy fuerte, el propio Piaget asumiría que es una exageración, pero tiene una connotación interesante en la medida que nos advierte de entrada que estamos en un estadio de una interioridad, de una subjetividad, de una individualidad, en ese sentido es buena la palabra, y no en el que tradicionalmente o formalmente ha tenido en otros campos de la psicopatología...

Eso que veo en un primer estadio en un chico -la incapacidad de discriminar entre el yo y el mundo exterior-, no hay duda que en gran parte de la realidad de un adulto se arrastra también. Por ejemplo, el nivel de violencia que un adulto puede llegar a sufrir si los símbolos considerados por él sustantivos son violentados, desgarrados materialmente, es extraordinario. El papel que ha llegado a cumplir históricamente cierto trapo pintado de ciertos colores, es innegable. Hay gente que es capaz de lanzarse a tareas increíbles en función del famoso pedazo de trapo. ¡No es un pedazo de trapo!, es algo que ha sido construido en función de una articulación muy peculiar con lo que objetivamente es la estructura corporal de un hombre. O sea que, esa articulación que hay entre el campo de las leyes de la naturaleza con el campo de las leyes sociales, tiene a veces cierta estructura de continuidad difícil de precisar en la medida que tiene un anclaje en el campo de la propia naturaleza corporal. Ese es un primer estadio en el que el comportamiento de hechos de la realidad exteriores a lo corporal son incorporados como propios, no hay una diferenciación. Las estructuras normativas en ese primer estadio dependen sobremanera de experiencias directas, estrictamente vinculadas a lo corporal inmediato. No existe una sociedad que se hace presente en forma de estructura normativa, existe una realidad que se hace presente en forma poco inteligible, errática, y que la propia experiencia va codificando y acondicionando.<sup>16</sup>

Aparece un segundo estadio (yo no hablé de las rupturas que son lo más

---

<sup>16</sup> En este estadio al mundo externo se le atribuyen pautas de comportamientos subjetivos, morales, donde las cosas obedecen a los deseos del sujeto.

"¿Qué es la naturaleza para el niño? ¿Un conjunto de leyes físicas? ¿Una sociedad bien reglamentada? ¿Un compromiso entre estos dos estados? Nosotros formulamos la hipótesis, conocidos los hechos acumulados en los anteriores capítulos, de que el niño presta a las cosas una conciencia destinada a explicar ante todo su jerarquía y su obediencia. El niño presta a las cosas una moral más que una psicología.

¿Cómo comprobar esta hipótesis? Todo el estudio de la dinámica y la física infantiles, estudio que expondremos en otra parte, nos conducirá a su adopción. Pero, entre tanto, podemos preguntar a los niños si las cosas hacen lo que quieren, y si no, por qué.

Ahora bien, hemos logrado por este procedimiento un resultado muy claro. Los niños, hasta los siete u ocho años, han rechazado la idea de que las cosas puedan hacer lo que ellas quieren, y esto no porque carezcan de voluntad, sino porque su voluntad está obligada por una ley moral cuyo principio consisten en hacerlo todo para el mayor bien de los hombres. Las raras excepciones que hemos encontrado confirman esta interpretación: cuando un niño de la misma edad considera un cuerpo sustraído a toda obligación moral, considera a este cuerpo libre de hacer lo que quiere, y libre porque nadie lo manda. Hay pues en las cosas una voluntad, pero en la gran mayoría de los casos, esta voluntad está obligada por el deber." *La representación del mundo en el niño [1933]*, Piaget, J. Editorial Morata, Madrid, 1984. p 194.

interesante del proceso, sólo enuncio los estadios) en que se hace presente un elemento ordenador de ese mundo. Ese código y esa normatividad es una constitución ajena a él, históricamente ajena y que se impone como un ámbito de la realidad muy peculiar pero que tiene un orden, y ese orden tiene incluso hasta un sistema del cual emana. Ese sistema es el que convencionalmente llamamos *autoridad*, y su carácter en este segundo estadio es *autoritario*. En tanto es la incorporación a un nuevo ámbito, es inicialmente al menos, ajeno. Aquí viene la parte que me parece tremendamente rica, interesante en Piaget: él trata de hacer la referencia a los distintos estadios intentando en cierta medida -no tan taxativamente como yo lo leo-, de establecer una correlación entre las *relaciones sociales* que tiene el chico y la forma en que esas relaciones sociales se expresan en el ámbito del *comportamiento* con las cosas y en el campo de la propia *reflexión*.

En el primer estadio ni que hablar de cómo es el ámbito de las relaciones sociales, se presentan no como comportamientos de individuos, porque los individuos no son tales, o es el pecho de la madre, o es el pelo de este pedazo de mi padre, no existen estructuras diferenciadas corporales, etc<sup>17</sup>.

En el segundo estadio la relación con el chico en términos sociales no es sólo de una enorme dependencia aún, sino que la dependencia se vuelve una *exigencia de comportamiento* <sup>18</sup>.

Pero el hecho es que este estadio va a ser la consecuencia de la articulación de sus relaciones sociales, por eso el proceso difiere en cada una de las clases sociales. La relación social empieza a ser también una exigencia del comportamiento de ese cuerpo, no sólo en el anecdótico como el control de esfínteres, sino en "n" cosas<sup>19</sup>.

A mí este segundo estadio me llamó mucho la atención porque descubrí, cuando leí las ejemplificaciones, que me remitían al campo de las ejemplificaciones del fetichismo de la mercancía. Si yo releo el "*punto cuatro*" del primer capítulo de *El Capital*, vería que ese texto tiene una enorme cantidad de ejemplificaciones en el segundo estadio normativo del juicio moral de un chico. En las ejemplificaciones que verbaliza Marx respecto a "como si las cosas tuvieran movimiento propio",

---

<sup>17</sup> En relación al proceso constitutivo del *objeto permanente*, ver *El nacimiento de la inteligencia*, Piaget, J.; Editorial Aguilar, Madrid, 1969.

<sup>18</sup> Es obvio que en un chico de los estratos más pobres este problema empieza desde muy temprana edad, en un chico de los estratos más ricos empieza en una edad posterior. La estructura de las relaciones sociales a mayor nivel de pobreza exige, con mayor antelación, el responder; y a mayor riqueza, más posteriormente.

<sup>19</sup> La copa se pone así, y no así, el lápiz se agarra así y no así, etc.

"como si las mesas bailasen" <sup>20</sup>. Una de las consecuencias del capitalismo es constituir una fetichización de la realidad, o sea, que el dominio de la *ley del valor* tiene la capacidad de la construcción de un juicio normativo que intenta ser *universal*.

Todo lo anteriormente señalado me llevó a pensar que el dominio del capitalismo -y de una teoría del dominio capitalista- debía asentarse en la perdurabilidad de este segundo estadio en la construcción del juicio moral. Habría que analizar bien cuáles son las relaciones sociales que constituyen este segundo estadio.

El tercer estadio es una especie de estadio de descentramiento. Todos los estadios están constituidos por varios sub-estadios. El tercer estadio tiene un extremo de desarrollo cuando las relaciones sociales que se constituyen son relaciones sociales de cooperación entre iguales, cuyo punto de partida es la *crisis de la autoridad* anterior y la constitución de la propia autoridad<sup>21</sup>. Ya no se trata

---

<sup>20</sup> "Lo misterioso de *la forma mercantil* consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre objetos, existentes al margen de los productores. *Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.*" p 88

"Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos." p 89

"... la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de cosas, que se deriva del tal naturaleza." p 88

"De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil." p 89; K. Marx, *El Capital*, Tomo I, Capítulo 1 Punto 4, Ed. Siglo XXI.

<sup>21</sup> "La desobediencia es el último de los medios por el que se pone fin a una tensión. Es un acto que nada de fácil tiene.

No implica únicamente la negación de llevar a cabo un precepto, sino una reformulación de la relación entre sujeto y autoridad.

La desobediencia se ve matizada de una cierta aprensión. El sujeto se ha visto atraído a un orden social perfectamente definido. El salirse de ese papel asignado [tiende] a crear, en pequeña escala, una determinada forma de anomia. El futuro de la interacción entre el sujeto y el experimentador [la autoridad] es predecible mientras mantenga aquél la relación en la que se ha visto definido, en contraste con el carácter totalmente desconocido de la relación que le espera tras la ruptura. Para no pocos sujetos se da una cierta aprensión de lo que va a resultar de la desobediencia, coloreada no pocas veces con la fantasía de la retribución nada definida de la autoridad. Pero al hacerse intolerable el plan de acción que exige el experimentador [la autoridad], se da comienzo a un

del autoritarismo autista del primer estadio, sino que se centra en el propio individuo: las normas "las construyo yo"; y termina con la crisis de eso y la apertura hipotética histórica en cada individuo de la construcción colectiva. Este proceso -que yo lo estoy metiendo en el tercer estadio-, Piaget tiende a quitarlo del tercero y a constituirlo como un ámbito peculiar que lo llama el de la *toma de conciencia*. Esto es muy interesante si ahora lo descentramos un poco y vemos cuáles son los niveles en *la toma de conciencia de clase*.

Si uno va a una teoría de la conciencia de clase, vería que tiene que ver con dos grandes dimensiones: la relación *en* la propia clase y la relación de la propia clase como clase *con* el resto.

No del individuo con las otras clases, ese es uno de los errores del subjetivismo. El problema es la relación que un individuo tiene en su propia clase y la relación que su clase tiene con las otras clases, y como esto toma lugar en el sistema valorativo moral normativo de ese individuo.

Los individuos expresan esta situación pero no la constituyen como individuos, la constituyen como clase -la clase es el elemento constituyente-, como conjunto total de relaciones en acción.

¿Donde localizamos el tema de las *armas morales* y su resultante como fuerza material?

Lo localizamos en este ámbito, porque al problema de las *armas morales*, que es complejísimo, se le debe incorporar esta noción de la toma de conciencia, y aquí viene otro problema que es el siguiente: tradicionalmente cuando se dice *conciencia de clase* se yuxtapone y se olvida el momento de la *toma* de conciencia.

Un problema es observar la constitución misma de una clase social, entonces ¿qué es lo que observo?: personas que expresan relaciones sociales, y voy observando qué tipo de relaciones sociales van constituyendo y expresando en

---

proceso que en más de un sujeto estalla en desobediencia. [...]

*Desobediencia*: camino difícil que sólo una minoría entre los sujetos es capaz de seguir hasta su conclusión. Y sin embargo, no se trata de una conclusión negativa sino que reviste el carácter de un acto afirmativo, de un nadar deliberado contra corriente. Es la sumisión la que implica una connotación pasiva. El acto de desobediencia exige una movilización de los recursos internos, y la transformación de los mismos más allá de toda preocupación interna, más allá de un mero intercambio verbal cortés, en un campo de acción. Sólo que el coste psíquico de la misma es considerable. [...]

El precio de la desobediencia es un sentimiento que nos roe, de que no hemos sido fieles. Aun cuando haya uno escogido la acción moralmente correcta, permanece el sujeto aturdido ante el quebrantamiento del orden social que ha causado, y no puede alejar de sí plenamente el sentimiento de que ha traicionado una causa a la que había prometido su apoyo. Es él, no el sujeto obediente, quien experimenta la carga de su acción." Stanley Milgram. *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental*. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. 1980. pp 152-3.

eses proceso.

Se tiende involuntariamente a identificar este problema con el problema de la conciencia de clase. Este proceso se realiza inadvertidamente, casi mecánicamente, no entendiendo que la toma de conciencia no es lo mismo que ejecutar un determinado estadio de las clases sociales, son dos cosas diferentes<sup>22</sup>.

El primer tema que intenta investigar Piaget es este tema, en 1932, y cuarenta años después (en 1974) logra por primera vez armar una serie de experimentos para estudiarlo. Y resulta que en la mesa logra reunir los mas grandes lógicos, matemáticos, psicólogos de la década del 70 -la lista de los que están ahí sentados es impresionante, gigantes intelectuales-. Y no les puede hacer entender el problema de *la toma de conciencia*, entonces en un momento dice: "vamos a hacer un ejercicio: cada uno camine en cuatro patas y después escriba el sistema operatorio de caminar en cuatro patas". Por supuesto, ninguna respuesta era igual, o sea la toma de conciencia no era lo mismo que saber caminar en cuatro patas<sup>23</sup>. Yo leí eso y me entusiasmé muchísimo porque empecé a darme cuenta de una cosa: que lo que convencionalmente llamamos *teoría revolucionaria* tiene que ver y está anclado con el tema de la toma de conciencia fundamentalmente. No sólo con el tema de los grados de conciencia de clase, sino con el tema de la toma de conciencia. Me empecé a dar cuenta que este tema de la toma de conciencia actúa con un efecto reproductor, amplificador, multiplicador. Pero toda esta temática hay que desarrollarla paso por paso...

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Un problema de conocimiento**

---

<sup>22</sup> "(...) las relaciones del pensamiento con la acción están muy lejos de ser tan simples como se suele creer...

En primer lugar, (...) toda toma de conciencia invierte el orden de aparición de las nociones: lo que es primero en el orden de la acción es último en el orden de la toma de conciencia(...)

En segundo lugar, tomar conciencia no consiste simplemente en proyectar una luz sobre las nociones ya totalmente elaboradas. La toma de conciencia original se superpone a las construcciones debidas a la acción. Como tal, va rezagada respecto a la actividad propiamente dicha..." p 148. J. Piaget, *El criterio moral en el niño; op cit.*

"El problema de la 'toma de conciencia' interesa cada vez más a la psicología científica desde que se ha admitido que, contrariamente a la tesis del conductismo clásico, no hay dicotomía sin oposición de principio entre comportamiento y conciencia, porque la 'toma de conciencia' constituye en sí misma una conducta, en interacción con todas las otras(...)" p 9. J. Piaget, *La toma de conciencia*, [1974], Ediciones Morata, Madrid, 1981

<sup>23</sup> Esta anécdota está relatada por Piaget en el libro de Jean Claude Bringuier: *Conversaciones con Piaget*, Ed. Gedisa, Barcelona 1985, Octava entrevista, p 157-8.

Este problema del arma moral, ¿dónde lo empecé a encontrar?

Yo, como todos ustedes, había leído cualquier cantidad de narraciones sobre los procesos revolucionarios: el hermoso texto de John Reed (*Los diez días que conmovieron al mundo*), las historias de Don Carlos [Marx] sobre Francia entre 1848 y 1871, las descripciones de Lenin y Trotsky de 1905 a 1917, también las imágenes documentales de Eisenstein; y una de las cosas que me más me impresionó, es la famosa "*situación de masa*" y sobretodo me impresionó el 68, porque era evidente que tenía una virtud a favor nuestro: no involucraba insurrecciones.

Entonces no se yuxtaponía con las ejemplificaciones que teníamos habitualmente, que eran del tipo de rupturas armadas, etc. ¡Y ahí por primera vez descubrí cuál es el arma en este tipo de situación: el *arma moral*!

Me quedé muy sorprendido porque el arma moral involucraba una fuerza material que sobrepasaba los elementos convencionales de la represión. Esta es la primera vez que yo objetivo esta cuestión. Para mí, las masas siempre eran algo que tenía que ver con *pueblo armado*. Pero esta toma de conciencia es tardía, cuando sucede "el 68" no soy conciente de este tema, y recuerdo que lo primero que hago es pedirle a la gente con la que yo trabajaba en Argentina que estudien esto<sup>24</sup>. Luego, aparece ese libro "*Lucha de calles, lucha de clases*" como una aproximación. Más tarde, cuando en el 78 escribo el papel sobre Argentina<sup>25</sup> ahí ya está este elemento: esta gente sólo tiene armamento moral.

Por eso es que entiendo que la estrategia del enemigo para ganar -desde 1973 en adelante- fue la *ruptura moral*, no la ruptura militar. Era falso esto del carácter militarista del enemigo. De eso es de lo que la conducción burguesa "se da cuenta" y por eso golpean ahí. Evidentemente fueron eficientes.

Esta noción de *fuerza moral* tiene mucho que ver con lo que en la tradición

---

<sup>24</sup> Se refiere a los procesos de protesta social que dieron origen, finalmente, a lo que se llamó - en Argentina- el "*Cordobazo*". Hay una abundante correspondencia de J. C. Marín a los integrantes del CICSO-Argentina, para promover la creación de un equipo que se constituyera específicamente para el estudio de estos eventos. Años más tarde, se publican resultados parciales de estos estudios, en CICSO, Buenos Aires, Argentina. Gran parte de los escritos de Marín sobre estos acontecimientos se utilizaron para la edición de *Lucha de calles, lucha de clases*, [1971], Ediciones Rosa Blindada y CICSO, Buenos Aires, 1973.

<sup>25</sup> Se refiere a los primeros borradores de lo que más tarde será *La democracia, esa superstición* y *La guerra civil en Argentina*. CELA, Cuaderno 42, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1979. Recientemente se ha publicado una nueva versión actualizada: *Los hechos armados. Argentina 1973-1976. La acumulación primitiva del genocidio*. Editorial La Rosa Blindada/P.I.CA.SO., Buenos Aires, 1995.

leninista se denomina "*la política de masas*, pero no está teóricamente muy desarrollada. Cuando me meto en las lecturas de Clausewitz, veo que él sí lo tiene desarrollado y empiezo a darme cuenta que lo tiene desarrollado porque él es un típico hombre de la revolución burguesa, de la revolución francesa. No es un hegeliano, eso es falso, pero sí tiene ese espíritu de Hegel ante la Revolución Francesa: "...Esta es la historia universal!" Está emocionado hasta las tripas. ¿De qué está emocionado?, ¿del asalto a la Bastilla? No, mentira, ¿de la guillotina? Tampoco. El está emocionado de ese torrente de masas... del elemento que es el arma moral, esto es lo que lo emociona.

En Clausewitz la noción de la "*patria*" es la noción del arma moral por excelencia. El más alto grado de desarrollo del arma moral para Clausewitz se enuncia en el *territorio*, la noción de la "*nación*". ¡Así es como hemos sido contruidos nosotros históricamente!<sup>26</sup> Ahí fue cuando me impresioné de nuevo en la lectura, por la importancia que se le otorga al arma moral. Entonces ahí empecé a usarla yo como "un caballito de batalla", pero sin saber todas las consecuencias teóricas y metodológicas que pudiera tener, por eso es que lo tengo como un problema abierto.

Esto me metió sobre la noción misma de *arma*.

Hay dos nociones a las que siempre hay que retornar teórica y metodológicamente: una es la noción de *fuerza* y otra es la noción de *arma*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> En este sentido es ilustrativa la crítica que Piaget le realiza a Durkheim en su libro *El criterio moral en el niño, op cit*:

"Durkheim observa que las únicas sociedades que el niño conoce son la familia y las sociedades de compañeros, mientras que el objetivo de la educación social es la adaptación a la patria y a los sentimientos específicamente humanos(...)

(...) La autonomía de la voluntad moral, según Kant, es debida al carácter racional de ésta, considerando que la obligación propia del deber resulta de la sensibilidad. Sobre esto Durkheim observa, creemos que con razón, que la obligación propia al deber puro se convierte en este caso «en un carácter en cierto modo accidental a la ley moral». Según Durkheim todo prueba que «la ley moral está investida de una autoridad que impone su respeto incluso a la razón» y que, por tanto es la obra de un ser real o ideal, «superior a la facultad que lo concibe». Si este ser no es otro que la misma sociedad, la única autonomía posible es la sumisión libre de la razón individual a las leyes de la sociedad". p 311, Las frases entrecomilladas («...») corresponden al libro de E. Durkheim: *La educación moral*.

<sup>27</sup> ¿Por qué en esta literatura no aparece la noción de *energía*? Ciertas palabras tienen un retraso en ser incorporadas, la noción de masa se incorpora con tremenda claridad en el siglo XX, en el siglo XIX prácticamente la noción de masa no existe. La noción de energía no aparece en la literatura, pero sí aparece la noción de fuerza; la noción de masa, todas las nociones que devienen del campo de la expansión, del ámbito de los explosivos o de otros ámbitos aparecen, todas las nociones que devienen del ámbito de los fluidos también; pero la noción de energía no tiene puerta de penetración. -Ver más adelante el capítulo "La energía de los cuerpos"- . Lo que estoy señalado es que toda esta nomenclatura si de algún lado salió, no fue estrictamente del ámbito de la ciencias sociales, sino del ámbito de las ciencias naturales y que de alguna manera presupone, a nivel de la

Retornemos a la noción de arma. Para su inteligibilidad, el arma, puede ser adscrita al periodo de desarrollo que va de las *herramientas* a *las máquinas herramientas*, o sea, que el arma no se escapa a la posibilidad de esa categorización. Es factible distinguir un conjunto de armas que son estrictamente hablando herramientas, otras armas que son máquinas herramientas y que la fuerza social que se les adscribe también, de alguna manera u otra, corresponde a esos estadios. Stalin es uno de los que ve, junto con Engels, la articulación que necesariamente se produce entre el grado de desarrollo de ciertas relaciones sociales y la implementación de determinadas tecnologías.<sup>28</sup>

El proceso de desligamiento, de ruptura, se constituye cuando en la fuerza de trabajo asalariada se separan *cuerpo y conjunto instrumental*. A partir de este momento el cuerpo es sólo energía, empieza a perder su carácter de herramienta. Es en la máquina-herramienta en que este proceso se realiza, ésta sólo puede emerger y aplicarse a partir de que ha sido eliminada la posibilidad del conjunto de relaciones sociales de los cuerpos de un sector de la sociedad, la capacidad de subsistencia material, y son sólo energía en el proceso productivo social.<sup>29</sup>

En lo de arma hay que tenerlo presente. Pero si uno lo tiene presente con las armas materiales, ¿por qué no lo va a tener presente con las armas morales? El que está escuchando podría pensar que el que habla está loco.

¿Qué tendrá que ver el inicio del problema del juicio moral, el problema del

---

geometría de la reflexión, la extracción de esas palabras. Si uno usa la noción de fuerza es muy posible que en el campo de la imagen gráfica que tiene, o sea, cuando uno empieza a jugar con el lápiz en la propia cabeza, aparecen vectores y hay que aceptar que esto es una especie de transferencia mecánica burda de este otro ámbito. En realidad, la noción de *trayectoria* no es incorporada así nomás. Tiene como una especie de retraso, la noción de *estrategia* involucra a la noción de trayectoria que no es incorporada en el campo de las ciencias sociales, políticas, ni en la tradición marxista. La noción de trayectoria está como desdibujada. Recién cuando aparece hace veinte años el intento de programación por computadora como una especie de desafío intelectual, aparece la raíz del problema de los algoritmos, de las operaciones, para llegar de una punta a la otra punta, la noción de trayectoria e inmediatamente aparece la noción de estrategia y la noción de programación. Toda programación en la computadora es una estrategia.

<sup>28</sup> Esto se puede hacer bien o mal. Stalin lo hacía erráticamente. Tenía ese reduccionismo que lo llevaba a decir que Clausewitz era un teórico del estadio manufacturero y lo liquidaba. Con lo cual confundía; es como si alguien dijera, por ejemplo: "Marx es un teórico de la gran industria..." En realidad, esto es lo que se hace aunque con otro ropaje... Lo que se está diciendo es que "ese autor no corre para tal cosa", lo cual es una brutalidad porque no es cierto. Ciertos señalamientos tienen la capacidad de cortar transversalmente incluso a estadios originales, ¡que no puedan transferirse mecánicamente, es un supuesto!

<sup>29</sup> Cfr. los capítulos XI, XII, XIII del Tomo I, vol. 2 de *El capital: Cooperación, División del trabajo y manufactura y Maquinaria y Gran Industria*, p 391 y ss, Ed. S XXI, México, 1979.

fetichismo, con esto que está diciendo ahora?

¡Pero es claro que tiene que ver!

Acaso este tema que tradicionalmente en las ciencias sociales se estudió como el ámbito de la *norma social*, como una manera de discriminar, ordenar, categorizar el ámbito del comportamiento individual, el supuesto ámbito del comportamiento social, ¿no tiene algo que ver con este tema?

¿De qué está constituida la moral?<sup>30</sup> Tiene que ver bastante con ciertos intentos de explicación acerca del comportamiento humano. Pero aquí viene un problema de gran envergadura: el ámbito del conocimiento, del saber que hay respecto a esta temática es un ámbito tremendamente dominado por un período del desarrollo capitalista.

Estos temas son estudiados en un ámbito de disciplinas conceptuales y de investigación que constituyen momentos estratégico-tácticos de una estrategia de dominación burguesa, o de clase dominante. De allí vienen los obstáculos.

¿Por qué este largo rodeo para hablar de cosas de las que aparentemente podría haber hablado inmediatamente? Porque hay un problema que es este: todos esos ámbitos disciplinarios de conocimiento son estrategias para producir cierta *expropiación del dominio de los cuerpos*.

Pero, ¿qué tiene que ver esto de la moral? Estábamos dando por supuesto algo que tiene que ser explicado: ¿Cuál es la lógica del comportamiento de los cuerpos? Es que no se puede hablar del ámbito de la moral sin agarrar el toro por las astas del ámbito de lo que ha dado en llamarse el *poder*.

Y ¿qué es el ámbito del poder? Y..., tiene que ver con el tema del *dominio de los cuerpos*. *En el capitalismo uno puede tener la propiedad privada de cualquier cosa menos del propio cuerpo. Nadie puede ser propietario del cuerpo*. El problema del dominio de los cuerpos es un problema de una complejidad y una sofisticación en el capitalismo del más alto nivel de desarrollo.

Cuando uno dice el problema del dominio del cuerpo se parte de varios supuestos. El dominio de tu cuerpo te es expropiado. Para que te expropien algo, previamente tiene que preexistir, detalle que no es trivial. Esto quiere decir que hay un ámbito de relaciones sociales que lo hace posible y otro ámbito de relaciones sociales que lo obstaculiza. Recién ahí es posible conectarlo con la *lucha de clases*.

---

<sup>30</sup> "(...) Toda moral consiste en un sistema de reglas y la esencia de cualquier moralidad hay que buscarla en el respeto que el individuo adquiere hacia estas reglas... Las divergencias doctrinales aparecen sólo cuando se trata de explicar cómo llega la conciencia al respeto por estas reglas..." p 9; Piaget, J.; *El criterio moral en el niño*, op. cit.

El problema de la expropiación del poder del cuerpo o del dominio del cuerpo, se produce porque históricamente se constituye un ámbito de relaciones sociales que viabiliza eso y otro ámbito de relaciones sociales que lo obstaculiza. Hay una confrontación a nivel del *cuerpo*, por eso yo decía eso de que toda la teoría de la *somatización* debía ser leída como que la somatización era la consecuencia de las confrontaciones entre dos ámbitos de relaciones sociales en cada individuo...<sup>31</sup>

Las *relaciones sociales* a nivel del *individuo* se expresan a través del *cuerpo*, pero a nivel de las *clases* como *conjuntos totales de relaciones sociales*. Si hay un ámbito de la psicología legítimo es ese: la transformación del cuerpo en la lucha entre relaciones sociales.

El ámbito de la moral me remite ahora a un ámbito de confrontación, antes era una estructura, una entelequia; ahora me remite a un *territorio de la confrontación*.

¿Cuál es el territorio de la confrontación?

Los *cuerpos*.

Antes para mí los territorios de confrontación eran otros, no entendía dónde entraban los cuerpos. Tenía los cuerpos, tenía lo del conjunto de relaciones sociales, tenía todo, pero no tenía la articulación<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cuando veo que alguien se llena de acné o se le cae el pelo antes de tiempo, yo debo leer que un conjunto de relaciones sociales de ese individuo están en confrontación directa con otro ámbito de relaciones sociales y ahí sí se da a través del individuo pero en el cuerpo no en otro lado; a nivel del cuerpo.

<sup>32</sup> La formulación "**el dominio de los cuerpos**" fue un aporte que hizo Tununa Mercado al corregir el texto de *La guerra civil en Argentina*. Al corregirlo literariamente ella logró lo que para mí fue un avance teórico. Este trabajo yo lo escribí antes de leer al Foucault de *Vigilar y castigar*, cuando lo leo, lo incluí en una cita. Foucault es genial, él tenía todos los datos en ese sentido del *dominio de los cuerpos*. Foucault en la *Historia de la sexualidad* habla del derecho de vida o muerte, pero la captación de este ámbito del dominio de los cuerpos como expresión del poder y de esta confrontación entre las relaciones sociales, no lo tiene armado. Le pasa un poco lo que me pasó a mí cuando Tununa me tradujo al español. Tiene todas las piezas del rompecabezas, tiene la noción de confrontación, pero no lo tiene armado.

"Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte... Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto [como la *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de "disponer" de la vida de sus hijos como la de sus esclavos]: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia... El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de *hacer morir* o *dejar vivir*. Después de todo era simbolizado por la espada. Y quizás haya que referir

Volvamos a lo del *arma moral*. Lo del arma moral justamente tiene que ver con lo que sería el ámbito de lo que en forma parcial y segmentaria se estudiaba en la política, en la teoría del poder; pero que en forma total habría que incorporarlo como *los momentos, los espacios, los tiempos de las confrontaciones*.

Lo del arma moral tiene que ver con la posibilidad de uno de los bandos de triunfar en la confrontación de los cuerpos<sup>33</sup>.

Un cuadro, ¿cuando camina bien? Cuando logra tomar conciencia de las *condiciones reales* de la lucha y en esa toma de conciencia además encuentra la política correcta para las confrontaciones que están sucediendo. Ese cuadro es una fuerza brutal, encuentra el mejor momento de su acción.

¿De qué depende? De un problema de toma de conciencia, de un problema de conducción revolucionaria, de un problema de estrategia revolucionaria, ¡supone todo! ...

En la medida que todo está relativamente bien alineado, ese cuerpo pasa a tener solidez. Pero esto no es posible sin la imagen de la confrontación total, las condiciones estratégicas. Segundo, en cómo la confrontación se vive en el conjunto real de relaciones sociales.

Nada de lo que estoy diciendo, tiene algo de originalidad, todo está dicho, ¿cuál sería la única originalidad? Hacer una articulación donde la conceptualización de arma moral es coherente con nuestra conceptualización teórica universalista de la lucha de clases ... El modelo sería este en una primera etapa.

Segunda etapa: cómo hacemos nosotros para captar este proceso -el armamento moral- en los hechos que van sucediendo.

Ahí está el modelo teórico, y ahora vamos a la implementación de una investigación, que no sólo verifique si el modelo teórico es sostenible, sino que

---

esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla." Foucault, M.; *Historia de la sexualidad*; 1- *La voluntad de saber*; pp 163-4; S XXI; México, 1977.

<sup>33</sup> En la medida en que se confronta y triunfa uno de los bandos, los grados de alineamiento en una de las fuerzas son brutales. Mientras eso no se produce los alineamientos son parciales, erráticos, espúreos; no obedece a una contingencia que uno establezca, sino a una contingencia que nos es ajena, azarosa, arbitraria. Esto se nota mucho al nivel de los cuadros políticos.

además en caso de serlo, nos de el conocimiento acerca de la realidad, que son dos cosas distintas.

Un problema es la *teoría* y otro, un *problema de conocimiento*.

Primero, validar una teoría, que no es fácil; segundo, en el caso y en la intensidad que esa teoría está validada nos va a dar la chance de cierto conocimiento de la realidad.

El problema es cómo pasar a lo que trivialmente llamamos el campo de los indicadores, de las señales, pero asumiendo que tenemos dos problemas: un problema de convalidación teórica y un problema de conocimiento.

### **Apéndice: los estadios en la construcción del juicio moral**

#### **PIAGET**

"... En realidad, la lógica y la moral son totalmente paralelas y, si admitimos (...) que ambas se desarrollan en función de una elaboración colectiva ya no tenemos derecho de apelar a una para explicar las transformaciones de la otra. La lógica, como la moral, se inician en el conformismo y dan lugar a la autonomía. Si se quiere explicar esta evolución, hay que hacerlo a través de los cambios inherentes al comportamiento social(...) pp 330-1

Efectivamente, el individuo por sí solo es y permanece egocéntrico. Esto quiere decir simplemente que: así como el espíritu comienza por confundirse con el universo, antes de disociar lo que corresponde a las leyes objetivas y lo que corresponde al conjunto de las condiciones subjetivas, el individuo empieza por comprenderlo todo y sentir a través de sí mismo, antes de distinguir lo que pertenece a las cosas o a las demás personas y lo que resulta de su perspectiva intelectual y afectiva particular. A partir de ese momento el individuo no puede ser conciente de su propio pensamiento pues la conciencia de sí mismo implica una confrontación continua del yo y el otro. Desde el punto de vista lógico el egocentrismo lleva con sigo una especie de alogismo que hace que unas veces la afectividad predomine sobre la objetividad y otras, que las relaciones surgidas de la afectividad propia dominen sobre las relaciones independientes del yo.

Por otra parte, desde el punto de vista moral, el egocentrismo provoca una especie de anomia, de manera que la ternura y el desinterés pueden simultanearse con un egoísmo ingenuo sin que el niño se sienta espontáneamente mejor en un caso que en otro. Así como las ideas que pasan por su imaginación se presentan de entrada en forma de creencias y no en forma de hipótesis por verificar, los sentimientos que surgen en la conciencia del niño le parece que tienen un valor de entrada y que no deben ser sometidos a una evaluación ulterior. Esta anomia intelectual cederá progresivamente bajo la presión de las reglas lógicas y morales colectivas, a través del contacto con los criterios y evaluaciones de los demás.

En segundo lugar, las relaciones de respeto unilateral y de presión que se establecen espontáneamente entre el adulto y el niño, contribuyen a la constitución de un primer tipo de control lógico y moral; pero este control no es suficiente para eliminar progresivamente el egocentrismo infantil. Desde el punto de vista intelectual el respeto del niño hacia el adulto provoca la aparición de una concepción que anuncia la noción de verdad: el pensamiento deja de afirmar simplemente lo que le place para adaptarse a la presión del ambiente que le rodea. Así se origina una distinción equivalente a la de lo verdadero y lo falso: ciertas afirmaciones parecen válidas y otras no. Pero es evidente que, si esta distinción constituye un progreso importante comparado a la anomia del pensamiento egocéntrico, es en un principio igualmente irracional. Efectivamente para poder hablar de verdad racional, no es suficiente con que el contenido de las afirmaciones esté conforme con la realidad: es necesario que este contenido se haya obtenido a través de una gestión activa de la razón y que la razón pueda controlar el acuerdo o el desacuerdo de estos juicios con la realidad.

En este caso particular, la razón está todavía muy lejos de esta autonomía: lo cierto es lo que está de acuerdo con la Palabra adulta. Puede ser que el niño haya descubierto por sí mismo las proposiciones que desea que el adulto sancione con su autoridad o que se limite a repetir lo que el adulto ha dicho; en ambos casos hay una presión intelectual de un superior sobre un inferior y, por consiguiente, heteronomía. Además, lejos de eliminar el origen del egocentrismo infantil, esta sumisión da lugar a la consolidación parcial de los hábitos mentales propios del egocentrismo. Del mismo modo que el niño, abandonado a sus propias fuerzas, cree en todas las ideas que pasan por su imaginación en lugar de considerarlas como hipótesis que verificar, el niño sometido a la palabra de sus padres cree sin discusión todo lo que le cuentan, en lugar de ver en el pensamiento adulto lo que comporta de investigación y tanteo: lo que le gusta al yo se substituye simplemente por lo que le gusta a una autoridad soberana. Esto, sin duda, representa un progreso, puesto que una transferencia de este tipo habitúa a la mente a la búsqueda de una verdad común, pero este progreso está lleno de peligros reales si, al mismo tiempo la autoridad soberana no es criticada en nombre de la razón.

Pero la crítica nace de la discusión y la discusión sólo es posible entre iguales; por tanto, sólo la cooperación puede realizar lo que la presión intelectual es incapaz de llevar a cabo(...)

Estas constataciones relativas a la presión intelectual se corresponden exactamente en las observaciones contenidas en este volumen sobre los efectos de la presión moral. Así como el niño cree en la omnisciencia del adulto, cree en el valor absoluto de los imperativos recibidos. Este resultado del respeto unilateral tiene una gran importancia práctica, pues la conciencia elemental del deber y el primer control normativo que el niño es capaz se constituyen de este modo. Pero nos ha parecido evidente que esta adquisición no era suficiente para constituir la moral verdadera. Para que una conducta pueda ser calificada de moral, es necesario algo más que un acuerdo exterior entre su contenido y el de las reglas comúnmente admitidas: es necesario además que la conciencia tienda a la moralidad como a un bien autónomo y sea capaz de apreciar el valor de las

reglas que se le proponen. Pero, en este caso particular, el bien es simplemente lo que está conforme con los imperativos heterónomos. Además, igual que para el desarrollo intelectual, la presión moral tiene el efecto de consolidar en parte los hábitos mentales propios del egocentrismo. Incluso cuando la conducta no se inspira en un simple cálculo destinado a conciliar el interés individual con la letra de la regla, se observa una curiosa mezcla de respeto por la ley y de fantasía en su aplicación. Puesto que la ley es exterior a la conciencia, no puede transformarla. Además, considerando al adulto como origen de la ley, el niño no hace más que erigir la voluntad adulta en soberano bien, después de haber considerado como tales los diversos decretos de su propio deseo. Progreso sin ninguna duda, pero una vez más un progreso lleno de consecuencias si la cooperación no logra construir normas lo bastante independientes como para que el respeto debido al adulto quede sometido a este ideal interior. Además cuando sólo está en juego el respeto unilateral vemos como se desarrolla un "realismo -moral" equivalente al verbalismo intelectual: este verbalismo se apoya, por una parte, en la exterioridad de la regla y, por otra parte, está apoyado por todos los realismos propios de la mentalidad egocéntrica del niño(...) p 340

(...) Efectivamente, el niño es realista, lo cual significa que, en casi todos los terrenos, se ve llevado a considerar los contenidos de su conciencia como cosas (como objetos exteriores), a "reificar" como bien decía Sully. En particular, presenta una propensión sistemática a la "reificación" de los contenidos de la conciencia comunes a todas las mentalidades; por ello se materializan y se proyectan en el universo externo las realidades sociales. p 157

(...) Sólo la cooperación corrige esta actitud, certificando así que ejerce, tanto en el terreno moral como en las cosas de la inteligencia, una función a la vez liberadora y constructiva.

(...) la cooperación es, en un principio origen de crítica y de individualismo. Ella conduce al individuo a juzgar objetivamente los actos y las consignas de los demás. De aquí resulta la debilidad progresiva del respeto unilateral y el dominio del criterio personal. Pero, por consiguiente, la cooperación rechaza el egocentrismo al mismo tiempo que el realismo moral y de este modo da lugar a una interiorización de las reglas..."p 341. Piaget, J.; *El criterio moral en el niño*, op cit.

## **MARX**

"(...) Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá de otorgárselo a las personas sobre las personas. Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva,

social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero. Tanto las condiciones patriarcales como las antiguas (y también feudales) se disgregan con el desarrollo del comercio, del lujo, del *dinero*, del *valor de cambio*, en la misma medida en que a la par va creciendo la sociedad moderna." Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*. Vol 1. S XXI. México. 1978. p. 85.

## 2. LA ENERGIA DE LOS CUERPOS.

Conversaciones de junio de de 1982.

**P:** ¿Cómo se genera la fuerza material de los cuerpos?

**JCM:** En la noción de *fuerza social* hemos dado por supuesta la existencia de la *energía*, sin asumir que objetivamente la fuerza parte de la *transformación de la energía de los cuerpos*. La referencia a la *expropiación del poder material de los cuerpos*, no necesariamente objetiva una tesis opuesta a la teoría de la generación espontánea.

La imagen de que "nada muere, todo se transforma" está estrechamente ligada con la transformación de la falsedad de la teoría de la generación espontánea.<sup>34</sup>

El problema de la generación espontánea tiene que ver con lo que Lenin llamaría, en la teoría de la lucha de clases, el plano de la teoría del "*espontaneísmo*", del "*economicismo*". Lenin estaba enfrentando a una teoría que planteaba que, en una sociedad, la posibilidad de construir *una conciencia de clase revolucionaria* podía abandonarse a un supuesto lógico desarrollo de los enfrentamientos de clase en esa sociedad; es decir, librada la sociedad a las

---

<sup>34</sup> Un tema poco trabajado es que la noción de *muerte* se refiere a un ámbito en que la muerte es algo social.

confrontaciones, se produciría un proceso de tipo revolucionario. Esta teoría que Lenin llamó espontaneísmo recibía esta denominación porque partía de que "espontáneamente" uno de los bandos de la confrontación se orientaría hacia una situación revolucionaria, en el sentido de una redefinición de la estructura de relaciones sociales de esa sociedad.

Me da la impresión de que la actitud de Lenin es semejante a la actitud que tuvieron otros en el siglo XIX, como Pasteur, al combatir la teoría de la generación espontánea.

¿Qué es una teoría de la generación espontánea? Es una teoría que parte del supuesto de que la materia (o la realidad social) no necesita ser transformada, pues "naturalmente" va a dar lugar a cualquier alternativa. Es una teoría que encubre el problema de visualizar qué es lo que debe ser transformado. La imagen de que "nada muere, todo se transforma", entonces, podría dar la sensación de que es una derivación lógica de la teoría de la generación espontánea; sin embargo se trata de lo opuesto, forma parte de su contrateoría: intenta entender que cualquier cosa, para surgir, sólo puede hacerlo a partir de la *transformación de lo preexistente*. Lo preexistente si no es transformado no da lugar a lo deseado.

El espontaneísmo, desde el punto de vista teórico fue superado por Lenin, pero un problema que no está claro en el marxismo es ¿qué es lo que se transforma?, y este tema está estrechamente ligado al problema de la *conciencia de clase*.

El tema de la conciencia de clase es tradicionalmente planteado como un problema del ámbito del conocimiento subjetivo, sin hacer necesariamente referencia a los procesos sociales que constituyen ese conocimiento subjetivo. Por otro lado, hay una tendencia a tratar el tema de la conciencia de clase, asumiendo a la clase social como un sujeto, con lo cual se dificulta, al hablar de conciencia de clase, entender si se habla de clases sociales o de individuos. Es decir, no está claro el status que ocupa lo individual en las clases.

La expropiación del poder material de los cuerpos no nos remite solamente al proceso de expropiación *capitalista*, sino que nos remite también al *proceso del poder*, no como dos cosas escindibles, distintas, sino como dos aspectos, dos momentos de algo que no es escindible.

**P:** Pero, ¿qué es en el cuerpo lo que genera fuerza?

**JCM:** El *cuerpo* es mediación de un sistema de relaciones sociales. El proceso de expropiación del poder material de los cuerpos supone la eliminación y el establecimiento de distintas relaciones sociales. Entra dentro del proceso de producción de relaciones sociales y el proceso de destrucción de las mismas. Este proceso de producción y destrucción de relaciones sociales, que es uno y el mismo,

es el proceso mediante el cual se instaura como resultante, el "*consumo de la energía material de los cuerpos*", en dos grandes momentos: explotación capitalista (producción de *plusvalía*) y producción del *poder*.

Hay distintos estadios en el proceso de construcción de un cuerpo, en donde cada una de las etapas de ese proceso está marcada por el ser mediación de ciertas relaciones sociales; en ese sentido es legítimo decir que hay una *anatomía política del cuerpo*.<sup>35</sup>

El proceso de transformación de la energía corporal exige una doble lectura: como proceso de producción de *condiciones materiales* de existencia humana y como proceso de producción de las *relaciones sociales* de existencia humana. El proceso de expropiación del poder de los cuerpos de estas dos resultantes históricas, sólo puede ser leído como la síntesis de un proceso de *lucha de clases*, como un proceso de *confrontación*.

El proceso de expropiación del poder de los cuerpos es un proceso de confrontación, que exige el modelo del encuentro<sup>36</sup>. Nos aproximamos paulatinamente -al hablar primero del proceso de *transformación* de la energía de los cuerpos, después del proceso de *expropiación* del poder de los cuerpos, para referirnos al fin al proceso de *confrontación* del poder material de los cuerpos- a una estrategia de saber-poder más vinculada a nosotros. Porque nos remite a la lógica de la lucha de clases, y no a un modelo involuntariamente subjetivista. Empieza a exigirnos observar en el proceso de la lucha de clases, el proceso de la expropiación del poder material de los cuerpos.

La teoría de la lucha de clases puede ser enunciada, también, de forma objetivista, y entonces desaparecen los individuos. Desde esta perspectiva, lo inmediatamente observable pierde sentido, se nos remite a un inobservable mágico: las *clases sociales*. Consideramos que en una formulación más rigurosa el proceso de expropiación del poder material de los cuerpos remite al proceso de la lucha de clases. Es necesario objetivar la confrontación que se produce, cuya resultante es la expropiación del poder material de los cuerpos, para no tener una idea excesivamente abstracta de la lucha de clases.

El modelo del encuentro tiene una gran capacidad heurística: en él la unidad de registro y análisis -que estamos usando en el código<sup>37</sup>- tiene que ver con

---

<sup>35</sup> Cfr. Foucault, M. *Vigilar y castigar*. p 223-224. Ed. Siglo XXI, México. 1976.

<sup>36</sup> Cfr. Clausewitz, K. *De la guerra*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975. Libro IV. "*El encuentro*".pp 210 a 260.

<sup>37</sup> Se refiere al código de registro de hechos de enfrentamientos sociales. Esta conversación y la anterior forman parte del ciclo de conversaciones destinadas a la construcción y aplicación de ese código.

el apropiarse de algo; este apropiarse de algo es, en este caso, apropiarse de la energía corporal.

Un problema es que la imagen que tenemos de la energía corporal es una imagen maniquea, secularmente maniquea; deberíamos tener una imagen de la energía corporal a la altura de nuestro siglo, pero carecemos de ella. Tenemos dos grandes extremos: el "*orgasmo*" en Reich<sup>38</sup> y la "*producción*" en el sentido de Marx. ¿Cómo construir un modelo de energía corporal digno de nuestro tiempo, riguroso y capaz de recoger los avances de la ciencia? Si lo tuviéramos el proceso de expropiación del poder material de los cuerpos nos remitiría a muchos otros procesos.

Estos muchos procesos, me parece, se dividen, orgánica, biológicamente en la especie humana, en dos momentos que no son excluyentes: el momento de la producción de las condiciones materiales de vida y el momento de la producción de las relaciones sociales.<sup>39</sup>

En cada estadio de la especie humana el contenido de estos momentos es distinto, su contenido deviene del grado de desarrollo de la lucha de clases.

Hay una veta tremendamente rica y es que Marx nos advirtió que siempre el proceso de constitución de la fuerza de trabajo supone la *guerra*, adquiere la forma histórica de la guerra. La guerra es la expresión del poder, la realización del poder. A nadie le cabe duda que la fuerza de trabajo esclava se produce por guerra, pero al referirse a la fuerza de trabajo asalariada aparecen las dudas; esto es equivocado: las clases sociales se producen por la lucha de clases<sup>40</sup>.

Primera hipótesis objetivada por Marx: siempre la fuerza de trabajo en toda formación social se produce por guerra. Esa guerra asume las formas de la lucha de clases cuando se hace referencia a la resistencia que oponen los cuerpos al proceso. La lucha de clases es un estadio de la guerra.

---

<sup>38</sup> Cfr. Reich, W. *La función social del orgasmo*.

<sup>39</sup> Cfr. Foucault, M. en *Vigilar y Castigar*, op cit. "El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una 'anatomía política', que es igualmente una 'mecánica del poder', está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)." pp 141/2.

<sup>40</sup> Cfr. Marx, K; *El capital*; Tomo 1; Vol3; Cap XXIV: *La llamada acumulación originaria*; op cit; pp 891 a 967.

Marx nunca objetivó la consecuencia de esta temática, sólo la fue tomando incidentalmente. Pero estas referencias incidentales nos indican que de haber desarrollado el *ámbito del poder*, hubiera elaborado una teoría de la misma envergadura que la teoría del valor.

**P:** Entonces el ámbito del poder se refiere al proceso de expropiación de los cuerpos, pero ¿qué se expropia?

**JCM:** El proceso de expropiación de los cuerpos supone distintas formas de confrontación, y la articulación de todas esas formas de confrontación debiera haber articulado los espacios teóricos de la teoría de la lucha de clases en términos de la formulación de leyes, del mismo modo que en la teoría del valor.

Si esta problemática teórica fuera desarrollada, observaríamos que el proceso de expropiación del poder material de los cuerpos nos remitiría a ámbitos distintos de confrontación: al proceso de construcción de esos cuerpos, a su anatomía política; para ello nos podríamos apoyar en la epistemología y en la psicología genética. Ya hay la suficiente acumulación histórica de conocimiento para comenzar a articular una teoría rigurosa. ¿Cuál sería el eslabón para articular esa teoría rigurosa? La *confrontación*.

Varios pueden ser los obstáculos epistemológicos en esta concepción: la categoría "correlación de fuerzas", puesto que soslayaba el momento de la confrontación, dándonos hasta cierto punto una medición pasiva; la categoría "transformación", porque tiene un elemento negativo y es la imagen de que aquello que es transformado es pasivo, como si se tratara de tomar la arcilla y golpearla sin más para darle la forma deseada. Pero no, esta relación arcilla-hombre es una relación de confrontación, de resistencias reales, objetivos que impone la arcilla. Así, los cuerpos no son pasivos, se resisten.<sup>41</sup>

En el caso de un niño la forma de su resistencia podrá tener un largo vía-crucis de neurosis, esquizofrenias, etc. Todo el ámbito de las enfermedades mentales, no es nada más que la condenación histórica que ha sufrido en la ilegitimidad social, la derrota de los cuerpos. Es un cuerpo derrotado el que constituye una esquizofrenia, una neurosis. Ese largo listado de las enfermedades mentales lo que marca es la envergadura de una confrontación en que una de las partes no sólo es derrotada, sino que pasa a asumir grandes formas de castigo. ¿En qué proceso? En el de la expropiación de la energía de los cuerpos, del disciplinamiento corporal<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> "(...) donde hay poder hay resistencia" Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. T. 1. Ed. siglo XXI, México. 1977. p. 116.

<sup>42</sup> "(...) Para renovar la gratificación, es preciso que el objeto reconocido, y memorizado como gratificante, se mantenga a nuestra disposición. Si la misma experiencia de los mismos objetos o

Lo mismo sucede con el ámbito del delito común, que es también una forma de resistencia al proceso de expropiación del poder de los cuerpos y/o de la explotación capitalista. Ambitos como la represión sexual, las histerias, la desocupación son, también, parte de este proceso de confrontación, y su resultante: cuerpos derrotados.

---

seres la ha llevado a cabo otro que quiere también conservarla a su disposición, resulta la noción de propiedad (que no es un instinto, puesto que es necesario un aprendizaje) y la aparición de una competición para conservar el uso y el disfrute del objeto gratificante. El proceso constituye el origen de la agresividad competitiva y de la búsqueda del predominio.

Perdiéndole en el tumulto al sometido, pondrá en juego un cierto número de vías y aires cerebrales que desembocarán en la inhibición de la acción. Es éste un proceso adaptativo, puesto que evita la destrucción por parte del vencedor(...). Pero si la inhibición persiste, el trajín biológico que acarrea, resultado en particular de la liberación de corticoides suprarrenales (cortisol) y de mediadores químicos simpáticos que contraen los vasos (noradrenalina), dominará toda la patología: bloqueo del sistema inmunitario que abrirá la puerta a las infecciones y a las evoluciones tumorales, destrucciones proteínicas como origen de insomnios, adelgazamiento, retención de agua y sales, de donde hipertensión arterial y accidentes cardiovasculares, comportamientos anormales, neurosis, depresiones, etc." Laborit, H. *La paloma asesinada*. [1983], Ed. Laia. Barcelona, 1986. p 8-9.

### 3. ACERCA DEL ORIGEN DEL PODER: "RUPTURA" Y "PROPIEDAD"

Conversaciones de Julio de 1982 <sup>43</sup>

Fel! Bokmärket är inte definierat.

#### **La ruptura de la existencia dual y la noción de propiedad.**

"No es la *unidad* de los hombres viviendo y actuando en unas determinadas condiciones naturales, inorgánicas, de su metabolismo con la naturaleza y por consiguiente de su apropiación de la naturaleza, lo que exige explicación o que es el resultado de un proceso histórico, sino la *separación* de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana, y esta existencia activa, una separación que no es total más que en la relación trabajo asalariado y capital." (Marx)<sup>44</sup>

**P:** ¿Cómo comienzan las relaciones de poder? ¿Cuál es el origen de estas relaciones?

**JCM:** En el punto de partida, el hombre tiene una doble existencia: subjetiva y objetiva y a lo que se asiste después es a la ruptura de esta doble existencia y su reestructuración. Remitiéndonos a Marx:

"*Propiedad* no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, suyas, *presupuestas* junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo."

El párrafo prosigue con una cuestión a la que queremos referirnos:

"No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de producción, sino que él existe doblemente: tanto

---

<sup>43</sup> El CICSO (Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales) publicó el texto en Buenos Aires en junio de 1984, como Cuaderno N° 10 de la Serie Teoría del CICSO. Finalmente, el texto fue corregido en 1992/95.

<sup>44</sup> Marx, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) [1857-1858]; s. XXI, México, 1978, t. I, p. 449.

subjetivamente en cuanto él mismo, como objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia".<sup>45</sup>

Páginas antes, Marx escribió en la redacción original de un párrafo que luego corrigió:

"pues, en tanto que el individuo que trabaja era un individuo natural, existencia natural, la primera condición objetiva de su trabajo aparece como aquella vinculada con la naturaleza, la tierra, su cuerpo inorgánico..."<sup>46</sup>

La idea de lo inescindible en ese momento, entre el campo de la objetividad y la subjetividad, es importante respecto a la cuestión de la propiedad, pues esta pasará a estar signada por la *forma social* que vaya tomando el proceso de ruptura, de diferenciación, de la existencia dual inicial; propiedad pasará a ser una connotación del ámbito de lo social; es decir, su modo de ser.

"la propiedad significa pertenecer a una tribu o comunidad y tener en ella una existencia subjetiva-objetiva, y por mediación de esta comunidad estar en relación con la tierra como con su cuerpo orgánico".<sup>47</sup>

**P:** ¿Pero, qué quieres decir, no existía entonces la noción de "cuerpo individual"?

**JCM:** Marx hace una distinción entre los términos: *subjetividad- objetividad e individuo-persona*. Estas son palabras que señalan procesos distintos, que a él le interesa recalcar.

La noción de *individuo* [individual - discreto] parte de su sentido etimológico: "no divisible"; y la está usando en un sentido muy estricto para referirse a la relación cuerpos-cosas como inescindibles.

Pero Marx no establece una yuxtaposición entre *individuo* y *persona*. Su noción de *persona*, en un sentido riguroso, está originada en la noción de *máccora*

---

<sup>45</sup> Ibid. p. 452.

<sup>46</sup> Ibid. p. 448, nota (a).

<sup>47</sup> "Para Marx, las formas de propiedad no están, por tanto *fundadas en el trabajo*. Rechaza así una de las tesis clásicas de la filosofía racionalista burguesa que desde, Locke, basa su crítica de las formas feudales y de sus justificaciones ideológicas, en la tesis de que el trabajo es el fundamento del derecho de propiedad."; Godelier, M.; *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*; Edit. Estela; Barcelona; 1971.

"máscara". Es la referencia a relaciones sociales, no así la noción de *individuo* que tiene un status teórico a partir de la abstracción mensurable sobre la naturaleza.

48

La noción de persona se origina en la noción de personaje. Un personaje en

---

<sup>48</sup> "(...) se requiere un gran esfuerzo de autodistanciamiento para comprender que existen sociedades y existieron niveles de evolución de la sociedad propia en los que no había términos como 'individual' y 'social' con el significado que poseen ahora, y para preguntarse qué tipo de desarrollo social condujo a que se adoptara y mantuviera el empleo de estos términos.

Tomemos como ejemplo la familia de conceptos en cuyo centro se encuentra el término 'individuo'. (...) en las lenguas de la Antigüedad clásica no existía término alguno que equivaliera a 'individuo'. Tanto en el nivel de desarrollo del Estado ateniense como en el de la República romana, la pertenencia a clanes, o también a tribus o al Estado, desempeñaba un papel fundamental en la concepción de los seres humanos.

(...) El término latino *persona* podría parecer equivalente del moderno 'individuo'. Pero este término latino no poseía en absoluto el grado de generalización y de síntesis que poseen los actuales términos 'persona' e 'individuo'. El término latino *persona* remitía aun a algo muy específico y concreto. En un primer momento hacía referencia a las máscaras a través de las cuales los actores recitaban sus parlamentos(...) A partir de la base concreta de la máscara se desarrollaron luego matices del significado de la palabra

*persona*, como, por ejemplo, el del papel desempeñado por un actor o el de carácter de personaje representado por éste.

(...) En la praxis social de la Antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como a una criatura casi desprovista de un grupo social.

(...) El concepto de persona no se desarrolló a partir del término teatral romano *persona* debido a la abstracción individual hecha por un ser humano particular. Estaba en funcionamiento un largo proceso social, y lo que resultó de éste no fue algo negativo, no fue sólo la exclusión de las particularidades de casos específicos y la extracción de lo que era general o común a todos ellos; lo que trajo este proceso fue una visión de conjunto de muchos puntos en común, haciendo asequible a la comprensión y a la comunicación algo nuevo, desconocido hasta entonces. El concepto de persona -comparado con su antecesor, el término latino *persona*- no representa únicamente una abstracción, sino también una visión de conjunto desde una perspectiva nueva y más elevada.

(...) En el latín medieval palabras como *individualis* o *individuus* tuvieron durante mucho tiempo un significado propio del nivel de síntesis más bajo. Se utilizaban cuando se hablaba de algo indivisible, inseparable.

(...) el término medieval *individuum* no se refería especialmente al ser humano. Esto sólo ocurrió durante una nueva transformación operada en el siglo XVII.

(...) ¿Cómo fue posible que el reconocimiento de la singularidad de todos los casos particulares, representado por el concepto escolástico de individuo, volviera a estrecharse de manera que finalmente el concepto de individuo ya sólo remitiera a la singularidad de los seres humanos? Es evidente que esto ocurrió cuando el desarrollo de la sociedad alcanzó un nivel en el que se intensificó la necesidad de las personas -quizás en un primer momento sólo de personas pertenecientes a grupos muy determinados- de hablar entre sí de sus particularidades, sobre la singularidad de su existencia en comparación con la de los demás...[p.186]"; Elías, Norbert; *La sociedad de los individuos*; III: *Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros* [1987]; Ediciones Península; Barcelona; 1990. pp. 180-6.

teatro es la expresión de las relaciones sociales, mediadas por un cuerpo: en particular por su rostro en los inicios y luego, poco a poco, por el resto del cuerpo. En qué medida se incorpora cada parte del cuerpo, refleja un proceso social no estudiado aún en forma sistemática y total.

El ámbito de la *subjetividad* es el ámbito del individuo - cuerpo humano; y el ámbito de la *objetividad* es el de los individuos - cosas, de las leyes de la naturaleza.

Las *personas* son producto de un distanciamiento, de una escisión entre el cuerpo de la objetividad y el de la subjetividad. Son además, en tanto cuerpos, *mediaciones de relaciones sociales*, por eso son "personas", porque una persona es la mediación, la forma que toma un conjunto de relaciones sociales (el sistema de máscaras).

Cuando Marx habla del "hombre", está hablando de los cuerpos humanos a los que les está reconociendo, en un primer estadio, un ámbito de la subjetividad y un ámbito de la objetividad no escindibles. Está advirtiéndonos que el origen de la noción de *propiedad* se funda en esa relación inicial que es finalmente escindida.

La ruptura entre sujeto y objeto es posterior; no es un presupuesto. La "**propiedad**" se constituye en una escisión que ha tenido que constituirse, en una ruptura que ha tenido que realizarse. El momento, por tanto, en que *la propiedad asume un carácter social*, como proceso de constitución de lo "social", es algo que debe ser explicado como una forma de profundización de la ruptura entre el campo de la subjetividad y de la objetividad.

En las ciencias sociales existe una tradición que hace referencia a un largo proceso de constitución de la *individualización*, como un proceso positivo de la especie humana. Se plantea además que una de las consecuencias del capitalismo ha sido la de ensanchar, ahondar, este proceso de individualización, que es la "emergencia del individuo"<sup>49</sup>. Puede dar la falsa apariencia de que Marx habla de lo

---

<sup>49</sup> "(...)ser una persona es ser una fuente autónoma de acción. El hombre no adquiere, pues, esta cualidad sino en la medida en que hay en él algo que le es propio, que a él sólo corresponde y que le individualiza; en que viene a ser algo más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo. Se dirá que, en cualquier situación, está dotado de libre arbitrio y ello basta para fundamentar su personalidad. Pero, sea lo que fuere de dicha libertad, objeto de tanta discusión, no es ese atributo metafísico, impersonal, invariable, el que puede servir de base única a la personalidad concreta, empírica y variable de los individuos. No podría constituirse ésta por el poder abstracto de elección entre dos contrarios, sino que será preciso también que tal facultad se ejerza sobre fines y móviles propios para el agente. En otros términos, es menester que los materiales mismos de su conciencia tengan un carácter personal. Ahora bien (...), ese resultado se produce progresivamente, a medida que la división del trabajo ella misma progresa. La desaparición progresiva del tipo segmentario, a la vez que necesita una especialización más grande, separa parcialmente la conciencia individual del medio orgánico que la soporta, como del medio social que la envuelve y, a consecuencia de esta doble emancipación, el individuo deviene cada vez

mismo.

La etapa en que el capitalismo desarrolla este supuesto proceso de "individualización", es para Marx una etapa en que se llevan al extremo los obstáculos para un proceso de individualización real. Sin embargo, en cierto sentido, se crean las precondiciones para este proceso, pero para realizarse es necesario romper con el capitalismo. Hay toda una serie de referencias en Marx acerca de cómo el capitalismo construye algunos de los prerequisites indispensables para el proceso de individualización real, y de cómo éste, sólo puede aparecer a partir de la negación del capitalismo y de su superación.<sup>50</sup>

El presupuesto del que Marx parte es un momento de "doble existencia", en que no existen "condiciones de producción" porque serán "condiciones" después de la ruptura; no antes. El hombre existe doblemente, objetiva y subjetivamente, en la naturaleza y en él mismo.

¿Por qué el hombre? Porque el receptáculo de ese proceso, de esa "existencia doble" es su *cuerpo* material.

Ese "existir doblemente" es difícil de imaginar por nosotros que estamos escindidos y que sólo concebimos la existencia subjetiva (social). Pero Marx se refiere a que esa existencia del hombre era "...tanto subjetivamente en cuanto él

---

más un factor independiente de su propia conducta. La división del trabajo contribuye por sí misma a esta liberación, pues las naturalezas individuales, al especializarse, se hacen más complejas y, por eso mismo, se sustraen en parte a la acción colectiva y a las influencias hereditarias, que no pueden, en manera alguna, ejercerse más que sobre cosas simples y generales." Durkheim, E.; *La división del trabajo social*; Conclusión; [1893]; Akal editor, Madrid, 1982, pp. 473-4.

<sup>50</sup> "Pero, al mismo tiempo, este proceso de la emancipación del hombre respecto de sus condiciones naturales primitivas de producción es de individualización humana. El hombre solo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un ser genérico, un ser tribal, un animal gregario. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve'. Esto implica automáticamente una transformación en las relaciones del individuo con lo que originariamente fue la comunidad en cuyo seno funcionaba. La comunidad primitiva ha quedado convertida, en el caso extremo del capitalismo, en el mecanismo social deshumanizado que, si bien torna realmente posible la individualización, es exterior y hostil al individuo. Y, sin embargo, este proceso es de inmensas posibilidades para la humanidad."

"Las diferentes formas de esta individualización gradual del hombre, que representan la ruptura de la unidad original, corresponden a los distintos estadios de la historia. Cada uno de ellos representa, por así decirlo, un paso más allá a partir de la unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como existencia natural. Representan, en otras palabras, niveles en la evolución de la propiedad privada."  
Hobsbawm, E. *Introducción a Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos de Pasado y Presente Nro. 20. pp 9 y 26. Hobsbawm cita a Marx.

mismo, como objetivamente en esas condiciones inorgánicas naturales de su existencia". Es decir, que él existe en un "afuera" que son sus condiciones de vida, y en tanto él, "cuerpo". Los cuerpos estaban integrados a un entorno que eran ellos mismos, que eran sus condiciones de existencia, fragmentos de la naturaleza, todavía no constituidas como condiciones de producción. Esa es la imagen que remite a los grupos recolectores, a los desplazamientos humanos con la naturaleza, con las estaciones. Lo que los rodea son ellos mismos.

"En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por intermarriage<sup>51</sup> entre familias, o una combinación de tribus. Dado que se puede admitir que la *vida pastoral*, o más en general el *nomadismo*, constituye la primera forma de los modos de existencia, en la cual la tribu no se instala en una sede determinada sino que aprovecha para el pastaje lo que va encontrando -pues los hombres no son por naturaleza sedentarios (para ello deberían encontrarse en un ámbito natural tan especialmente fértil como para que se establecieran en él al igual que monos en un árbol; al no ocurrir esto, [[andarán]] roaming<sup>52</sup> como las bestias salvajes)-, en consecuencia, la *colectividad tribal*, la entidad comunitaria natural, no aparece como *resultado* sino como *supuesto de la apropiación colectiva* (temporaria) *del suelo y de su utilización*. Cuando finalmente se asiente, el que esta colectividad originaria se modifique en mayor o menor grado dependerá tanto de diversas condiciones externas, climáticas, geográficas, físicas, etc., como de su particular disposición natural, etc.: de su carácter tribal. La colectividad tribal resultante de un proceso natural, o, si se quiere, la horda -la comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc.- es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de autoreproducción y de objetivación de ésta (actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.). La tierra es el gran laboratorium, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la *base* de la entidad comunitaria. [[Los hombres]] se comportan con ella ingenuamente, [[tratándola]] como *propiedad de la entidad comunitaria*, de la entidad comunitaria que se produce y reproduce a través del trabajo viviente. Cada individuo se comporta como *propietario* o *poseedor* sólo en tanto miembro, member, de esta comunidad. La *apropiación* real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos *producto* del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o *divinos* de éste."<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Matrimonios mixtos.

<sup>52</sup> Vagabundeando.

<sup>53</sup> Marx, K.; *Elementos fundamentales ...* Op cit. T.1. p. 434.

**P:** Te insisto, ¿no había entonces una noción del cuerpo "propio", sino de algo así como "el cuerpo de todos"?

**JCM:** En las formas primarias de organización social -las hordas, las "mutas" de Canetti<sup>54</sup>- todavía no aparecen las mediaciones sociales entre el cuerpo y las condiciones de existencia, porque también la horda es casi el cuerpo mismo.

Es la ruptura de ese estadio el que da origen a la noción de "propiedad". Por eso, todavía hoy, "propiedad" tiene ese fuerte sentido etimológico: lo propio, el "ser" de los objetos los identifica como propios, su ser es una relación social. Este es un origen ancestral, histórico, tremendamente fuerte.<sup>55</sup>

La fuerza del origen de la noción de propiedad y su permanencia, expresa cómo el momento de la ruptura no fue claramente asumido y nos revela la brutalidad misma de esa escisión.

En las investigaciones psicogenéticas -desde la perspectiva piagetiana- este proceso se torna evidente: un recién nacido es uno y lo mismo con su "entorno" (con sus condiciones de existencia) -el autismo-; por ello es muy difícil precisar, en términos estrictos de leyes de la naturaleza dónde empieza y dónde termina un "cuerpo". Es algo que va más allá del perímetro de la piel; hay un entorno indispensable.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> "Aquí a todo lo que suele designarse por tribu, linaje o clan, se le opone otra unidad: la de la *muta*. Aquellos conocidos conceptos sociológicos, por muy importantes que sean tienen todos algo de estático. Por el contrario, la *muta* es una unidad de la *acción*, y aparece de manera *concreta*. De ella debe partir quien desee explorar los orígenes del comportamiento de masas. Es la forma más antigua y delimitada entre hombres; y ya existía antes que hubiese masas humanas en nuestro moderno sentido de la palabra. Se manifiesta de maneras muy diversas y siempre es claramente aprehensible. Su actividad a través de miles de décadas es tan intensiva, que ha dejado huellas por doquier; e incluso en nuestra época, de carácter tan distinto, aún se encuentran con vida no pocas configuraciones que se derivan directamente de ella.

(...) La elección del término "*muta*" para esta más antigua y más limitada forma de masa recuerda también que debe su aparición entre los hombres a un modelo animal: a la manada de animales que cazan juntos. Los lobos, que el hombre conocía bien y que en el transcurso de los milenios educó para perros, le causaron impresión ya desde fecha muy temprana. Su presencia como animal mítico entre tantos pueblos, las representaciones del hombre - lobo, las historias de hombres que, disfrazados de lobo, asaltan a otros y les roban, aquellas leyendas acerca del origen de niños que son criados por lobos, todo esto demuestra qué cercano estuvo el lobo al hombre." Canetti, E.; *Masa y poder; La muta*; Alianza; Madrid; 1987. p 90.

<sup>55</sup> En este anclaje de la noción de propiedad hay que buscar la explicación primaria de cuestiones como el *fetichismo*, la reificación de los objetos.

<sup>56</sup> "Durante el período sensorio - motriz, el bebé es ya naturalmente, objeto de múltiples influencias sociales: se le brindan los mayores placeres que su joven experiencia conoce -desde el

**P:** ¿Cuándo se produce la ruptura?

**JCM:** El punto de partida de la ruptura es muy diverso. Así como encontramos en Marx diversas formaciones económicas precapitalistas, podríamos encontrar diversas formas de ruptura.

Inicialmente la noción de persona no existe, porque esta noción expresa ya la ruptura. La ruptura se produce cuando entre la existencia objetiva y la existencia subjetiva se interpone la sociedad, cuando la "doble existencia" se escinde y objetividad y subjetividad son mediadas por relaciones sociales. Ya no hay una relación directa entre el cuerpo y las condiciones naturales, lo "social" media entre ambos.

Marx, llega en los Grundrisse a este momento de la ruptura, porque tiene que llegar al anclaje riguroso del concepto de propiedad. El concepto de *propiedad* nos remite al "*ser social de las cosas*", ese es su anclaje etimológico y también histórico.

Con la ruptura aparece una existencia material definida socialmente, se inicia el largo camino histórico de constitución de la noción de persona.<sup>57</sup>

---

alimento hasta el calor de los afectos-, se le rodea, se le sonríe, se le divierte, se le calma; se le inculcan hábitos y regularidades relacionadas con ciertos signos o palabras, se le prohíben ya ciertos actos, se le reprende. En una palabra, visto desde fuera, se halla en el centro de una multitud de relaciones que anticipan los signos, los valores y las reglas de la ulterior vida social. Pero, desde el punto de vista del sujeto mismo, el medio social no se diferencia todavía esencialmente del medio físico (...). Los signos que caracterizan nuestras relaciones no son para él sino indicios o señales. Las reglas que se le imponen no constituyen todavía obligaciones de conciencia y para él se confunden con las regularidades propias de la costumbre.

En cuanto a las personas, éstas representan para el bebé cuadros análogos a todos los que integran la realidad, aunque especialmente activos, imprevistos y fuentes de sentimientos más intensos. El bebé actúa sobre ellas como sobre las cosas, mediante gestos eficaces que le permiten continuar las acciones de interés y mediante diversos gritos, pero no hay todavía intercambio alguno de pensamiento, ya que el niño de este nivel ignora el pensamiento, ni hay tampoco modificación alguna profunda de las estructuras intelectuales por acción de la vida social ambiente. Desde el punto de vista afectivo, únicamente en el nivel de la construcción de la noción de objeto puede haber proyección de la afectividad sobre las personas, entonces concebidas, también ellas, como centros de acción independientes." Piaget, J. *La psicología de la inteligencia*; Cap. 6: *Los factores sociales del desarrollo intelectual*; [1942], Ed. Psique, Buenos Aires, 1984, p. 167.

<sup>57</sup> Un problema derivado es la lenta toma de conciencia del propio cuerpo. Meyerson en *Epistemología histórica* (Editorial Paidós) hace un estudio histórico del proceso de constitución de cierta nomenclatura referida a los individuos, a las personas. Describe cómo se va dando la aproximación al cuerpo, en forma paulatina, como si se tratara de un rompecabezas. Primero se nombran las extremidades, tardíamente y siempre de manera poco precisa, el tronco.

Lennerson en *Do Kamo* (Editorial Eudeba) hace un análisis sobre un indígena australiano y presenta una imagen interesante de la toma de conciencia del propio cuerpo: el indígena sueña que

Contra la teoría de la ciencia social más dominante, que valoriza positivamente lo que plantea como un "proceso de individualización" de la especie, Marx contrapone una visión en la cual el carácter positivo del capitalismo deriva de llevar todas las determinaciones, subordinaciones y dependencias sociales al grado más alto; se producen así las condiciones para la *crisis* definitiva. Es sobre esta crisis que se puede llegar al estadio real de la "*especie humana*", en que ésta exista como tal y se construya<sup>58</sup>.

**P:** ¿Cómo surge el poder?

**JCM:** La noción de *propiedad* nos remite a un campo de la realidad que usualmente no percibimos:

- a) el campo de la creación de las condiciones de existencia de la especie humana;
- b) y cómo este campo está subordinado, no a las necesidades de la especie, sino al poder material de una parte de la especie sobre la otra.

El origen de este estadio de la *especie humana*, como una especie *socialmente* organizada, es el punto de partida del *poder*. En el estadio de la especie como ámbito natural no existían manifestaciones del poder. El poder comienza cuando esta especie "natural" se constituye en especie social.

Esta no es una "decisión roussoniana", es un proceso fundado en una ruptura que se produce en el seno mismo de la especie humana, en la separación de la "doble existencia" de la que hemos hablado, y en la aparición de "*lo social*" como algo que media entre los cuerpos y sus condiciones de existencia.

**P:** ¿Cómo se produce ese proceso?

**JCM:** Se produce cuando una parte de los individuos:

- 1) le expropia a otra sus condiciones de existencia (su "dualidad") por medio de la fuerza material;

---

persigue a alguien, despierta y corre tras su presa.

<sup>58</sup> "La función del plano de integración superior, la humanidad, como unidad referencial de la identidad del nosotros es quizá cada vez más importante. Pero no es una exageración decir que para la mayoría de la gente el papel de la humanidad como marco de referencia de la identidad del nosotros es prácticamente nulo." Elías, N.; *la sociedad de los individuos*; op. cit. p. 233.

- 2) la utiliza para la producción de sus condiciones de existencia;
- 3) desarrolla y hace posible este proceso, mediante el uso de la fuerza (que coincide con su existencia inicial).

La *sociedad* emerge a partir de esa ruptura. Ruptura de la doble existencia que tiene como consecuencia la constitución de los ámbitos de la "subjetividad" y de la "objetividad", que a partir de ese momento van a estar subordinados siempre al grado de desarrollo social. Desde ese punto de partida, la existencia de "*lo objetivo*" y "*lo subjetivo*" son construcciones históricas de la sociedad. Son las formas en que se expresa el conjunto total de las relaciones sociales, o sea una determinada *forma de poder*, en un *orden de las cosas* y un *orden de los cuerpos*.

A partir de este proceso se inicia la larga construcción de la imagen de "persona", como expresión de los distintos tipo de relaciones sociales existentes, de los distintos personajes sociales, de los distintos *usos sociales de los cuerpos*.

La ruptura de la doble existencia se produce originariamente a partir de la *territorialidad*. Un grupo lucha con otro para quitarle un territorio, no para adueñarse de los cuerpos que viven allí -este "consumo productivo" se puede dar como consecuencia-. Los cuerpos aparecen como prolongación del territorio, como un elemento más de la naturaleza. Los grupos humanos no se reconocen entre sí como parte de una misma especie y luchan entre sí por el territorio como lucharían contra *otra* especie animal<sup>59</sup>.

El proceso en que una parte de la especie humana usa como mediación de la transformación de la naturaleza a otros cuerpos, es posterior. Lo primero es la expropiación de la territorialidad, el proceso va de afuera hacia adentro. El momento en que el animal humano será utilizado por sus semejantes como animal productivo es posterior.<sup>60</sup>

Este es el origen de la ruptura porque los que son expropiados de su territorio, son expropiados de uno de los polos de su existencia dual: de sus

---

<sup>59</sup> (...) el espacio que abarca el conjunto de los objetos gratificantes es lo que puede denominarse 'territorio'. Es sabido hasta qué punto esta noción de territorio, en la etiología moderna, ha sido frecuentemente utilizada y cuánto se ha estudiado la noción de defensa del territorio. Simplemente se nos ha permitido poner de relieve que, si el territorio estuviese vacío, no sería defendido. Únicamente es defendido porque contiene objetos y seres gratificantes, pues si dichos objetos y seres fuesen peligrosos para la supervivencia, se huiría del territorio y no se lo defendería...". Laborit, H.; *La paloma asesinada*; op cit; p 68.

<sup>60</sup> "Después de la conquista de un país, siempre constituyó el paso inmediato posterior para los conquistadores el de apropiarse asimismo de los hombres". Marx, K.; *El capital*; Ob. cit. T. III; Cap.: XLVII: *Génesis de la renta capitalista de la tierra*; p. 1006; cita N° 44.

condiciones naturales. La ruptura es la crisis de la existencia dual originaria.

Al comenzar el proceso de *domesticación* de animales, se utilizaban -para ser domesticados- los animales de los territorios que se lograban, esto debió suceder tanto con animales como con los "otros" hombres, que cuando eran derrotados y subordinados, debieron poco a poco comenzar a ser "domesticados" y luego explotados. Esto no es más que una consecuencia de esa "doble existencia" original; para una horda determinada, las otras hordas eran parte de la naturaleza, de esas condiciones de existencia: eran "cosas" naturales, y como tales se las trataba.<sup>61</sup>

La ruptura comienza cuando unos grupos expropián a otros sus condiciones de existencia y, por tanto, su doble existencia.

Según este planteamiento -que es sólo una hipótesis que deberá ser demostrada- pensar en el esquema del "*comunismo primitivo*" es una manera de idealizar y oscurecer un proceso real. Porque la imagen del "comunismo primitivo" al compararla con el presente nos haría pensar en una gran involución de la organización de la humanidad, cosa que parece falsa si se observa el desarrollo hipotético del proceso.

"Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación de los individuos frente a sí mismos y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa."<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> "Quizás no esté equivocado Linguet, en su *Théorie des lois civiles*, cuando afirma que la caza es la primera forma de la cooperación y la *caza de hombres* (la guerra) una de las primeras formas de caza." Marx, K.; *El Capital*; Ob. cit. T. I; Cap. XI: *Cooperación*; cita 23 bis; p. 406. Esta hipótesis coincide con las investigaciones de la antropología moderna, cfr Robert Ardley, *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador* [1976], ed Alianza, Madrid, 1978.

<sup>62</sup> Marx, K.; *Elementos fundamentales ... op cit*; II.: *El capítulo del dinero; El dinero como*

Por otra parte, la imagen del comunismo primitivo, parte de la constitución, en aquel entonces, de la noción de "especie humana", es decir de la toma de conciencia de la división entre los hombres y el resto de los animales, del sentimiento de pertenecer a un conglomerado común. Esto no parece creíble. Aún hoy, en pleno siglo XX, la noción de "especie humana" no es plenamente asumida; difícil es pensar que entonces lo fuera. Es como señalar que hay diferentes especies "humanas". Se trataba más bien de una lucha entre animales, entre hombres de *un* grupo y hombres de *otro* grupo.

Lo que permite la producción de un "**plus**" de productos es la apropiación y domesticación de otros cuerpos. Porque lo único que tiene la capacidad de la creación de ese "*plus*" son los *cuerpos*<sup>63</sup>. El "*plus*" está en el origen mismo, lo que cambia es la *forma social* en que se constituye. En el período inicial la forma social es el *uso directo de la fuerza*, sin mediaciones.

El consumo productivo de los cuerpos para producir condiciones de existencia mediante el uso de fuerza material, es el punto de partida del "*plus*". Lograr ese "*plus*" implica, en su inicio, el aniquilamiento de la especie que territorialmente expresa lo "subjetivo" en una determinada territorialidad (lo objetivo). O sea, ruptura de la existencia dual por eliminación de uno de los términos.

La emergencia de la especie humana (el quiebre de la animalidad) hace referencia a la ruptura de la doble existencia. Para Konrad Lorenz la respuesta a la pregunta: ¿quién es el eslabón perdido?, es: "somos *nosotros*"<sup>64</sup>. Ese momento de ruptura es la emergencia del proceso de constitución de la "especie humana", que es un proceso tremendamente inconcluso y atrasado aún.

**P:** ¿Y cómo será el hombre superada ya la fase del "eslabón perdido"?, ¿cómo será el individuo no escindido, en un proceso de individualización plena?

**JCM:** Las necesidades no serán ya su existencia natural. Las necesidades y su satisfacción habrán dado un salto cualitativo. Es como pensar [ser] con todo el

---

*relación social*; pp 89-90.

<sup>63</sup> Al referirnos a un "plus" estamos refiriéndonos a que el consumo productivo de los cuerpos arroja un saldo que trasciende las necesidades y/o la existencia de esos cuerpos.

<sup>64</sup> "No se necesita un gran optimismo para aceptar que de nosotros, los humanos, pueda salir algo superior y mejor. Muy lejos de ver en el hombre la imagen irrevocable e insuperable de Dios, yo afirmo humildemente (y creo que con más respeto por la creación y sus posibilidades) que el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano...somos nosotros." Lorenz, K. *Sobre la agresión: el pretendido mal*, S XXI, México, 1981, pp 252-3.

cuerpo.

Pero esto no lleva al aislamiento, a la negación de los "otros". No se puede pensar sólo, sólo se puede pensar con todos en la cabeza. "Pensar con todo el cuerpo", es "pensar con todos".

Esto coincide, una vez más con los elementos que aporta la epistemología genética de Piaget. Según esta teoría, el último estadio de las estructuras lógico simbólicas, sólo puede constituirse a partir de relaciones de cooperación, o sea, relaciones entre "iguales".<sup>65</sup>

La "*toma de conciencia*" solo puede producirse pensando con "*todo el cuerpo*", pensando "*con toda la especie*".<sup>66</sup>

### **Fel! Bokmärket är inte definierat.La toma de conciencia del ámbito de "lo social".**

---

<sup>65</sup> "Todo el mundo ha observado el parentesco que existe entre las normas morales y las normas lógicas: la lógica es una moral del pensamiento, como la moral es una lógica de la acción..."

"(...) sólo la cooperación conduce a la autonomía. Por lo que respecta a la lógica, la cooperación es de entrada fuente de crítica: gracias al control mutuo, rechaza simultáneamente la convicción espontánea propia del egocentrismo y la confianza ciega en la autoridad adulta. La discusión engendra así la reflexión y la verificación objetiva. Pero, por esto mismo, la cooperación es fuente de valores constructivos. Da lugar al reconocimiento de los principios de la lógica formal en tanto que estas leyes normativas son necesarias para la investigación común. Sobre todo da lugar a la toma de conciencia de la lógica de las relaciones, pues la reciprocidad en el aspecto intelectual conduce necesariamente a la elaboración de unas leyes de perspectiva que son las operaciones propias a los sistemas de relaciones.

Asimismo, respecto a las realidades morales, la cooperación es, en un principio, origen de crítica y de individualismo. Ella conduce al individuo a juzgar objetivamente los actos y las consignas de los demás. De aquí resulta la debilidad progresiva del respeto unilateral y el dominio del criterio personal. Pero, por consiguiente, la cooperación rechaza el egocentrismo al mismo tiempo que el realismo moral y de este modo da lugar a una interiorización de las reglas. Una nueva moral sucede a la del deber puro (...). En definitiva, la cooperación en el aspecto moral da lugar a unas transformaciones exactamente paralelas a las que acabamos de citar en el terreno intelectual." Piaget, J.; *El criterio moral en el niño*; Cap IV: *Las dos morales del niño y los tipos de relaciones sociales*; [1932]; Ed. Fontanella, Barcelona, 1977. pp. 340-1.

<sup>66</sup> El Che Guevara es una manifestación de que el *hombre universal* está dejando de ser abstracto, para comenzar a *concretizarse*. El va a Bolivia a partir de Vietnam, a partir de sentir una "vergüenza" profunda por lo que sucede en Vietnam. Estas mediaciones de lo universal concreto nos aproximan a un universal abstracto. El Che es un ejemplo de un concreto universal, es una buena aproximación; sin embargo, todavía, como especie, no se tienen muchos ejemplos.

La ruptura de la "doble existencia" a la que nos referimos empieza en el momento en que esa dualidad es mediada por la sociedad expresada como fuerza material.

Antes de la ruptura, el hombre es mediación de sí mismo, él es lo "social". En determinado momento, es desplazado, aparece una *forma social* y su existencia doble se da mediada por la sociedad. Pero para establecer esa distancia es necesario usar una *fuerza material* en la que la fuerza material y la reflexión son lo uno y lo mismo (Hegel).

El uso de la fuerza marca la emergencia de una nueva relación entre los hombres y las cosas. Esta relación es ahora mediada por relaciones entre hombres, por "los otros", por el inicio de *relaciones sociales*.

El inicio de una relación social es la *personificación* de fuerzas materiales. La introducción de una fuerza material que produce esa ruptura de la existencia dual, supone que no se visualiza a ese ámbito como a una fuerza, se ve a otro cuerpo sin su "atribución material", se lo personifica. De aquí parte el hecho de que siempre el *carácter material de la fuerza social* estará encubierto. Los cuerpos que rompen esa doble existencia, no aparecen como cuerpos reducidos a su pura expresión de fuerza material, no aparecen como cuerpos reducidos a la presencia de energía. Sino como cuerpos que tienen una "personificación", vestidos de algún "personaje".

El "*plus*" que permite a un cuerpo imponerse a otro, es vivido mágicamente. Toda diferencia es vivida como "sustancial", no como una diferencia "de grado", sino como algo dicotómico como una diferencia y distancia mágica y fantasmal.

La ruptura de la existencia dual aparece como algo mágico, mitológico, "divino", que no tiene explicación, algo que se padece y que se sufre porque duele el cuerpo ("pathos"). Pero esta imposición de unos cuerpos sobre otros, siempre se funda en algún "plus", en el sentido de alguna diferencia. La diferencia se puede deber a atributos corporales o a contingencias exteriores.

En aquél que es expropiado de su existencia dual, la ruptura no es vivida como la emergencia de una relación social, sino como un *cambio "en las cosas"*. Se transfiere el carácter de esta situación, a propiedades inherentes de las cosas. Se vive la emergencia de una relación social que media la existencia doble, como la aparición del campo de la "subjetividad" y del campo de la "objetividad", como dos esferas diferenciadas.

Es en la distancia objeto-sujeto, que empieza a constituirse las condiciones de *encubrimiento e incapacidad de percepción* de la materialidad de las relaciones sociales. Al hablar aquí de relaciones sociales, nos referimos al carácter de media-

ción de la existencia dual que asume la sociedad. A partir de la ruptura el hombre sólo puede relacionarse consigo mismo y con sus condiciones naturales de existencia, a través de la sociedad.

Empieza a producirse, entonces, el distanciamiento, la inexistencia del propio cuerpo, sólo se es *subjetividad abstracta*. Al romperse la doble existencia, el "bagaje corporal" pasa al campo de las cosas y la "autoconciencia" pasa a quedarse "en el aire", sin existencia corpórea, y en consecuencia, no se realiza.

La reflexión, las imágenes, dejan aparentemente de tener existencia corpórea, natural. A partir de la ruptura se constituyen dos mundos: un mundo "mágico" de las cosas, y, un mundo, también "mágico", de lo subjetivo. El cuerpo pasa a ocupar un lugar en el mundo de las cosas; la ruptura es el surgimiento del "yo sin cuerpo", "fantasmal"<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Las conceptualizaciones convencionales más dominantes prolongan y cristalizan este proceso, que además tiene un anclaje en la larga tradición dualista:

"Esta particularidad de la naturaleza humana, esta posibilidad fundamentada en su organización física, de ponerse frente a uno mismo, con ayuda de su capacidad de conocimiento y sus símbolos lingüísticos, como si fuera una persona o un objeto como los demás, ha llevado a que muchas veces los seres humanos posean una imagen de sí mismos peculiarmente escindida. Sus símbolos lingüísticos están conformados de manera tal que parece que ese alguien que ve su propia persona desde una cierta distancia, y aquello que ve de su propia persona cuando se observa a sí mismo desde una cierta distancia, fueran seres distintos, que quizás hasta podrían tener una existencia separada. Así, por ejemplo, uno habla de sí mismo, en su calidad de objeto observado, con ayuda de expresiones como 'mi cuerpo', mientras que para referirse a sí mismo en su calidad de criatura capaz de observar esa observación distanciada de sí mismo emplea expresiones como 'mi persona', 'mi alma' o 'mi mente'. No siempre se dice con bastante claridad que estos conceptos presentan dos perspectivas distintas de la propia persona como si se tratara de objetos distintos y, bastante a menudo, como si pudieran existir por separado. Ya el simple empleo de la expresión 'mi cuerpo' da la impresión de que yo fuera una persona que existe fuera de mi cuerpo y que sólo complementariamente he adquirido un cuerpo, como se adquiere un traje.

Debido a esta arraigada tradición dualista, si alguien dice 'yo soy mi cuerpo' puede ser malinterpretado. Puede ser mal interpretado porque el término 'cuerpo' es ambiguo en ese contexto. Puede decirse que una pirámide es un cuerpo, o que una estrella o una molécula es un cuerpo. La ambigüedad de la afirmación de que yo soy mi cuerpo radica en que la expresión 'cuerpo' puede remitir tanto a un trozo de materia inerte y relativamente poco organizada, como a unidades biológicas de elevado nivel de organización, esto es, a los organismos más complejos. Por consiguiente, el enunciado 'yo soy mi cuerpo', o 'yo soy idéntico a mi cuerpo', puede ser entendido con el significado: 'yo no soy más que un trozo de materia desorganizada'. Y de hecho, en las escuelas filosóficas de nuestros días desempeña un papel nada desdeñable la idea de que el organismo humano vivo, que, mientras continúa en funcionamiento -o sea, antes de morir-, se encuentra en un constante fluir, en un desarrollo, en un proceso, podría ser reducido, en último término, a formas de materia inerte. Así, para prevenir la reducción materialista tal vez sea necesario insistir en que cuando se habla de la propia persona y del propio cuerpo no se trata de dos existencias distintas, sino únicamente de dos perspectivas distintas."

Elías, N.; *la sociedad de los individuos*; Op cit. III: *Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros* [1987]; pp. 216-7.

La aparición de la noción de "*persona*" se sitúa ya, en el largo proyecto histórico de la recuperación de los cuerpos, al que estamos asistiendo con avances y retrocesos. El capitalismo es hipotéticamente el último obstáculo que se debe vencer.

El problema de la recuperación de los cuerpos, está estrechamente ligado con la vinculación entre *necesidad* y *libertad*. En la historia conocida hasta ahora, el campo de la libertad está subordinado al campo de la necesidad, es decir, al campo de la existencia material. Al liberarse de la determinación del campo de la existencia material, aparecería el campo de la libertad, es decir, el campo de la emergencia de *necesidades "no materiales"*, no vinculadas a la existencia material.

En el momento de la existencia dual, no hay distancia entre libertad y necesidad, todo es "existencia posible". A partir del momento de la ruptura empieza a producirse la subordinación al campo de la necesidad, al campo de las cosas; pero mediadas por relaciones sociales, por otros cuerpos, que establecen los márgenes del campo de la necesidad. Es la existencia social la que establece el campo de la necesidad, es la mediación de la sociedad la que "formula" este campo, lo define, le otorga un espacio. La "subordinación al campo de *la necesidad*" es una forma de expresar la subordinación "*a otros*", en su *forma social históricamente determinada*.

**P:** En este modelo, ¿qué es una relación social?

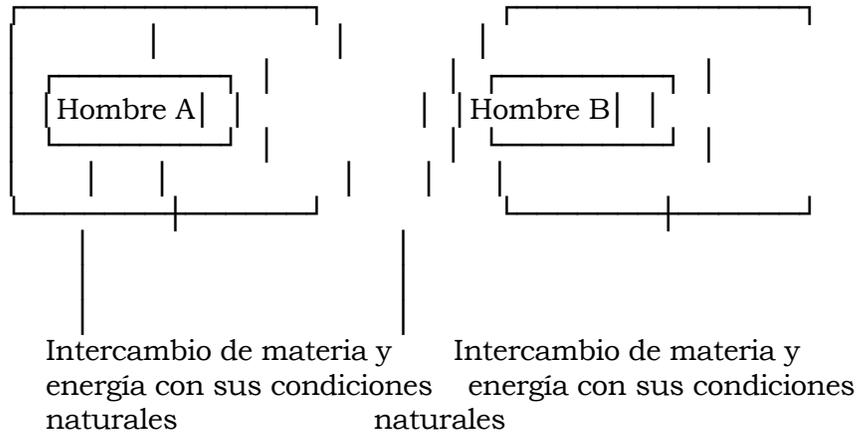
**JCM:** Es una relación entre cuerpos determinada por la existencia material de esos cuerpos, son relaciones de producción de la existencia material de los cuerpos.

**P:** ¿Cómo se construyen esas relaciones sociales?

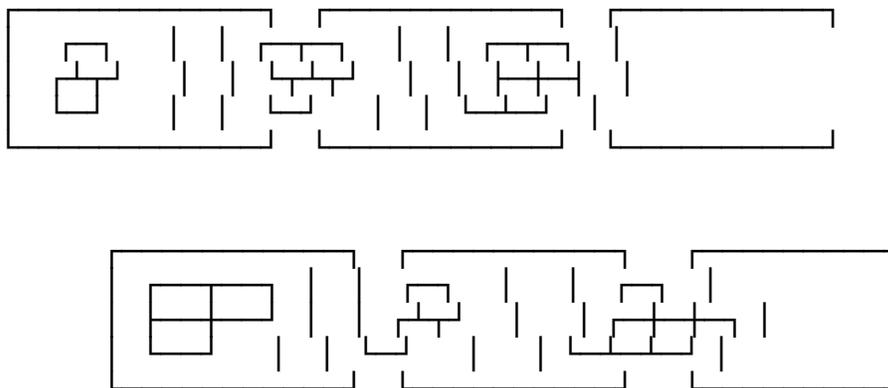
**JCM:** Por la fuerza de otros cuerpos, no por las condiciones de existencia material de los cuerpos. Es decir, un grupo que tiene una existencia dual, establece en el metabolismo para la producción de su existencia, no el consumo de su propia energía corporal, sino el consumo de la *energía de otros cuerpos*. En su propia existencia dual, este grupo, deja de establecer un metabolismo directo, a través de sus propios cuerpos, con sus condiciones de existencia; *utiliza la energía corporal de otros hombres para efectuar el intercambio con la naturaleza*.

Este proceso implica la ruptura de la existencia dual de los dos grupos, de los que expropiaban y de los expropiados. El *sufrimiento concreto* de unos, supone el *sufrimiento abstracto* de los otros.

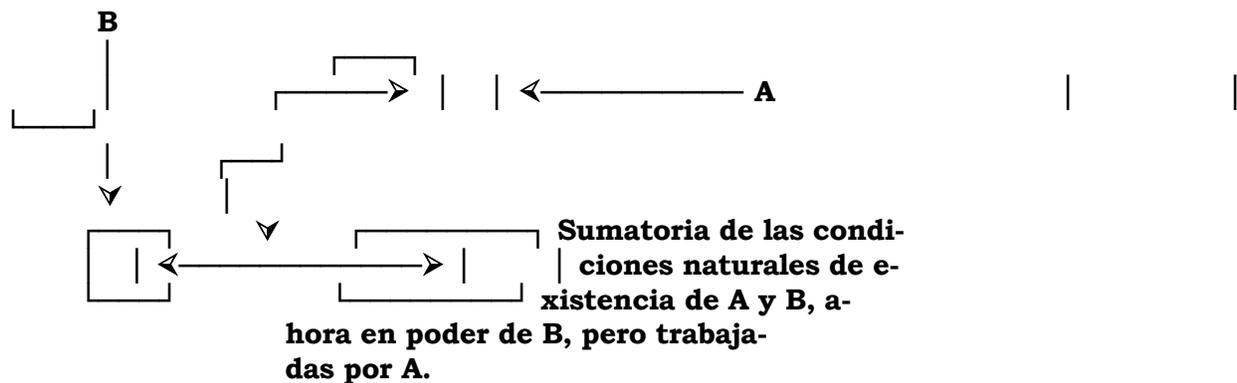
[[ATENCIÓN!!! TODOS LOS CUADRADOS DEBEN SER REEMPLAZADOS POR CIRCULOS]]



Viven en una sociedad, que no altera, por la simple suma de los cuerpos, su existencia dual. Son conjuntos de cuerpos, puede tratarse, por ejemplo, de familias, tribus, comunidades de aldea, etc.:



Lo que produce la ruptura es que de pronto el "Hombre B", se mete en el intercambio del "Hombre A", le expropia sus condiciones materiales de existencia, y lo utiliza para producir las propias condiciones materiales de existencia:



Por tanto no es que existen individuos que continúen manteniendo su doble existencia, sino que al romper la existencia dual del otro, para utilizar su energía, para provecho del propio cuerpo, rompen también su existencia dual.

Esto produce el sufrimiento concreto de "A", el sufrimiento de su cuerpo. Pero "B", separado de sus condiciones naturales de existencia, sufre abstractamente, aunque no en el martirologio del cuerpo. Porque la ruptura con las condiciones materiales de existencia, es el sufrimiento, es decir, el padecimiento de su ruptura, de su soledad.

La toma de conciencia de las relaciones sociales, es el producto histórico más desarrollado.

"La reflexión acerca de las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo.<sup>68</sup>"

Hay un largo período en que la conceptualización y las imágenes acerca de esa relación entre "A" y "B" son mágicas. El proceso de constitución del

<sup>68</sup> Y el párrafo prosigue: "Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas -que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable- sino su contenido. De esta suerte fue sólo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes del valor; sólo la expresión colectiva de las mercancías en dinero, lo que indujo a fijar su carácter de valor. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías -la forma de dinero- la que vela de hecho en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales..." Marx, K. *El capital*; Op cit; T I; Cap. 1: *La mercancía*; p. 92.

conocimiento objetivo supone toda una serie de rupturas y crisis del mundo mágico<sup>69</sup>.

Cuando Marx se plantea la pregunta "¿qué es una *relación social*?" estamos en el primer escalón de la ruptura total del sistema, porque estamos en el primer estadio de la toma de conciencia de ese ámbito. Este proceso manifiesta, además, una gran complejización de las relaciones sociales, que van a permitir y favorecer esta toma de conciencia, de superación definitiva de la interpretación mágica del mundo.

La epistemología y la psicología genética son de una gran utilidad, porque de alguna manera, demuestran cómo el niño retoma todas las etapas del desarrollo de la especie. ¿No es el útero una forma embrionaria de existencia dual, y el nacimiento el inicio de la ruptura?<sup>70</sup>.

El corte del cordón umbilical implica una serie de estrategias sociales, un aparato que se pone en movimiento. Pero allí, claramente, la relación social se expresa como fuerza material. La lectura de este proceso se ha quedado, o bien en la pura fuerza material abstracta en detrimento de la relación social; o en la visualización de la pura relación social. Pero no se ve que la relación social implica fuerza material, que fuerza material es relación entre los cuerpos y las cosas, y, en definitiva, que relación social es relación entre los cuerpos a través de las cosas.

La ruptura no es reductible a un instante, va pasando por distintos estadios. Después del nacimiento, a pesar del corte del cordón umbilical, el niño mantiene un grado importante de existencia dual, al tiempo que se produce una nueva etapa de la ruptura violenta. El proceso de ruptura va recorriendo distintas etapas, está siempre presente: si bien en su relación con las cosas el niño tiene un grado de libertad, esta es siempre restringida, aparece la mediación del otro, del mayor, que reordena y reestructura su realidad, que reacomoda su territorio. Se inicia el proceso de expropiación territorial y de normativización de la relación con su propio cuerpo. Empieza a modelarse y a construirse el comportamiento de su cuerpo, de acuerdo a ciertas estrategias.

La ruptura hace perceptible que la noción de relación social nos remite a la

---

<sup>69</sup> Esto se podría formalizar en términos de una historia de esa toma de conciencia, de la *mitología* a la *psicología*, etc.

<sup>70</sup> Piaget y García establecen una correspondencia entre los estadios del pensamiento científico y los del desarrollo infantil: "...Es interesante comprobar (...) que en el curso de la historia del pensamiento científico los progresos logrados de una etapa a la siguiente no se suceden, salvo raras excepciones, de cualquier manera, sino que pueden ser seriados *como en el curso de la psicogénesis*, bajo la forma de 'estadios' secuenciales [...] Se trata [de] mostrar que los mecanismos de pasaje de un período histórico al siguiente son análogos a los del pasaje de un estadio psicogenético al estadio siguiente". Jean Piaget, Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI, México, 1982, p 33.

relación del propio cuerpo con el mundo de las cosas a través de los otros.

¿Cuándo esa relación "a través de los otros" toma la forma *valor*?, es decir, ¿cuándo, a una relación social la llamamos relación de valor? Este es el gran tema de Marx, el tema que sí alcanza a desarrollar: la relación entre los cuerpos a través de cosas directas.

**P:** Pero en el proceso descrito por Marx, de relaciones de valor, ¿cuál es el ámbito del *poder*?

**JCM:** Toda relación social implica fuerza material, la dimensión *poder* es el proceso de objetivación de la fuerza material inherente a toda relación social. El ámbito del *poder* es el ámbito de la fuerza material, de la producción de fuerza material como relación entre cuerpos.

Dada la generalización de relaciones sociales de tipo capitalista, en toda relación que es de valor -lo que equivale a decir: en toda relación social existente-, está presente la fuerza material y, por tanto, la dimensión *poder*.

La toma de conocimiento del *poder*, recorre también el largo camino de las magias. Las imágenes religiosas y mágicas, o el modelo del Leviatán, obstaculizan formas más precisas de conocimiento. La imagen del Estado como "fortaleza" es posterior y emerge en un momento en que se empieza a tomar conocimiento en forma creciente -pero todavía mágica, de "alquimia"- del dinamismo de las fuerzas materiales.

La importancia del *modelo de la guerra* es que se trata de un ejercicio sobre la confrontación de fuerzas materiales, que permite observar la materialidad de las fuerzas sociales. Así, empieza a objetivarse, a tomarse conciencia del ámbito del *poder* como "modo de producción".

El modelo de la guerra, originado en el campo del enemigo<sup>71</sup> empieza a clarificar el ámbito del *poder* porque nos advierte de la *materialidad de las fuerzas sociales*, pero, además, porque indica que la fuerza material deviene no sólo de los instrumentos materiales, sino de los cuerpos; y, en particular, de la relación entre el ámbito de las cosas y el ámbito de los cuerpos. Este es el camino por el que se ha empezado a tomar conciencia del *poder*<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Karl von Clausewitz a fines del siglo XVIII es quien comienza a sistematizar el modelo de la guerra.

<sup>72</sup> "El ámbito del *poder* remite al tema del *dominio de los cuerpos*. En el capitalismo uno puede tener la propiedad privada de cualquier cosa, menos, del propio cuerpo." Ver capítulo 1 del presente volumen de conversaciones.

El *ámbito del poder* es, de una manera u otra, el largo proceso de constitución de la materialidad involucrada -pero siempre mistificada, encubierta, enmascarada- en las relaciones sociales entre los cuerpos.

Quien ve a un obrero en una fábrica, piensa que el consumo de su energía material es el necesario para producir cosas materiales. En realidad, esa energía material tiene un "plus" implícito, ese "plus" es el ámbito del poder, que está encubierto<sup>73</sup>. Es el "costo" de la existencia y de la reproducción de las relaciones sociales.

Para Marx, en el límite del capitalismo, el consumo de la energía humana sólo sería necesaria para la producción de las cosas materiales, por eso el Estado podría convertirse en "administrador de cosas". Tendería a hacer crisis el gasto de energía de los cuerpos para la existencia de una fuerza material, que los mantiene en un campo de necesidad ajeno, adverso a ellos mismos, el ámbito del poder.

**P:** ¿En qué medida Marx colabora en el proceso de toma de conciencia del "ámbito del poder"?

**JCM:** A la conciencia de "*la especie*" se va llegando por distintos caminos, en forma desordenada, con distintos estudios en el campo de la antropología, la psicología, la economía, etc. Son las distintas formas en que la especie va tomando conocimiento de un campo de leyes que no son consecuencia de las "propiedades de la naturaleza", sino de "las propiedades humanas o sociales de la naturaleza", o "propiedades de la especie".

El gran aporte de Marx es que instaura el campo de las *leyes sociales*. Los modelos teóricos anteriores a él sobre la especie humana, de alguna manera la reducían, explicándola a partir de las "leyes de la naturaleza". Para él hay un campo de leyes que no son estrictamente hablando "de la naturaleza", sino que parten de la existencia misma de esta especie.

Pero, hasta nuestros días, la especie está basada en negar la existencia de una parte para que viva la otra. Sin embargo, esto es sólo un capítulo, un estadio en el desarrollo de la humanidad, que nos coloca en el umbral de posteriores etapas en que esta situación se transforme y se supere.

---

<sup>73</sup> "(...) para que haya plus-ganancia es preciso que haya sub-poder [en sentido de oculto/encubierto], es preciso que al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores." Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*; Gedisa. Barcelona, 1980. pp 138-9.

No podemos explicar el actual orden de las cosas en la sociedad, a partir de las solas propiedades naturales de esas cosas, es necesario hacer intervenir en la explicación a la especie humana como mediación<sup>74</sup>. Al referirnos a estas mediaciones, en realidad, nos remitimos a fuerzas materiales, pero que no devienen de las "propiedades de las cosas", sino de las "propiedades naturales de los cuerpos". Es inherente a su carácter social, que no se reduce a los cuerpos, sino a las *relaciones de fuerza existente entre los cuerpos*, es decir, a las "relaciones sociales".

**P:** ¿Dónde se origina esa particular relación de fuerza que se establece entre los cuerpos?

**JCM:** En la ruptura de la existencia dual, en que para cada cuerpo empieza a ser mediación el resto de la especie. La ruptura, entra por la peor puerta: por la mas mínima *diferencia* al interior de la especie. Diferencia que es vivida, a través de una conciencia mágica.

El modelo desarrollado a partir de Marx, es una toma de conciencia, aún nebulosa, del estadio de desarrollo en que se encuentra la especie humana. La utilidad política de estos problemas, es que se comienza a tener conciencia de un campo de relaciones, de atributos, de propiedades humanas, que antes no eran visualizados

La importancia de la toma de conocimiento, de la autoconciencia, aparece cada vez con mayor nitidez. A partir de entonces el cuerpo humano puede recuperar su propia territorialidad. El proceso de escisión de los cuerpos puede ser superado, la tendencia histórica es a la recuperación de la existencia dual, en las nuevas condiciones del cuerpo.

El cuerpo está "prisionero" y va rompiendo uno a uno los cercos, los elementos de su aprisionamiento. Esa es una gran preocupación que Marx presenta en los "Cuadernos económico-filosóficos de 1844", cuando habla de *alienación y enajenación*<sup>75</sup>. Alienación, enfatiza la ligazón a aquel que aprisiona a otro. Enajenación, en cambio, está más ligada al problema del "extrañamiento". Un ser alienado y enajenado, es un ser que está prisionero y al que, en esa prisión, todo le es "ajeno", "extraño"; su propio ser le es extraño, al límite mismo del ámbito de las locuras, las cuales expresan una forma de estrategia de enfrentamiento.

---

<sup>74</sup> Para entender la forma de una lámpara, no es posible explicarla a partir de la relación entre el cobre, el estaño, la energía eléctrica, etc., sino a partir de la mediación que en cada uno de sus elementos establece el hombre social.

<sup>75</sup> Marx, K. *Trabajo alienado*, primero de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844. Utilizamos aquí la traducción realizada por las "Juventudes socialistas argentinas de vanguardia", Buenos Aires, década del 60. Ver *Apéndice: trabajo alienado*, al final de esta conversación.

Las formas de locura, que son el grado máximo de desarrollo de estos aprisionamientos, son también una forma de confrontación: el intento por recuperar una existencia dual perdida. Porque los intentos de recuperación no son sólo históricos, filogenéticos, sociales, sino que parten de la propia subjetividad también.

**P:** ¿Cómo lograr la ruptura de ese extrañamiento?

**JCM:** A partir de que el cuerpo pueda comenzar a tomar conciencia de los encierros, de las "ligazones"<sup>76</sup> y a objetivar una a una las relaciones sociales que expresa. Es un *proceso de confrontación* de una parte de las relaciones sociales de ese cuerpo, con el resto de sus relaciones sociales, la resultante de esa confrontación es la toma de conciencia.

La *conciencia* en la *lucha de clases*, se ubica en este terreno de la *confrontación de las relaciones sociales*. Hay ciertos cuerpos que empiezan a confrontarse, a convertirse ellos mismos, como cuerpos, en la territorialidad de la confrontación. El producto de esa confrontación es la toma de conciencia.

A veces la *territorialidad* de la confrontación es *un cuerpo*, ese es el ámbito de las *locuras*, de las *somatizaciones*, pero también es el ámbito de los *genocidios*. A partir de esos cuerpos como territorialidad de la confrontación, el enemigo, a veces reifica y se equivoca: mata a "todos los judíos", no selecciona la territorialidad de su enfrentamiento, no mata a los cuerpos que son claves, indispensables. Pero el fundamento de la reificación del enemigo es esta capacidad de los cuerpos de ser territorialidad de la confrontación.

Desde el campo del pueblo, es decir, desde el campo de la liberación, de la recuperación de la existencia plena, de la existencia dual; es la toma de conocimiento de la centralidad de la confrontación el punto de partida. Esto nos remite a la toma de conciencia del poder humano de la fuerza material.

Destruir una relación social supone el uso de una fuerza material, pero construirla también. Porque una relación social es una determinada forma de "ordenamiento material" de las cosas y de los cuerpos.

Este es el anclaje de la violencia, del uso de fuerza material. En realidad, la violencia corporal es ineluctable. Hay un tipo de violencia corporal que realiza al cuerpo plenamente y otro tipo de violencia corporal que lo destruye.

La revolución, en tanto proceso, es un gesto de libertad: es la realización más plena de los cuerpos. El mejor indicador de una política incorrecta es la

---

<sup>76</sup> Estos términos no son los mas adecuados, pero son de los que aún disponemos.

agonía de los cuerpos; y de una política correcta, la plenitud. Esto es complejo, porque un proceso revolucionario supone también grandes sufrimientos.

El instrumento que otorga una fuerza irreversible al campo revolucionario, una fuerza infinitamente superior a la que puede acumular en toda la historia el campo del enemigo, es la fuerza de la *reflexión*, en ella radica la centralidad de la fuerza material. Pero éste es un terreno minado. El problema de la fuerza de la autoconciencia, de la toma de conocimiento, es tremendamente complejo. De ahí la necesidad de la investigación: de atacar en forma orgánica y organizada ese ámbito.<sup>77</sup>

La capacidad de la *autoconciencia*, es parte de la defensa estratégica de la especie humana; es construir un territorio que le fue alienado. Pero el campo de la reflexión es *una forma de confrontación*, es un producto que sólo es posible a través de un proceso de confrontación. Sólo es posible la toma de conocimiento, la recuperación de la propia territorialidad, a partir de la incorporación a una confrontación que ya existe, a partir de la incorporación al campo revolucionario en la lucha de clases. Esta incorporación es un gesto de libertad, de ruptura de una situación indeseable.

Es necesario sellar a fuego, que lo que llamamos "el campo de la reflexión", es la toma de conocimiento de la lucha de clases, de sus leyes sociales, y de la definición del bando en que uno se sitúa.

La ruptura con el campo del enemigo, la búsqueda de los iguales, es una tarea que no es posible como un gesto individual, es una tarea colectiva desde su inicio. Porque el proceso que desencadena esta toma de conciencia es un *mecanismo de "cooptación"* en la *lucha de clases*, es el mecanismo mediante el cual las fuerzas del campo del pueblo van creando la circunstancia de cooptación. Este es un proceso de acumulación histórica, permanente, ininterrumpido. Esto era lo que Marx denominaba *revolución permanente*: proceso de cooptación, reproducción, y ampliación de las condiciones de toma de conciencia de la lucha de clases, crisis

---

<sup>77</sup> "Si admitimos que la epistemología es una ciencia en desarrollo, y si aceptamos que Marx y Lenin han contribuido grandemente a comprender la naturaleza dialéctica del conocimiento, podemos igualmente aceptar que ciertas formulaciones de Lenin deben ser 'reformuladas' en vista de nuestros conocimientos actuales. Ni Marx ni Lenin, ni aquellos que figuran como sus continuadores inmediatos, han procedido al desarrollo de esta dialéctica, entrevista por Lenin, que recurriría a 'la historia del desarrollo intelectual del niño' juntamente con 'la historia de las ciencias singulares' [Ver Lenin, *Cuadernos filosóficos*, (1914-1916) en relación a los 'campos del conocimiento con los cuales debe construirse la teoría del conocimiento y la dialéctica', Obras Completas, Akal; T XLII, p 324]. Difícilmente podríamos reprochar a alguien que ha cambiado el curso de la historia no haber tenido tiempo para dedicarse a los niños..." Postfacio por Rolando García al libro de Jean Piaget: *Las formas elementales de la dialéctica*; Gedisa; Barcelona; 1982; p. 207. Ver Piaget, J. *La toma de conciencia*, Ediciones Morata. Madrid. 1981.

individual y colectiva a la vez, que involucra grandes luchas en la propia territorialidad individual, personal.

Mucha de la literatura intelectual de avanzada existente, puede ser releída con esas sugerencias, porque entonces cobra otro significado. Es necesario situarla dentro de la perspectiva de la lucha de clases.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**El poder material: reflexión y voluntad.**

Hemos hecho referencia a la ruptura en que hipotéticamente se constituye la especie humana. El origen mismo de los hombres como especie "natural" coincide y es lo mismo que el origen de los hombres como especie "social". El precio que las especies no humanas pagan en este proceso es brutal.

La especie humana es la única que al tiempo que se constituye como tal, constituye las condiciones de su negación como especie. El dilema actual de la especie humana es que ha logrado poner a prueba las condiciones mismas de su existencia. Esto es producto de un largo proceso histórico.

El momento de la ruptura de la existencia dual, es decir, el momento de constitución de la especie, marca que la *existencia "natural"* misma de este conjunto, será *consecuencia* de su *existencia social*<sup>78</sup>. A diferencia del resto de las especies, ésta crea las condiciones en que cada una de sus "partes" puede ir expresando, cada vez más, al "todo". Este es un elemento cualitativamente distinto en relación a las otras especies.

En el origen mismo de esta especie -en su carácter social- aparece un *proceso de "individualización"*. Por un lado, cada vez más se crean las condiciones

---

<sup>78</sup> "¿Dónde reside, pues la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que los sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que ya no se haya en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la pérdida total del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*". Marx, K. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; Introducción*; [1834-44], *Escritos de juventud*, Obras fundamentales, t. 1, FCE, México, 1982. pp. 501-2.

que van desarrollando y enriqueciendo este proceso de "individualización"; pero este proceso tiene, por otro lado, en su entraña, en su "ser esencial", en su origen mismo, los términos de una distorsión, de una "perversión" de la especie. Esta posibilidad de distorsión parte de que el origen social de la especie fue la ruptura de la doble existencia.

Marx en los escritos sobre *Trabajo alienado*, analiza el grado más alto de extrañamiento entre el trabajador y su producto, entre los hombres y las cosas, grado alcanzado en el capitalismo<sup>79</sup>. Pero el origen histórico de ese extrañamiento es la ruptura inicial; la ruptura de la existencia dual es el origen de lo que se consume en forma total en el modo de producción capitalista. En la medida en que en este modo productivo, la ruptura se consume en forma total, están dadas por primera vez en la historia humana las condiciones para superar este extrañamiento, estas consecuencias de la ruptura inicial. Porque en el capitalismo el proceso de "individualización" distorsionado, invertido, llega a su máxima expresión.

**P:** ¿En qué estriba el poder material? ¿Cómo se construye?

**JCM:** El poder no es otra cosa que poder material. La constitución del ámbito de "lo social" es la constitución del "poder material". En realidad, en el momento mismo de la ruptura original, en el momento mismo de constitución de la especie humana como especie social, se constituye el ámbito del poder material. Sin lo social, es decir, sin referirnos al inicio de una peculiar especie, en la naturaleza, es inexplicable el poder material. El "ser social" es el "poder ser material".

Pareciera que la clave sobre este tema en el pensamiento de Marx -y esto es una hipótesis- es que él hace una "localización" del poder material. En esta localización distingue entre *los instrumentos* del poder material, *la forma* en que el poder material se expresa, y el *momento de constitución* del poder material.

Esto nos remite a dos textos básicos en esta teoría.

El primer texto nos refiere al tema de *la reflexión*, es decir, al poder del cuerpo concentrado y su papel en el trabajo, en la transformación de la realidad. La "raíz" del hombre es la reflexión, esto es lo que establece la diferencia cualitativa, esencial, con el resto de la naturaleza. El momento del hombre es el poder material concentrado, es el momento de la reflexión.

"Concebimos el trabajo en una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor

---

<sup>79</sup> Cfr. Apéndice: Marx, K. *El trabajo alienado*.

maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*".<sup>80</sup>

El segundo texto hace referencia al momento en que la reflexión se torna voluntad, es decir, poder material:

"Ciertamente es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo".<sup>81</sup>

La construcción en el espacio corporal del "cerebro" humano, es el comienzo de una especie biológica. Ese espacio de "reflexión" es un nivel de organización de "n" cantidad de leyes de la realidad material, que en términos de una acumulación de millones de años, es cada vez más el espacio al cual se subordinan la especie humana y el resto de la naturaleza.

El más alto grado de materialidad de una relación social se expresa como *relación simbólica*, y esa relación simbólica expresada en el espacio corporal llamado "cerebro", tiene capacidad de desencadenar un *grado aún más alto* de *relación material*. El símbolo es capaz de reactivar, en forma de reproducción ampliada, la reorganización material.

El pasaje entre un ámbito de la realidad y otro, exige siempre un "*código*", es decir, una traducción. Las mediaciones que utiliza el "cerebro" para expresar las relaciones sociales, son códigos.

---

<sup>80</sup> Marx, K; *El capital*; Ob. cit. Cap. V: *Proceso de trabajo y proceso de valorización*; p. 216.

<sup>81</sup> En el mismo trabajo concluye: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad". Marx, K. *En torno a la crítica...*; op. cit.; pp. 497 y 502.

Este tema, aquí sólo enunciado tiene gran importancia para lo que hemos llamado el problema de la "*toma de conciencia*", o -como diría Lenin- la revalorización de la *lucha teórica*. Es decir, que el avance de otros campos de la ciencia, permite reubicar el problema de la teoría revolucionaria. El enriquecimiento de esta teoría con los aportes científicos de los últimos cincuenta años, es una tarea que está por hacerse.

**P:** ¿A qué le llamas "voluntad"?

**JCM:** La voluntad es *el más alto grado de reflexión*, es decir, que el más alto grado de reflexión transforma la realidad material de acuerdo al producto "*ideal-simbólico*" de esa reflexión. La reflexión en su más alto grado, entonces, se expresa no sólo como un ordenamiento simbólico sino como la construcción material de ese ordenamiento simbólico.

La voluntad es un "momento" del proceso de transformación permanente de la realidad material, proceso mediado por la especie.

¿Pero qué *proyecto* expresa esta transformación? Esto nos remite al tema leninista de los "*intereses objetivos*" que se refiere a lo que es objetivamente un ser social. Cuando Lenin analiza *las alianzas de clases*, y utiliza este concepto, hace énfasis en que lo que objetivamente tiende a suceder, no parte de las visiones subjetivas de las clases y los individuos, de lo que desean ser, sino de lo que objetivamente son.

La importancia de la obra de *Michel Foucault* reside, en que -sin saberlo él- propone una articulación entre el programa objetivo (lo que Foucault llamaría la *estrategia de poder*) y el momento *ideológico* o *subjetivo*; y postula que entre estos dos ámbitos existe una *relación de codificación* que hay que establecer.

El interés objetivo remite a lo que objetivamente se es, y el "programa" del campo de la reflexión busca, sin saberlo, ese interés objetivo, pero lo expresa con una subjetividad que puede llegar a ser aberrante (ideológica). Pero esta expresión ideológica no define el "programa" de la voluntad (el programa objetivo) hay una contradicción entre lo que somos y lo que decimos que somos.

Dice Clausewitz:

"En los conflictos entre los hombres intervienen en realidad dos elementos diferentes: el sentimiento hostil y la intención hostil. Hemos elegido el último de estos dos elementos como rasgo distintivo de nuestra definición por ser el más general".<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Von Clausewitz, K.; *De la guerra*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 14.

Cuando Clausewitz habla de "*intención*" y "*sentimiento*", nos remite al mismo problema que Gramsci al hablar de ["padecer"/ "inteligencia"] y ["apasionarse"/ "pasión"]. El campo de la "intención" es el campo de lo que *objetivamente es*, y allí se articula con la imagen leninista de los intereses objetivos, que es una especie de apelación a tomar conciencia de lo que objetivamente es.

Esta reflexión está presente cuando decimos "leer 'desapasionadamente' la lucha de clases", porque no se trata de "padecer" la lucha de clases, sino de apasionarse para conducirla. Porque tomar conciencia de lo que la realidad es, es tener capacidad de comenzar a construir esa realidad.

**P:** ¿Pero quiénes toman conciencia? ¿cómo se produce este proceso?

**JCM:** Si partimos de que está presente el momento de la expresión lógico simbólica, debemos valorar el momento de desencadenamiento de la transformación de la realidad material, a partir de lo que sucede en los "*cerebros individuales*". Pero no hay una conciencia colectiva abstracta, no hay un colectivo abstracto: "*las clases*". Hay individuos que recogen la concreción del proceso, a partir de lo más concreto, de sus propios "cerebros", de sus momentos lógico simbólicos, como consecuencia de su "reflejo" de las relaciones sociales que expresan.

Fell! Bokmärket är inte definierat.**Diferenciación e integración en los procesos de cambio social de carácter estructural.**

**P:** ¿Cómo imaginarnos el inicio de la existencia social y la ruptura de la existencia natural?, ¿como un proceso de agudas luchas, de desplazamiento de unos grupos por otros?, ¿de cacería entre diversos grupos humanos?

**JCM:** Hay dos procesos que pueden ser tomados como puntos de arranque en el tema de la ruptura de la existencia dual:

- 1) La tendencia a ejemplificarla (a la ruptura) a partir de las relaciones de un grupo de animales-hombres con otro grupo de animales-hombres; o,
- 2) situarla mucho más en el campo de la explicación rigurosa (el análisis de qué proceso es el que se constituye), como proceso que hace referencia a la existencia dual y a su ruptura como consecuencia del propio desarrollo de la existencia dual.

Este segundo punto de partida, nos permitirá lanzar hipótesis acerca del

momento de la ruptura y de la emergencia del ámbito de "*lo social*", como algo distinto del ámbito de "*lo biológico*".

La existencia dual soporta, simultáneamente relaciones en el campo del *azar* -o si se quiere de la probabilidad- y, relaciones en el campo de la *necesidad*. En todo grupo de animales-hombres, se establecen constantemente relaciones necesarias y relaciones azarosas.

El azar impone condiciones de existencia natural no totalmente homogéneas, que tienden a producir permanentemente un *proceso de diferenciación* al interior de la existencia de los animales-hombres. Este proceso tiene significado en un modelo en que la localización espacio-temporal supone un enorme campo de posibilidades, es un proceso que se constituye a lo largo de millones de años.<sup>83</sup>

Pero no sólo el campo del azar produce un proceso de heterogeneidad y diferenciación entre los animales-hombres, también intervienen las leyes objetivas, necesarias, permanentes y cíclicas.

En el campo de las relaciones entre animales-hombres no existe la homogeneidad, este campo está preñado por un espectro de heterogeneidad. Esta heterogeneidad nos da una matriz de relaciones entre animales-hombres, que es también heterogénea en su desarrollo.

La existencia dual no es homogénea, como no lo son los hombres-animales ni, en consecuencia, las relaciones que se establecen entre ellos.

Es fundamental que nuestra unidad de análisis, de percepción, no sea la individualidad de la existencia dual, porque lo sustantivo son *las relaciones* que se establecen entre las diversas existencias duales. Si partimos de ellas, de las relaciones, tendremos que comenzar a visualizar la heterogeneidad de esas relaciones entre las diversas existencias duales.

Al observar la heterogeneidad de las relaciones, comenzaremos a ver que se articulan, se ordenan, de una determinada manera, y cómo se empieza a crear la territorialidad, incipiente y embrionaria, de lo que históricamente va a constituir el ámbito de "*lo social*".

---

<sup>83</sup> "El simple transcurso del tiempo por sí mismo, no influye ni en favor ni en contra de la selección natural. Digo esto porque se ha afirmado erróneamente que he dado por sentado que el elemento tiempo representa un papel importantísimo en modificar las especies, como si todas las formas de vida estuviesen necesariamente experimentando cambios por alguna ley innata. El transcurso del tiempo es sólo importante por dar mayores probabilidades de que aparezcan variaciones ventajosas y de que sean seleccionadas, acumuladas y fijadas". Darwin, Charles; *El origen de las especies* (versión abreviada e introducida por Richard E. Leakey), CONACYT, México, 1980, p. 84.

**P:** ¿Cuál es el punto de partida de "lo social"?

**JCM:** Este proceso de diferenciación de las existencias duales, ese es el territorio donde empiezan a constituirse y a tomar ciertas formas de ordenamiento material.

Pues la diferenciación de las relaciones entre las existencias duales, tiene también una gran influencia en la constitución de la "estructura 'anatómico-política' -llamémosla así- de los cuerpos". Los cuerpos van también a recibir la influencia cambiante de la articulación entre las diversas relaciones, empieza a constituirse en la estructura corporal el reflejo de esta heterogeneidad.

Al transcurrir largos períodos los cuerpos empiezan a ser transformados por las relaciones entre existencias duales heterogéneas, es en esta construcción que empiezan a producirse las condiciones de la ruptura de la existencia dual. Porque cada vez más las existencias duales de cada individuo son producto de las relaciones heterogéneas, porque cada vez más en su construcción corporal comienza a sentirse el peso de la especie, la producción y reproducción material de su existencia.

En cualquier especie la riqueza y heterogeneidad de sus formas está directamente ligada con la resistencia a la extinción<sup>84</sup>. Sucede lo mismo con el hombre-animal, se rige también por estas "leyes darwinistas".

En la construcción de la especie hombre-animal, no sólo estuvieron involucrados millones de años, sino también un conjunto enorme de especies<sup>85</sup>. La

---

<sup>84</sup> "Las muchas diferencias ligeras que aparecen en la descendencia de los mismos padres, pueden llamarse diferencias individuales. Nadie supone que los individuos de la misma especie estén fundidos absolutamente en idéntico molde. Estas diferencias individuales son de la mayor importancia para nosotros, porque frecuentemente son hereditarias, y aportan así materiales para que la selección natural actúe sobre ellas y las acumule, de la misma manera en que el hombre acumula en una dirección dada las diferencias individuales de sus producciones domésticas. Estas diferencias individuales afectan generalmente a lo que los naturalistas consideran como partes sin importancia; pero podría demostrar que regiones que deben llamarse importantes, varían algunas veces en los individuos de la misma especie. (...) los descendientes modificados de cualquier especie prosperarán tanto mejor cuantos más diferentes lleguen a ser en su conformación y resulten de este modo capaces de usurpar los puestos dejados por otros seres". Darwin, Charles; *El origen de las especies*; op cit; p. 61.

<sup>85</sup> Dice el antropólogo que encontró el esqueleto de Lucy, el más antiguo de los conocidos: "Creemos que la emergencia de los seres humanos empezó hace unos tres millones de años. Un millón de años después se había producido ya. Por aquel entonces caminaban sobre la tierra seres identificables como Homo. Lo mismo hacían sus primos, los australopitecos robustos. Durante un millón de años aproximadamente, parecen que ambos tipos caminaron uno al lado del otro. Hace ahora un millón de años que ya no quedaron australopitecos. Todos se habían extinguido." p 251

Y el mismo reconoce: "Un agujero negro de donde faltan prácticamente fósiles es el período entre los tres y los dos millones de años". Otra pregunta [sin respuesta] ¿qué hay al otro lado de Lucy, más allá de los 3,5 millones de años?" pp. 320-1. Johanson, Donald y Edey, Maitland, *El*

construcción del proceso de los hombres-animales, es patrimonio del conjunto de la naturaleza.

**P:** ¿A partir de qué momento empieza a producirse el salto cualitativo, es decir, la imagen a que hace referencia la ruptura?

**JCM:** Es necesario, antes de contestar esta pregunta, señalar que aún en el momento previo, en el momento de la existencia dual de los animales-hombres, existía ya una diferencia con el resto de las especies: una nueva territorialidad corporal, que es construida a través de un largo proceso evolutivo: un "*cerebro*" de un "*tamaño*" *determinado*<sup>86</sup>.

Esta territorialidad corporal es producto de la complejidad que ha asumido, al interior de la existencia de las especies, la acumulación de mecanismos y/o proceso de aprendizaje, "estímulo-respuesta", etc. Se empieza a instaurar en estos cuerpos individuales una territorialidad que es producto de un largo proceso de acumulación, y de la emergencia de un *lenguaje*.

En este ámbito corporal, hay una acumulación de experiencia pasada -todo el campo del *instinto*- una memoria infraestructural, pero hay también una "superestructura", que es la posibilidad de articular de muy distintas maneras el punto de partida del "instinto" con los procesos nuevos de aprendizaje y la gran heterogeneidad en las relaciones de comunicación entre los hombres-animales.

Este desarrollo refleja, según parece, que en el proceso de las relaciones entre las existencias duales, se ha producido un "ordenamiento", una secuencia de articulación, que es el que ha construido la posibilidad de que se le dé, en el campo de la reflexión, un uso mucho más desarrollado a esa territorialidad corpórea preexistente que tiene un "*programa*" de *memoria* acumulada, que tiende así a desarrollarse cualitativamente y a ser utilizado en la comunicación.

En este "*plus*" que inicia el campo de la reflexión, estamos presenciando el nacimiento de "lo social". Pero ¿cuál es este "*plus*"?

Es pensar a los otros como mediaciones, reconocerlos como algo distinto, *construir la imagen de "los otros"*. El "*plus*" es la posibilidad de mediatizar a "los otros", es una ruptura al interior del medio biológico.

---

*primer antepasado del hombre*, Ed. Planeta, Barcelona, 1982.

<sup>86</sup> Cfr. los trabajos de P. D. Mac Lean, analizados por Mauricio Ondarza y Cecilia Gonzalez; *Evolución futura del cerebro humano*; CONACYT; Información científica y tecnológica; Vol 4; Num 75; diciembre 1982; pp 4-8.

Entonces, la ruptura se produce como un "gesto" en el campo de la reflexión, como la capacidad de "pensar a los otros", de "pensar la propia existencia dual". La ruptura de la existencia dual inicia su proceso en el campo de la reflexión. "Los otros" comienzan a ser vividos como algo distinto de la propia existencia.

El punto de partida de la existencia dual es la construcción de un código de reflexión, de pensamiento. Pero a su vez, el hecho de que se produzcan los primeros códigos es expresión de la ruptura, de que se inicia el largo vía crucis de la especie animal-hombre, a la toma de conciencia de su existencia como especie.

Este primer código rudimentario, embrionario, que no conocemos, se produce por el proceso de diferenciación, de heterogeneidad de las relaciones entre existencias duales.

Naturalmente, todas estas, son un conjunto de hipótesis -demostrables sólo muy parcialmente- que constituyen uno de nuestros puntos de partida. No hay que olvidar que entre la creación de existencia de vida y la creación del "lenguaje" no hay menos de dos millones de años<sup>87</sup>.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**El proceso de producción de relaciones sociales**

"El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil, el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social".  
(Marx)<sup>88</sup>

Hay una cuestión clásica que se refiere a la definición de "*lo social*", que no es una objetividad sino algo que hay que fundar y acotar.

Marx, en la *Introducción a la crítica de la economía política* tiene la preocupación de fundar el ámbito de "lo social", y para ello efectúa un doble movimiento. Por una parte, critica las concepciones que reducen "lo social" al "hombre", las robinsonadas:

---

<sup>87</sup> Jacob, François; *La lógica de lo viviente (una historia de la herencia)*; ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1973.

<sup>88</sup> Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo - Editorial Grijalbo, Barcelona. 1974. p. 668 ó Obras Escogidas en tres tomos; Ed. Progreso, Moscú; 1976; T 1; p 9.

"Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata mas bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia [de esa naturaleza]" <sup>89</sup>

Por otra parte, Marx critica la tendencia de la economía clásica -que hoy reeditan las economías postkeynesianas, cuando reifican el mercado y sus leyes- de borrar "lo social", reduciéndolo al campo de las leyes de la naturaleza, pasando o no por los individuos, pues el individuo a su vez es reductible a una ley de la naturaleza, desde esa perspectiva:

"Se trata más bien [para los economistas] de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto".<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Marx, K.; *Introducción general a la crítica de la economía política* [1857]; pp.39-40; *"Individuos autónomos. Ideas del siglo XVIII"*; Ed. Pasado y Presente, México, 1978. Al hablar de robinsonadas, Marx se remite a la novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*.

<sup>90</sup> Marx, K.; *Introducción general...* Ibid. p. 43.

Encontramos, entonces, en los señalamientos de Marx, la crítica a dos estilos de soslayar y rechazar en la práctica el ámbito de "lo social". Estos dos estilos se tocan y entrecruzan, porque "las robinsonadas" pueden tener una doble lectura, como referencia al "hombre" aislado, abstracto, sin sociedad; y, como la reducción del "hombre" a un momento de la naturaleza y nada más que eso.

En realidad, la crítica de Marx, se sitúa en un proceso de toma de conciencia de los distintos momentos de transformación en la realidad. La relación "*sociedad-naturaleza*" es un ámbito que tiende a hacer inteligible no sólo la existencia de "lo social", también contribuye a explicar la realidad total.

La toma de conciencia de lo procesual de la realidad, el "reflejo" del proceso, está estrechamente relacionada con la larga historia de acumulación del conocimiento científico en todas sus expresiones y contradicciones. En realidad, todo ello hace referencia a cómo expresamos, reflexionamos, verbalizamos, sobre el proceso total; de qué manera "somos".

Porque somos en la medida en que tomamos conocimiento de la relación que tenemos como especie, como "sociedad" con el resto de la realidad como un sistema total.

Marx es tremendamente sugerente en este tema: no hace, en el siglo XIX, un reduccionismo a la concepción de lo que era el "mundo natural", porque marca una diferencia cualitativa que impide reducir "lo social" a esa estrecha concepción del "mundo natural". Y esa diferencia cualitativa se hace inteligible, en tanto la vemos en un proceso de confrontación permanente sociedad-naturaleza.<sup>91</sup>

Decir sociedad - naturaleza, es como decir el conjunto total de relaciones sociales con la naturaleza, como un elemento cualitativo al interior de la realidad total.

Al cabo de un largo proceso de investigaciones empíricas y de una reflexión teórica rigurosa, Marx logra captar un ámbito de relaciones sociales dominante, que no puede ser reductible a un momento de la naturaleza. Este ámbito de relaciones sociales, no sólo es perceptible, sino también posible y real, a partir de la reflexión.

---

<sup>91</sup> "Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales; abordaremos en cambio la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia." Marx, K. y Engels, F.; *La ideología alemana*, texto suprimido por Marx y Engels en el original de la Parte I, publicado por Ed. Pueblos Unidos - Grijalbo, op cit. pp. 676.

Porque las relaciones productivas sólo son viables, en tanto el cuerpo humano puede orientar su actividad de acuerdo a un *plan*, a un *proyecto*. Este es un elemento tremendamente original en el ámbito de la naturaleza: el que se den relaciones normadas por proyectos, por "programas".

Cuando Marx enuncia este hallazgo, no sólo estaba encontrando una explicación al ámbito de la "economía", sino que estaba fundando una nueva mirada universal de la especie: la toma de conocimiento de que se había constituido en el proceso real, una especie capaz de comportarse de acuerdo a un programa, a un proyecto, a una "*voluntad orientada a un fin*". Pero, además, Marx no describe a este proceso como un proceso individual, sino como un producto de la especie, como la resultante de un largo proceso de constitución histórica.

En la conversación sobre "*diferenciación e integración*"<sup>92</sup> entrábamos por otra puerta a esta problemática: la constitución de un espacio corporal que expresa material, biológicamente, la formación de estos programas en la especie. Ahora, analizamos las relaciones que se establecen entre los cuerpos entre sí y con las cosas, relaciones que sólo son posibles porque se ha instaurado la posibilidad, el azar, de que estos cuerpos se comporten de acuerdo a programas, programas constituidos por el desarrollo de "lo social".

Es decir, que no podemos explicar esos programas exclusivamente a partir de la genética de cada cuerpo, sino de una suerte de filogenia, que recoja el desarrollo de la especie y el desarrollo de esa individualidad, *construcción individual* que es siempre una *actualización histórica de la especie*<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. párrafo anterior.

<sup>93</sup> Jacques Monod considera que son tres las propiedades factibles de ser estimadas cuantitativamente que distinguen a los seres vivos del resto del universo: la *teleonomía*, la *morfogénesis autónoma* y la *invariancia reproductiva*. En relación a la primera aclara lo siguiente:

"[La noción de teleonomía] se revela al análisis profundamente ambigua, ya que implica la idea subjetiva de "proyecto"...

Más todo proyecto particular, sea cual sea, no tiene sentido sino como parte de un proyecto más general. Todas las adaptaciones funcionales de los seres vivos, como también todos los artefactos configurados por ellos, cumplen proyectos particulares que es posible considerar como aspectos o fragmentos de un proyecto primitivo único, que es la conservación y multiplicación de la especie. Para ser más precisos, escogeremos arbitrariamente definir el proyecto teleonómico esencial como consistente en la transmisión, de una generación a otra, del contenido de invariancia característico de la especie. Todas las estructuras, todas las *performances*, todas las actividades que contribuyen al éxito del proyecto esencial serán llamadas "teleonómicas".

(...) Se puede entonces considerar que el "nivel teleonómico" de una especie dada corresponde a la cantidad de información que debe ser transferida, por término medio, por individuo, para asegurar la trasmisión a la generación siguiente del contenido específico de invariancia reproductiva. Se verá fácilmente que el cumplimiento del proyecto teleonómico fundamental (es decir, la reproducción invariante) pone en marcha, en las diferentes especies y en los diferentes grados de la escala animal, estructuras y *performances* variadas, más o menos

"Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1° a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.

2° La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos".<sup>94</sup>

La crítica de Feuerbach es el punto de partida de Marx: el hombre es "el conjunto de relaciones sociales", en donde el cuerpo sólo es inteligible a partir de ese conjunto. Por ello, los hombres no son sólo sus cuerpos, son este conjunto de relaciones; no se reducen a su naturalidad biológica, ni a su interior abstracto, sino que son un concreto de relaciones sociales históricamente establecidas.

Marx logra distinguir en ese conjunto de relaciones sociales las relaciones determinantes. Ese es otro salto cualitativo de Marx: la instauración de que *la producción de las condiciones materiales de vida* es el ámbito de las *relaciones sociales determinantes* de la especie.

Pero, ¿cuál es nuestra problemática actualmente?

A partir de este salto cualitativo de Marx, al observar el bosque de las relaciones sociales, nuestro desafío es entender cuál es el ámbito determinante de construcción de relaciones sociales, no dar por supuesto el ámbito de la producción de relaciones sociales.

Aún en la advertencia de que hay un ámbito determinante en el conjunto de relaciones sociales (las relaciones productivas) es necesario comprender *cómo* se producen relaciones sociales. Porque el ámbito del proceso de constitución y reproducción de relaciones sociales es, objetivamente hablando, esa magia metafísica que ha dado en llamarse el ámbito del *poder*. Instaurar de manera rigurosa el

---

elaboradas y complejas. (...). Es el grado de complejidad de todas esas estructuras y *performances*, concebidas para servir al proyecto teleonómico, lo que se trata de averiguar." Monod, Jacques; *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*; cap. 1: *Extraños objetos*; p. 24-5; [1969]; Ed. Tusquets; Barcelona; 1988.

<sup>94</sup> Marx, K.; *Tesis sobre Feuerbach*, en *La ideología alemana*, op. cit. p. 667.

ámbito del poder es en definitiva plantearse el problema de la *construcción de relaciones sociales*.

El proceso de producción de relaciones sociales, hace al origen mismo del hombre como especie. Por ello, una tarea por hacer, de la que hay avances fragmentarios, es comenzar a tomar conocimiento del largo recorrido de las caracterizaciones de este proceso que ha efectuado la especie humana, desde las formas más mitológicas, desde los tabús, etc. Porque todo este proceso que constituye el ámbito de la producción de relaciones sociales, tiene como otra cara de la moneda, el ámbito del "*saber*"<sup>95</sup>.

Hay ciertos problemas que entorpecen la toma de conciencia del ámbito del poder, y que no se deben solamente a las mistificaciones y a la estructura fetichista de las leyes del valor, que tienen una enorme importancia. La cuestión es que el ámbito del poder, el ámbito de la producción de relaciones sociales se mantiene como "no observable", como un genotipo que aún no ha hecho perceptible el fenotipo.

En ciencia se tiende a distinguir el ámbito de lo "observable" y de lo "no observable", y al hacer esta diferencia aparece un obstáculo a la investigación científica: ¿cómo observar/reflexionar sobre algo "*no observable*"? Sin embargo, a pesar de los obstáculos prácticos y de reflexión, se construyen una serie de argucias para conquistar y abrir un espacio donde avanzar sobre el "ámbito de lo 'no observable'", argucias científicas que tienen siempre una doble cara: reflexiva y práctica.

Pero con el tema del poder sucede una cuestión curiosa, todo ámbito de lo "observable" referido al poder, es alguna reificación de carácter fetichista, el extremo de las cuales es el "*el Estado*" como *fenotipo* y el "*poder*" como *genotipo*.

Sin embargo, en la actualidad, el proceso de producción de relaciones sociales y el saber construido sobre el ámbito del poder, están entrando en crisis, y esta crisis está comenzando a crear la permeabilidad a la observación y a la conciencia, directa y práctica, sobre la construcción de relaciones sociales.

Este intento nuestro, que todavía es embrionario, forma parte de ese esfuerzo, que desde distintos frentes, por distintas puertas, intenta tomar conocimiento del ámbito del poder. Pero el hecho de que empieza a ser posible observarlo y pensarlo, no le otorga aún claridad, es todavía un fantasma que aparece y desaparece de la reflexión sistemática.

---

<sup>95</sup> Esa es la gran importancia de las sugerencias de Michel Foucault: la toma de conciencia de que el proceso de construcción de relaciones sociales, o sea, el ámbito del poder, y el proceso de la expresión simbólica de esto, o si se quiere, el ámbito del "saber", es lo uno y lo mismo, no son escindibles.

Las relaciones sociales son procesos, no son cosas, pero esto se oscurece, queda oculto.

Cuando Marx construye su teoría del valor, es terminante al afirmar que el valor es una relación social; sin embargo, la percepción de esta afirmación se desvanece constantemente, de ahí esas reificaciones econométricas con que se ha intentado suplantar a Marx.

Lo mismo sucedió con la noción de lucha de clases, de la que se escamoteó cada vez más la "*lucha*" y quedó la reificación de las "*clases*".

Pero soslayar que el valor es una relación social y soslayar el aspecto lucha, no son procesos escindidos, están articulados, forman parte del mismo proceso de contrarrevolución teórica.

La *teoría del valor* de Marx, la teoría de la producción de condiciones materiales de existencia, estaba señalando, -de forma elemental, embrionaria, no totalmente desarrollada- una *teoría del proceso de producción de relaciones sociales*.

Hay varias lecturas posibles de la obra de Marx, pero una es la que consideramos necesaria y correcta, porque nos parece que respeta su programa: hacer inteligible la producción de la especie humana. La centralidad de este proceso es captar la producción de un nuevo tipo de relación en la naturaleza que es la relación social. Porque una relación social sólo es inteligible en el ámbito del universo, de la naturaleza, al constituirse la especie.

Lo que consideramos la centralidad en la obra de Marx es, en cierta medida, una tesis de cómo se constituye ese momento cualitativamente diferente que son las relaciones sociales.

El capitalismo crea, por primera vez, la posibilidad de tomar conciencia de este proceso.

La contrarrevolución teórica a que hacíamos referencia, intenta soslayar dos hechos: por una parte, que la teoría del valor nos remite a un ámbito de la realidad del conocimiento nuevo en el siglo XIX, *el ámbito de las relaciones sociales*. Marx instaura un fundamento riguroso sobre este tema, al señalar que el ámbito de las relaciones sociales, es expresión no sólo de la producción de condiciones materiales de existencia, sino de lo "social" que involucra este proceso, lo que exige situarlo a nivel de la especie, de la constitución misma de la especie humana.

Por otra parte, subraya también el hecho de que la constitución misma de relaciones sociales, y, por tanto, la constitución de la especie, tiene como operador teórico la *lucha de clases*.

Para comprender el proceso de constitución de relaciones sociales, proceso que en el capitalismo se expresa de manera específica a partir de las leyes del valor, es necesario comprender que el motor de este proceso, el motor determinante, es la lucha de clases.

Este es el doble aporte de Marx: señalar el proceso de producción de relaciones sociales, e indicar, que ese ámbito de la realidad sólo es inteligible a partir del operador teórico "lucha de clases". El motor productor de las relaciones sociales es la lucha de clases.

Por eso es necesario volver a leer a *Marx* con esta nueva mirada, pensando que lo que está relatando es el proceso de producción de relaciones sociales. Y en este contexto es también apasionante la lectura de *Lenin* y es comprensible nuestro interés por *Clausewitz*.

Porque la centralidad del discurso teórico de Clausewitz es el combate, lo que nos aporta elementos para comprender el operador lucha, en el terreno de la lucha de clases. Clausewitz es el más alto grado de desarrollo teórico sobre la dimensión poder en el campo del enemigo; su discurso está fetichizado, pero es el punto de partida para efectuar un desarrollo crítico, una articulación con el pensamiento de Marx <sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Esta referencia a Clausewitz y a Lenin en su relación con Marx, era, en realidad, un programa de investigación en esta época.

## Apéndice: Trabajo alienado

"Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, bajo dos aspectos: 1o) La relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es al mismo tiempo la relación con los objetos naturales, con el mundo exterior sensible, como con un mundo ajeno, opuesto a él hostilmente. 2o) La relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad como una actividad ajena y que no le pertenece; la procreación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal -pues ¿qué es la vida sino actividad?- como una actividad vuelta contra él, independiente de él, no perteneciente a él. La enajenación de sí mismo, como antes teníamos la enajenación de la cosa.

Debemos aún llegar a una tercera determinación del trabajo alienado, a partir de las dos anteriores.

El hombre es un ser genérico, no sólo porque convierte en su objeto, práctica y teóricamente, el género, tanto el propio como el de las demás cosas, sino también -y he aquí sólo otra expresión para el mismo hecho- porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal*, y, por consiguiente, libre (conciencia de sí a través de la objetividad del yo en el otro). El hombre tiene conciencia de sí, como individuo y como especie (genérico).

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, por una parte, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la cual vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, ya como objetos de la ciencia natural, ya como objetos del arte -constituyen su naturaleza inorgánica espiritual, sus medios espirituales de vida, que tiene que preparar antes de disfrutar y asimilar- constituyen asimismo, prácticamente, una parte de la vida y de la actividad humanas. Físicamente, el hombre no vive sino de esos productos naturales, que aparecen bajo la forma de alimentos, calefacción, ropa, habitación, etcétera. La universalidad del hombre se manifiesta en la práctica, precisamente en la universalidad que convierte a la naturaleza entera en su cuerpo *inorgánico*, ya sea ésta un medio de vida inmediato, o la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo *inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto ella misma no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual tiene que estar en un proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada a la naturaleza, no quiere decir sino que la naturaleza está ligada consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza.

El trabajo enajenado, al volver ajenos al hombre: 1o) la naturaleza, 2o) el hombre mismo, su propia función activa, su actividad vital, le vuelve ajeno el *género*; le convierte la vida genérica en un *medio* para la vida individual. En primer lugar, vuelve ajena la vida genérica y la vida individual, y, en segundo lugar, hace de esta última, en su abstracción, el fin de la primera, también en su

forma abstracta y alienada. (La vida genérica es la vida humana que se caracteriza por su actividad creadora conciente, su `toma de ditsncia').

En efecto; el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, le aperecen al hombre sólo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar su existencia física. Ahora bien la vida productiva es la vida del género. Es la vida creadora de la vida.

En la índole de la actividad *estriba todo el carácter de una especie, su carácter genérico; y el carácter genérico del hombre es la actividad libre, conciente. La vida misma se presenta únicamente como medio de vida.*

El animal es inmediatamente idéntico a su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre convierte a su misma actividad vital en un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital conciente. No hay una determinación con la cual él se identifique inmediatamente. La actividad vital conciente distingue al hombre inmediatamente de la actividad animal. Precisa y exclusivamente por eso el hombre es un ser genérico. O bien sólo es un ser conciente, es decir, su propia vida es para él, un objeto, justamente porque es un ser genérico. Sólo por esto su actividad es una actividad libre. *El trabajo alienado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente porque es un ser conciente, hace de su actividad vital, de su esencia, nada más que un medio para su existencia.*

La producción práctica de un mundo de objetivo, la transformación de la naturaleza inorgánica, es la confirmación de que el hombre es un ser genérico conciente, es decir, un ser que se relaciona con el género como con su propio ser, o que se relaciona consigo mismo como con un ser genérico. Es cierto que el animal también produce. Se construye un nido, moradas, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero produce sólo lo que necesita inmediatamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce sólo bajo el imperio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce inclusive, cuando esta libre de la necesidad física *y sólo empieza a producir verdaderamente cuando está libre de ella*; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza; el producto de aquél pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que *el hombre se enfrenta libremente con su producto*. El animal forma solamente según la medida y la necesidad de la especie a cual pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de todas las especies y sabe aplicar siempre la medida inherente; es por eso que el hombre forma también de acuerdo con las leyes de la belleza.

Es, pues, precisamente en *la transformación del mundo objetivo* donde el hombre llega a confirmarse verdaderamente como *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica operante. Por ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida genérica del hombre*, en tanto éste no se duplica sólo como en la conciencia, intelectualmente, sino también práctica, realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por eso cuando el trabajo alienado le arranca al hombre el objeto de su producción, le *arranca su vida genérica*, su verdadera objetividad genérica, y convierte su ventaja sobre el animal en la desventaja consistente en que su

cuerpo inorgánico, la naturaleza le es sustraído. Del mismo modo el trabajo alienado al degradar a simple medio la actividad autónoma, la actividad libre, convierte la vida genérica del hombre en medio para su existencia física.

La conciencia que el hombre tiene de su género se transforma, pues, debido a la alienación, de tal modo que la vida genérica se convierte para él simplemente en un medio.

El trabajo alienado hace, por lo tanto 3o) del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de su capacidad espiritual específica, un ser ajeno a él, un *medio de su existencia individual*. Vuelve ajeno al hombre su propio cuerpo, así como la naturaleza exterior, y su ser espiritual, su ser *humano*.

4o) Una consecuencia inmediata del hecho que el hombre se ha vuelto ajeno al producto de su trabajo, al producto de su actividad vital, a su ser genérico; es que *el hombre se vuelve ajeno al hombre*. Si el hombre se opone a sí mismo, se le opone el otro hombre. Lo que vale de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también de la relación del hombre con el otro hombre, así como con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre.

En general la proposición de que un hombre es ajeno a su ser genérico quiere decir que un hombre es ajeno al otro y que cada uno de ellos es ajeno al ser humano.

La enajenación del hombre, y en general cualquier relación que el hombre guarde consigo mismo, sólo se hace efectiva y se expresa en la relación que el hombre guarda con los otros hombres.

Por consiguiente, en la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera a los otros según el criterio y la relación en las cuales el mismo está en tanto que trabajador". Marx, K; "*Trabajo alienado*", Ob. cit. pp. 5-6. Este escrito es parte de los *Manuscritos Económico - Filosóficos* [1844]

#### **4. EL AMBITO DE LA GUERRA EN LA DIMENSION PODER. (Acerca de la territorialidad) <sup>1</sup>**

---

<sup>97</sup> La totalidad de este trabajo -aquí sólo lo hemos reproducido parcialmente- fue publicado por el CICSO como cuaderno 11 correspondiente a la Serie Teoría; Buenos Aires; junio 1984.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Introducción**

"El único límite que puede encontrar la entidad comunitaria en su comportamiento con las condiciones naturales de producción -la tierra- (...) como con condiciones suyas, es otra entidad comunitaria que ya las reclame como su cuerpo inorgánico. Por eso es la guerra uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta."<sup>98</sup>

En el trabajo sobre "*la ruptura*"<sup>99</sup>, el estímulo inicial, nuestra puerta de entrada era, la referencia a la noción de propiedad. Ahora nuestra preocupación será ver cómo en el texto de Marx sobre "*Formas que preceden a la producción capitalista*"<sup>100</sup> se introduce el tema de la guerra.

En este texto la guerra aparece al tiempo que se va constituyendo la noción de *sociedad*, de *comunidad*. Es inescindible, lo uno me remite a lo otro: a partir de la ruptura -y nosotros hacemos anclar en la ruptura la génesis misma de la dimensión *poder* y el origen de "lo social"- se instaura la guerra. La consecuencia del proceso de la ruptura, es la instauración de la dimensión social y de la guerra como totalidad.

Cuando decimos que un individuo es ininteligible sin el conjunto total social, al mismo tiempo afirmamos que un individuo es ininteligible sin la dimensión extrema del poder que es la guerra. En el texto sobre "*la ruptura*", hacíamos referencia a que un individuo sólo era pensable a partir del momento de la ruptura, de la separación de su existencia objetiva y su existencia subjetiva<sup>101</sup>; ahora vamos más allá, nuestra hipótesis es que esta ruptura de la existencia dual que nos permite inteligir al individuo, sólo es completa en tanto no es un remitirse

---

<sup>98</sup> Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Op cit. p. 451.

<sup>99</sup> Cfr. capítulo anterior.

<sup>100</sup> Marx, K. *Elementos fundamentales ...* Ob. cit. T. 1.

<sup>101</sup> Aquí se utiliza el término "individuo" con un sentido distinto al del capítulo anterior, no remite al momento de la existencia dual previo a la ruptura.

abstracto con apariencia de concreto a la totalidad de lo social, sino que se comprende que la mediación entre ese individuo y la totalidad social es la guerra. La guerra es lo que nos permite establecer una mediación objetiva entre la existencia individual y la existencia social.

Estamos, pues, haciendo referencia a dos operadores teóricos. La noción de individuo, históricamente determinada, sólo es comprensible a través de los dos extremos de la dimensión poder: como expresión de una ruptura; y como expresión de todas las relaciones que se establecen a partir de la ruptura, de todas las relaciones que forman la dimensión poder. En un extremo, la escisión individual, la ruptura de la existencia dual; en el otro extremo, la inserción del individuo en la dimensión extrema del poder, la guerra.

Pero la guerra, en el texto *Formas que preceden a la producción capitalista*, es un operador que nos permite entender en qué sentido las sociedades constituyen "elementos discretos" de la especie humana, y a su interior encontramos "sociedades", "elementos discretos". La guerra es la relación de existencia de las sociedades entre sí, es el operador teórico que nos permite la comprensión de la relación que se establece entre ellas. La guerra es la expresión de contigüidades territoriales, sociales.

De allí deviene la referencia de Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política*: "la guerra se ha desarrollado antes que la paz ..."102 Porque la guerra hace al origen mismo de la existencia de la totalidad social, la guerra hace referencia a la constitución de un territorio. Y constituir un territorio no exige solamente la ruptura de la existencia dual, sino que exige simultáneamente la defensa de esa constitución territorial en la relación con otras sociedades.

Constituir un territorio, constituir condiciones de existencia es producto de la ruptura de la existencia dual. En el momento mismo en que se constituye una territorialidad, se establece la defensa de esa territorialidad, se establece la relación de confrontación, de guerra, ante "los otros".

Así, la dimensión poder cobra desde su inicio los dos valores extremos: como ruptura de las existencias individuales, y como constitución de la existencia social de esas existencias individuales. El poder tiene desde su inicio una doble expresión simultánea, individual y social.

Quiero enfatizar el espacio que ocupa la guerra en el origen mismo de la existencia de la totalidad concreta histórica que es la sociedad, como una consecuencia inmanente a la ruptura. En la ruptura misma se constituye, por un lado, una individualidad escindida, y por otro, una sociedad que es la que otorga el

---

<sup>102</sup> Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. op cit. p. 30.

carácter a esa individualidad, una sociedad que es la territorialidad de la escisión, que es la expresión que asume la ruptura. En esta sociedad, en su origen, se constituye también la relación de guerra, de confrontación, no sólo hacia las "otras sociedades", sino que signa a los individuos en su interior con este elemento.

Toda existencia individual, cualquiera sea su momento histórico, sólo es inteligible, a partir de esta ruptura -de esta escisión entre su existencia objetiva y subjetiva- y en términos de la guerra. La dimensión poder tiene dos valores extremos: tiene un valor respecto a los individuos de esa sociedad, y tiene un valor respecto a otras sociedades.

El *territorio*, a partir de la ruptura es *social*, no hay territorios individuales. Cada individuo tiene una territorialidad, cuya mediación es su relación con el conjunto total, con la sociedad. La territorialidad toda es social, y es la que constituye, en relación con otras territorialidades, el ámbito de la guerra.<sup>103</sup>

Cuando hacemos referencia a *territorios*, hablamos de condiciones de existencia de individuos sociales. Las condiciones de existencia de individuos sociales, presuponen el ámbito del poder en sus dos extremos: social e individual. Como existencia social, presuponemos la guerra, en relación a otras sociedades; como existencia individual, presuponemos la expropiación del poder de los cuerpos individuales, es decir, que los individuos como tales no tienen poder. Esto no excluye que haya individuos que expresen poder, pero lo expresan a partir de las relaciones sociales de que son mediación, no en tanto su pura existencia individual.<sup>104</sup>

Las territorialidades no son "producidas" por el proceso productivo, sino por un proceso de poder.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Constitución de la territorialidad de lo humano**

---

<sup>103</sup> "Entre los germanos, el *ager publicus* aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en cuanto posesión común de una tribu por la cual hay que luchar contra tribus enemigas". Marx, K. *Elementos fundamentales ...* op cit. p. 443.

<sup>104</sup> "(...) se podrían adelantar cierto número de proposiciones:  
# que el poder no es algo que se adquiere, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se **ejerce** a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias." Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. T. 1. Ed. siglo XXI, México. 1977. p. 114.

Reiteramos ahora lo que ya decíamos en las conversaciones sobre *la ruptura*; lo que se intenta fundar es el ámbito de lo social. Al desarrollar el tema de la relación que existe entre la constitución de una territorialidad y la forma *guerra* en el ámbito del poder, estamos, en realidad, aproximándonos a la toma de conciencia, de cómo debe ser leído el proceso de lo social, cuáles son los operadores que nos permiten dar cierta inteligibilidad a ese proceso.

Esos operadores teóricos nos remiten a la necesidad de captar el proceso *hombre-naturaleza*. La imagen de Marx sobre la naturaleza es de un "laboratorium":

"La tierra es un gran laboratorium, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria."<sup>105</sup>

Es también la imagen a la que va arribando cada vez con más rigor, acumulación de conocimiento y fuerza histórica, la biología, y, en particular, la biología molecular (Monod, Jacob, Prigogine).<sup>106</sup> Es la imagen de que la realidad está escindida en un universo en el cual, por azar, se constituyó esto que se llama "humanidad", y que desde el momento mismo de su constitución tiene una legalidad que le es propia, no reductible al campo de la naturaleza.

La relación escisión, entre naturaleza y hombre, se produce, como hemos expuesto, mediante una ruptura y no una continuidad, y esta ruptura es el surgimiento del ámbito estricto de lo social. Es decir, que es necesario diferenciar, no identificar, el momento del surgimiento de la materia orgánica y de sus formas primarias y desarrolladas de organización, con el momento del surgimiento de la especie humana como tal, organizada socialmente, que constituye una profundización de una ruptura dentro del mismo mundo orgánico.

El surgimiento de esta especie marca ya no sólo la continuidad del azar, sino la posibilidad de conocer y de poder incluso manipular el azar.

La humanidad constituye un universo nuevo, una territorialidad diferenciada y que le es propia. Pero esta territorialidad, esta universalidad, está velada a los individuos, a las expresiones discretas de este conjunto. Asistimos a un largo proceso histórico para acceder individualmente a esa universalidad, a la

---

<sup>105</sup> Marx; *Elementos fundamentales...* op cit. p 434.

<sup>106</sup> Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*, Barral eds., Barcelona, 1970. Jacob, Francois. *La lógica de lo viviente*. Ed. Laia, Barcelona, 1977. Prigogine, Ilya y Stengers, Isabel. *La nueva alianza*. Ed. Alianza universidad, Madrid, 1983. Dice Monod: "La antigua alianza está ya rota: el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido al azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el Reino y las tinieblas". p. 193.

noción y práctica de *especie*.

La constitución de la territorialidad de lo humano, marca, desde su origen, dos procesos simultáneos:

a. la ruptura por medio de la cual el acceso a esa territorialidad le es arrebatada a los individuos, en realidad, a la "individualidad", al "ser genérico", al "pensar con todos". El surgimiento del ámbito de lo social que obstaculiza la realización del ser genérico

b. Una característica de este proceso, que consideramos esencial: el ámbito de la guerra. La guerra -siempre soslayada, reducida a un hecho histórico accidental- es el operador de este proceso de constitución de una territorialidad humana, y de una existencia individual escindida. Pero para esto es necesario desmitificar, humanizar, la noción de guerra, articularla "en la esencialidad de las leyes sociales".

La primera parte de este trabajo ("*La ruptura*") pretende dar ciertos prerrequisitos para entender el ámbito de la constitución de lo territorial, como un ámbito del proceso social. Ahora, es necesario desarrollar ese operador teórico que es la *guerra*, en su doble carácter: como inescindible de la noción de totalidad social; como inescindible de los individuos en relación a esa totalidad.

La guerra hace referencia al proceso de articulación individuo-sociedad.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Paz y guerra.**

Dice Marx:

"La guerra se ha desarrollado antes que la paz ..."<sup>107</sup>

Quisiera resaltar aquí la imagen misma de *la paz*. La frase citada produce un rechazo inmediato, porque pareciera afirmarse la guerra como algo necesario, y hemos sido contruidos para rechazar la imagen de la guerra. Hay una peculiar construcción de lo que yo llamaría el "desarme teórico" en que el operador asumido como esencial es la paz, y hay una falta de conciencia de que este operador "paz" impide captar la esencialidad del ámbito de la guerra. Pero el problema es que la guerra es rechazada solamente en el ámbito del conocimiento ...

---

<sup>107</sup> Marx, K. *Elementos fundamentales...* Op cit. T.1. Introducción. p. 30.

La noción de paz se maneja con un supuesto contexto de significación en oposición a la noción de guerra, no como un *momento de la guerra*, sino como si entre paz y guerra existiera una diferencia cualitativa en donde cada elemento se define por la inexistencia del otro (la paz como un momento de la no guerra).

Es interesante tomar conciencia de cómo se constituyó históricamente esta imagen de que la paz es la negación de la guerra, porque en realidad, ésta es una imagen justificatoria de uno de los bandos de la guerra. Esta imagen de la paz hace referencia a una forma de dominio estable, a eso se le llama paz. En realidad, la paz vendría a significar en términos objetivos una *dominación victoriosa*.

La paz, en el modelo de Clausewitz, tiene como presupuesto la guerra y en particular el ámbito de *la victoria*. La paz tiene una doble lectura; la lectura del derrotado y la del victorioso, pero en términos de su significado histórico, ha sido arrebatada la lectura del derrotado y ha sido impuesta la lectura del victorioso. Por eso la paz ha logrado su hegemonía, ha logrado ser deseada.

Cuando se piensa en el momento de la producción de las condiciones materiales de existencia se soslaya muchas veces el ámbito de la guerra, enfatizando exclusivamente el de la paz; es decir, se asume la lectura del victorioso, soslayando la del derrotado. Si enfatizamos la lectura del derrotado, no podremos nunca soslayar el momento de la guerra en la producción de las condiciones materiales de existencia.

La guerra está articulada con el proceso de producción de condiciones materiales de existencia, *lo social* es el resultado de esta articulación entre *producción* y *guerra*. Pero para comprender esto debemos partir de que el proceso de construcción de las condiciones materiales de existencia, exige un primer proceso: la constitución de una territorialidad. La guerra es imprescindible en la constitución de una territorialidad, territorialidad que es condición necesaria y previa para la producción material.

"Una parte de su plustrabajo pertenece a la colectividad superior (...) por una lado, las pequeñas comunidades pueden vegetar independientemente una al lado de la otra y en ellas el individuo trabaja independientemente, con su familia, en el lote que le ha sido asignado (un trabajo determinado para reservar colectivas, por así decirlo para insurance, por un lado, y para costear los gastos de la entidad comunitaria en cuanto tal, o sea para la guerra, para el servicio divino, etc. (...)"<sup>108</sup>

La guerra forma parte de la comunidad "en cuanto tal", de su totalidad.

"La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo,

---

<sup>108</sup> Ibid. p. 435-6

necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas."<sup>109</sup>

La guerra desde esta perspectiva no es un proceso social más, sino el proceso social objetivo. "Lo social" coincide con la guerra. Para comprender esto es necesario superar la concepción militarista de la guerra y entenderla como un motor del proceso social, del proceso de producción de las condiciones materiales de existencia.

"Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra -como organización militar y guerrera- y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria. La concentración de las viviendas en la ciudad es la base de esta organización guerrera."<sup>110</sup>

Es decir, esta organización primaria, "militar y guerrera", constituye una territorialidad, constituye la condición material para la existencia. El primer término de la organización social del espacio, está signado, no sólo por el proceso productivo in abstracto, sino por la creación de la existencia material de ese proceso productivo, y la creación de las condiciones materiales está signada por el ámbito de la apropiación territorial, por el ámbito de la guerra. Esta forma de constitución del territorio va a marcarlo con una suerte de cortadura desde su inicio: por un lado comprenderá el asentamiento de la organización guerrera, por el otro el de las condiciones espaciales para el proceso productivo. La guerra y la producción cortan las existencias. Esto, ya en el dominio burgués, se manifestará con la presencia del soldado-ciudadano.<sup>111</sup>

La investigación sobre la ruptura es un intento de encontrar las primeras formas en que se produce la confrontación, *el combate*. Con este punto de partida, es posible observar que la dimensión poder, desde la perspectiva de la clase dominante, se constituye como una suerte de enmascaramiento del momento del combate. Toda conciencia dominante es encubrimiento de la confrontación, teoriza acerca del poder políticamente, pero realiza prácticamente el combate. Este proceso, desde la perspectiva del derrotado, ahonda la derrota; porque el discurso teórico sobre este contexto del poder soslaya el enfrentamiento, es un discurso emitido desde el ámbito de la victoria, del victorioso.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Existe un conjunto de conversaciones sobre estos temas, que serán editados en próximos volúmenes de conversaciones.

<sup>112</sup> Desde esta perspectiva, consideramos que es necesario releer *El Capital* con la mirada que pretende tomar conocimiento de las formas en que se realiza la confrontación en el proceso productivo.

En la ruptura podemos diferenciar dos momentos: el de la ruptura misma de la existencia dual, de la separación de sus términos; y el momento de la subordinación de cada uno de estos términos, de la rearticulación de la existencia y la apropiación. El primer momento es el del combate, es el más evidente; el segundo momento es el de la victoria, para aquél que subordina a su apropiación uno de los términos de la existencia dual, y es el momento de la derrota para aquél cuya existencia dual ha sido dividida.

Así, el proceso de la ruptura *aparece* como el inicio de lo que Hobbes llamaba la "lucha de todos contra todos"; sin embargo, la forma que adopta es el proceso de constitución de fuerzas sociales de carácter armado y productivo.

## **5. FORMACION Y ACUMULACION DE PODER (Sobre nuestro proyecto de investigación)**

Conversaciones de enero de 1983

¿Con qué tiene que ver este ámbito relativamente nuevo, el ámbito del poder?

Uso a propósito la imagen de un "ámbito", porque lo que se intenta es avanzar sobre un tema, relativamente original y diferenciado, en el espacio total de la realidad. Es decir, en la realidad hay algo que en términos de conocimiento, gnoseológicos, podemos caracterizar como el ámbito del poder.

En el modelo general, podemos caracterizar el ámbito del *valor* como la referencia al proceso de construcción de las condiciones materiales de vida, y al carácter determinante de este proceso. Al hacer esta caracterización intentamos dar un punto de referencia, una estructura analógica o de contrapartida, al ámbito del poder. Porque el *ámbito* del poder si algo es, es el *proceso de construcción de relaciones sociales*.

Enunciado de otra forma, podríamos decir que la clave del poder es la *construcción de territorialidades sociales*. El poder es un problema que se refiere fundamentalmente a la construcción de un territorio social, territorio original, nuevo.

Si partimos del modelo de la lucha de clases, tenemos la premisa de que las clases se enfrentan por medio de *fuerzas sociales*. Y una fuerza social es siempre la expresión de una *alianza de clases*.

La lucha de clases, en nuestra imagen, es confrontaciones, encuentros, combates entre fuerzas sociales, fuerzas que son la territorialidad de una alianza de clases, territorialidad en la que se manifiestan los grados de *unidad de cada clase social*.

La constitución de las clases se da en la *lucha* misma entre ellas, pero la lucha de clases determina también y es determinada por los grados de unidad de cada clase social, y estos grados de unidad dependen del tipo de alianzas en que están involucradas esas clases sociales. Todo ello marca el grado de desarrollo de la lucha de clases en un momento determinado: constitución de la clase, expresión como fuerza social, alianzas de clase, grado de unidad de la clase.

El problema de la revolución no es otra cosa que la construcción de un territorio original, nuevo.

El proceso de formación de poder está estrechamente articulado con un proceso de lucha, de confrontación en una territorialidad específica: *el cuerpo*. La imagen de la territorialidad corporal que se tiene, es usualmente estrecha, nimia; pero si la transformamos y tomamos conciencia de que el cuerpo involucra los dos extremos de la realidad: la reflexión como abstracción y la constitución de una nueva materialidad; podemos comenzar a concebir el cuerpo como una territorialidad y como un momento de la lucha de clases.

En este punto cobra claridad el tema de la *lucha teórica*, reiteremos el párrafo de Marx:

"Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que

argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo".<sup>113</sup>

¿Y el "hombre radical" que otra cosa es sino su propio cuerpo? su cuerpo como territorialidad de la lucha de clases, como capacidad de reflexión y de transformar esta en un gesto de voluntad, de poder material.

La infraestructura de esa estructura corporal, es el *campo de la reflexión*. Pero este campo se encuentra enajenado, alienado, y para reconquistarlo es necesario romper unas relaciones sociales y establecer otras.

El movimiento revolucionario pretende establecer un nuevo tipo de relaciones sociales, pero su meta final es la construcción de un territorio.

¿Por qué Clausewitz es iluminante? Porque es el que logra captar la distancia que existe entre el combate y la victoria, entre el proceso de confrontación y la temática de la territorialidad. Esto no quiere decir que hay que tomar a Clausewitz tal cual, sino como una heurística, como una luz que ilumina un camino de reflexión. Constituye un "rompecabezas" (Tony Negri) del cual, quizás, conocemos ya las claves para armarlo, pero no todavía la imagen resultante. Tenemos una imagen deseada y también estrategias porque ningún rompecabezas se arma sin una estrategia.

La *territorialidad* tiene que ver, en el capitalismo, con un proceso similar al de la constitución del capital: tiene momentos de formación primaria, de acumulación originaria, y el momento de su constitución. Hay entonces una sugerencia de tipo analógico, no taxonómico-mecánico, entre capital y territorio. No se trata de la yuxtaposición mecánica.

Plantearse los cuerpos como territorialidad de la confrontación es esencial para los marxistas, porque si no nos planteamos radicalmente esta cuestión no seremos capaces de transformar esos cuerpos. El ciclo histórico de la especie, en que el cuerpo se transforma a sí mismo transformando el mundo, cobra una inteligibilidad mayor en este modelo, comienza a ser una *necesidad* que se transforma en *libertad*. Si releemos a Marx veremos que es impecable en esta óptica.

¿Qué problema tenemos? Dar una mayor inteligibilidad a la noción de *territorialidad social*; tenemos ejemplificaciones como el cuerpo, pero no bastan.

En el modelo del *valor*, mercancía, fuerza de trabajo y valor son elementos que articulan y ordenan el conjunto del modelo, lo que logra dar significado a todo

---

<sup>113</sup> Marx, K. *En torno a la crítica...*; op cit. p 497.

el resto de las categorías. Este tema de la territorialidad tiene probablemente un valor teórico-metodológico similar en nuestro modelo.

Es necesario hacer siempre una doble lectura para avanzar, la lectura de lo que es real, del campo del capitalismo, y la lectura de lo que es constituyente de originalidad. La lectura de lo que es constituyente de originalidad se hace siempre en confrontación con lo existente. Muchos de los retrasos y errores del movimiento revolucionario, se deben a que no siempre se realiza esta lectura doble.

Debemos entrar a definir no sólo la conceptualización de los territorios, sino la búsqueda de los territorios reales. Necesitamos conocer no una, sino muchas de las determinaciones involucradas, para tener más claridad en el conocimiento de las territorialidades reales. Es quizás similar a la imagen de Marx de *formación social*, en la que influyen el modo productivo y las fuerzas productivas, pero que no se reduce a ellos.

Estamos en el período en que la territorialidad se establece ante nosotros como el gran dilema teórico, que debe ser resuelto con todo nuestro arsenal. Pero no es un problema resuelto rigurosamente aún.

La territorialidad en el sentido revolucionario, significa nuevas relaciones sociales, pero nuevas relaciones que hayan tenido la capacidad de constituir un nuevo territorio; si no lo hacen estas relaciones se evanescen, porque no logran el poder material suficiente. Esto tiene que ver con la capacidad de *producir y reproducir poder*.

El problema de la constitución de territorialidades es una tarea de las clases sociales en su antagonismo, mediante su expresión como fuerzas sociales en pugna. Aparecen así como actualidad revolucionaria las cuestiones de la alianza de clases, de la estrategia revolucionaria, del partido; pero no en la forma fetichista, maniquea y mercantil en la que aparecen usualmente, sino como superación de la racionalidad capitalista, como producción de otra territorialidad y otra racionalidad.

Por este camino nos acercamos a Tony Negri, no porque sea la expresión del rigor y la certidumbre teórica, sino porque refleja la angustia del campo revolucionario por constituir esa *nueva racionalidad*.

El operador *formación social*, podríamos remitirlo a la creación de un territorio, y como ese territorio va inundando las territorialidades de confrontación, las va descomponiendo, las va desplazando, al mismo tiempo que esta nueva territorialidad se forma. La reflexión de Marx sobre el precapitalismo va en esa dirección.

Los dos extremos de nuestro problema, son la construcción de una nueva territorialidad por parte del movimiento revolucionario y el hecho de que el cuerpo

constituye una territorialidad. Cuando hablamos del "proceso de expropiación del poder material de los cuerpos", hacemos referencia a una confrontación entre fuerzas sociales, en las que el territorio del combate es el cuerpo mismo.

Nos encontramos aún en un momento de intuiciones teóricas, una especie de laberinto que tiene muchas puertas de entrada, pero que aún está desordenado.

El tema que, a la larga, pretendemos formalizar más rigurosamente es el proceso de *formación de poder*. Este problema remite a la construcción de una territorialidad, al tiempo que se construye una fuerza social. El origen de una territorialidad suele ser tremendamente teórico, casi un "momento de la reflexión", pero es una reflexión que obedece a la lógica de las leyes de cooptación de la lucha de clases: el proceso mediante el cual los de abajo van cooptando, van seleccionando en forma imperceptible a sus conducciones.

Esta investigación nos acerca a definir el *espacio de lo social*. El tema del territorio tiene que ver con esto, tiene que ver con la necesidad de definir rigurosamente el espacio social, es decir, el ámbito de la realidad al cual uno se refiere. No basta con decir que uno se refiere al proceso de producción de condiciones materiales de existencia y al proceso de producción de condiciones sociales de existencia, porque esto es una tautología.

La forma en que se organiza este espacio social son territorios. Pero al hablar de territorios estoy "cristalizando" el espacio social, pierdo el dinamismo. Lo social se presenta organizado o concretizado en territorialidades, pero si lo reducimos a esto, corremos el peligro de aplicarle, después sólo la "guerra de posiciones", y nunca la "guerra de movimientos"<sup>114</sup>. Este tipo de "cristalizaciones" están atrás de las reificaciones del Estado, de las reducciones de la dimensión poder a la dimensión-Estado.

Pero aún a riesgo de lo anterior, es cierto que los territorios forman parte de ese espacio social, no hay fuerza social sin territorialidad. Las clases sociales no coinciden con las territorialidades, sino que las cortan transversalmente. La noción de *espacial* en lo social no es un plano, es verdaderamente y plenamente espacial, tiene "n" dimensiones. Dentro de ese espacio hay comportamientos que llamo "*territorialidades*".

El espacio social tiene diferentes correlatos empíricos: relaciones sociales, clases sociales, etc. Pero, a pesar de que en ciencias sociales, lo usual, lo aparentemente más estudiado empíricamente son las clases, nuestro operador metodológico es otro, que pensamos más fácil de medir rigurosamente, más

---

<sup>114</sup> Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1984 pp 75-83.

permanentemente presente: *la confrontación*, la lucha. Nuestra hipótesis es que este operador nos dará claridad sobre la imagen de clases sociales, de fuerzas sociales, de territorialidades, etc.

Por ser la confrontación un operador de esta envergadura, nos preocupamos de intentar construir mapas de trayectorias de enfrentamientos en el espacio social; por ello definimos nuestras funciones tiempo-espacio en relación a los enfrentamientos; por eso nos preocupamos de encontrar una manifestación empírica de la confrontación.

¿Cuáles son los elementos que constituyen este *espacio social*? Esa unidad discreta que son las *relaciones sociales*. Cada uno de los elementos del espacio social que vayamos definiendo, cada territorialidad, va a estar definida en función del elemento relación social. Todo concepto sobre el espacio social nos hablará de conjuntos de relaciones sociales, a relaciones sociales entre conjuntos, a funciones entre relaciones sociales, etc.

Nuestro espacio social está, entonces, definido por el *conjunto total de las relaciones sociales existentes*. Esto es riguroso en el terreno de lo dicho por Marx, es también su punto de partida.

El discurso del poder, va a estar entonces también remitido a esta conceptualización: conjunto de relaciones sociales, producción de relaciones sociales, relación entre esas relaciones.

Pero estos distintos agrupamientos de relaciones sociales, adoptan diversas formas dentro de nuestro espacio y no son regidos por las mismas leyes.

El conocimiento científico avanza al construir nuevos territorios de observación, de esto se desprenden innovaciones tecnológicas y no al revés. La "revolución copernicana" implicó una ruptura tremenda: descentrar la mirada de la tierra al sol; y esto fue posible porque el mundo medieval entraba en crisis.

No es muy diferente la difícil y laboriosa lucha por "descentrar la mirada" y tener presente a los *cuerpos*, cuando todo giraba en torno a la "sociedad". Es una especie de revolución copernicana al revés, en aquella se trataba de tomar distancia, de contemplar la naturaleza con objetividad. Pero ahora se trata de acercarse, intrincarse profundamente en lo que somos como especie, en lo que hemos hecho y construido: en los propios cuerpos.

Los avances en el campo de la psicología, de la psiquiatría y su crítica, de la antropología, de la psicología y epistemología genéticas, apuntan en esta dirección.

Si analizamos los cuerpos como territorialidades sociales podemos observar en ellos la violencia que produce la construcción y destrucción de relaciones sociales. Podemos observar la relación entre cuerpos y sociedad en los cuerpos

mismos.

Pero hay tal atraso y confusión en todos estos terrenos que la receta precipitada es nuestro peor enemigo, la definición apresurada no hace más que dificultar el avance. Debemos avanzar un paso, y analizarlo críticamente, y así paulatinamente.

## 6. LA CONSTRUCCION DE LO SOCIAL.

Conversaciones entre abril y setiembre de 1986.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**La dimensión poder**

**P:** Si partimos de la reflexión anterior, aparecen los conceptos *enfrentamiento* y *alianza*, siempre entendidos como expresiones sociales y no exclusivamente políticas. En ese sentido, podríamos pensar la *territorialidad* como el espacio en que se construyen y destruyen relaciones sociales, como el ámbito en el que se produce el poder. Sería entonces una suerte de espacio no lineal, no euclideo, sino topológico, en que estarían presentes siempre los dos términos: destrucción y construcción, alianza y enfrentamiento. Esto excluiría una teoría del poder basada en el puro enfrentamiento.

**JCM:** El enfrentamiento no es fuente de poder, no hace referencia al proceso de

formación de poder, sino al de su realización<sup>115</sup>.

Partimos de dos operadores centrales: 1º) Lo social se construye, 2º) el proceso de construcción de lo social tiene que ver con la lucha de clases. Cuando hago referencia a la *dimensión poder* asumo que estoy hablando de la conceptualización de un proceso que, en estricto rigor, sólo es posible conocer a partir de la formación social capitalista. El poder es una aproximación al conocimiento de la construcción de lo social, pero recién ahora se han creado las condiciones generales para llegar a un conocimiento más riguroso de esa construcción. Sucede con la aprehensión del poder un vía crucis similar al que atravesó la constitución histórica y teórica de la *dimensión valor*: fue sólo en el siglo XIX que se crearon las condiciones para una toma de conciencia -en el sentido piagetiano<sup>116</sup>- sobre lo que es el valor<sup>117</sup>. Creo que no es sino hasta fines del siglo pasado y a principios del actual que comienza a hacerse posible la aprehensión de la dimensión poder.

Pero a diferencia del valor, cuya conceptualización fue posible plenamente en el XIX (en correspondencia con la hegemonía del capital industrial y cuando la

---

<sup>115</sup>." La guerra es la expresión que asume la búsqueda de una situación límite: la destrucción de una fuerza social. La razón de esa búsqueda no debemos buscarla en la guerra -la cual no es otra cosa que instrumento- sino en el desarrollo de la lucha de clases. La guerra es la forma que toma, mediante sus enfrentamientos, la realización del poder de las clases; no es el territorio social en que constituye sus magnitudes de poder, pero sí es en el que se realiza dicho poder: sin enfrentamiento no hay poder." Marín, Juan Carlos. *Argentina 1973-1976. La democracia esa superstición y Los hechos armados*. Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Serie Avances de Investigación, Cuaderno 42, México, 1979. p 49.

<sup>116</sup>.¿Qué es la toma de conciencia?, dice Piaget: "De hecho la toma de conciencia es una reconstitución conceptual de lo que ha hecho la acción..."

(...) la acción tiende hacia un fin y se satisface cuando se alcanza el fin. Está dominada por lo que yo llamaría el logro. Mientras que la toma de conciencia implica además la comprensión: se trata de saber cómo se logró...

La toma de conciencia es la interpretación y la explicación de la acción. En la acción misma la comprensión está centrada en el objeto y no en los mecanismos que permitieron alcanzarlo.", J. Piaget, *Conversaciones*, Gedisa, 2a ed., Barcelona, 1981, pp. 158-59.

<sup>117</sup>. "Se requiere una producción de mercancías desarrollada de manera plena antes de que brote, a partir de la experiencia misma, la comprensión científica de que los trabajos privados (...) son reducidos en todo momento a su medida de proporción social porque en las *relaciones de intercambio entre sus productos*, fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos se impone de modo irresistible como ley natural reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de gravedad cuando a uno se le cae la casa encima. La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa.

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza post festum [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo". Karl Marx, *El Capital*, ed. Siglo XXI, México, 7a. ed., 1978, T I, Vol. 1, pp. 91-2.

formación capitalista asume la forma de estado-nación); el ámbito del poder -esquematisando- recién comienza a aparecer cuando surge el capital financiero que lucha por constituirse en dominante. Pero no es sino en el último tercio del siglo XX, cuando el capital financiero comienza a instaurar su hegemonía y el estado nación inicia su crisis, que aparecen las condiciones para construir un conocimiento riguroso del poder desde la perspectiva de la teoría de la lucha de clases. Si asumimos que el pleno desarrollo del carácter revolucionario de la lucha de clases es un fenómeno reciente, aparece también como una posibilidad nueva la aprehensión de la dimensión poder.

Marx tenía razón al calificar al siglo XIX como el siglo de las revoluciones proletarias, porque en ese siglo se inicia el proceso de construcción de lo social a partir de la negación del dominio universal del capitalismo; comienza a manifestarse el alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y con ello la contradicción de éstas con los modos productivos dominantes. Al triunfar las *revoluciones políticas de la burguesía* aparecen las *revoluciones sociales del proletariado*.

Entramos así a un período análogo al que Engels estudia en *Las guerras campesinas en Alemania*, en que una formación social entra en su más alto grado de desarrollo e inicia el proceso de su contradicción central.

Si para concebir la lucha de clases partimos sólo de la teoría de la guerra, podemos incurrir en el error de evanecer la dimensión de lo político. Por eso es necesario partir de la acumulación producida por la teoría de la guerra sin soslayar el avance de la reflexión sobre la construcción de lo social, es decir, de la teoría de la lucha de clases.

En charlas anteriores, cuando íbamos instaurando el tema de la territorialidad, lo hacíamos enfatizando que la lucha de clases no supone solamente la destrucción de relaciones sociales, supone también, un proceso de construcción de relaciones sociales. El capitalismo destruye permanentemente las relaciones de clase que el proletariado construye; sin embargo, este proceso de destrucción no agota la constitución de nuevas relaciones por parte del capitalismo. Recordemos a Foucault:

"(...) si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo -esto comienza a saberse- y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder

sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible".<sup>118</sup>

Y también volvamos a Marx que en el capítulo sobre acumulación primitiva de *El Capital* enfatiza un proceso de destrucción de relaciones sociales, pero para que aparezca con claridad qué relaciones están constituyéndose:

"Los diversos factores de la acumulación originaria se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. En Inglaterra, a fines del siglo XVII, se combinan sistemáticamente en el sistema colonial, en el de la deuda pública, en el moderno sistema impositivo y el sistema proteccionista. Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica."<sup>119</sup>

No sólo es necesario aprehender qué es lo que el capitalismo construye y qué es lo que destruye; sino también, desde una perspectiva revolucionaria, saber qué es lo que hay que construir y lo que hay que destruir, cuáles son los operadores que marcan a fuego los modos de constitución de lo social. El desarrollo de una teoría y una realidad revolucionaria se va produciendo como un permanente desafío que está signado por la convicción de que el avance no puede darse sobre la base del aniquilamiento de cuerpos. Para el campo revolucionario, a diferencia del capitalista, la construcción de lo social no está signada por la destrucción permanente de cuerpos, para este campo la destrucción de relaciones sociales no involucra necesariamente el aniquilamiento.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup>. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1978, pp.106-7. También: "(...) me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los actos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice que no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir." Ibid., p. 182.

<sup>119</sup>. Karl Marx, *El Capital*, op cit, T.I., Vol. 3, pp.939-40.

<sup>120</sup>. Podríamos partir de un sinnúmero de ejemplos, pero uno de los más claros en las últimas décadas es la categoría histórica de *prisionero*; para el campo revolucionario el trato a los prisioneros es un desafío político histórico. Se ha avanzado en la capacidad de construir relaciones sociales sin destruir el cuerpo del enemigo, partiendo incluso de su libertad. Para el campo capitalista el prisionero sigue estando en el ámbito de la amenaza de muerte, en cambio en la perspectiva revolucionaria es

La óptica permanente debe ser privilegiar, en la construcción de lo social, aquello que favorece más a la reproducción de la especie humana, y destruir aquello que obstaculiza esta reproducción. Aquí es necesario retomar lo que para Marx era la *revolución permanente* que no tenía que ver sólo con la crisis revolucionaria del capitalismo, sino con la concepción de la especie como proyecto humano, como *sistema abierto* <sup>121</sup> que establece una relación dialéctica entre el hombre y el medio.

La construcción de lo social en la etapa actual supone la toma de conciencia de que: 1. Hoy se expresa una contradicción en la historia de la especie que tiene que ver con la forma dominante y hegemónica del capitalismo; 2. La forma en que se resuelva esa contradicción involucra el desarrollo y la sobrevivencia del conjunto de la especie.

Las condiciones internacionales del siglo XIX son cualitativamente distintas a las del siglo XX, no se puede pensar la consolidación del estado nación como el proyecto actual de la burguesía. Soslayaríamos entonces el proceso de construcción de un sistema internacional de hegemonía del *capital financiero*. Experiencias que parecían contingencias históricas, como el fascismo en la década del 30, aparecen como lo que en realidad son: campo de formación de las leyes sociales del capitalismo en esta etapa de su desarrollo. A partir de que entendemos esto podemos comenzar a captar otras formas de genocidio, otras formas de la amenaza de muerte.

Un rasgo de este período es la redefinición de la diferencia entre condiciones nacionales y condiciones internacionales, a partir de que los propios territorios nacionales han sido redefinidos por el capital financiero y la forma estado-nación ha entrado en crisis a una enorme celeridad.<sup>122</sup>

---

necesario liberar prisioneros. Esta es una forma de medir quién avanza más en el proceso de construcción de la especie.

<sup>121</sup>. "Un sistema biológico que metaboliza y que se reproduce debe intercambiar energía y materia con el medio ambiente: funciona pues como un sistema abierto." Ilya Prigogine, *La termodinámica de la vida*, en *La Recherche*, junio 1972.

<sup>122</sup>. Una manifestación clara del proceso de hegemonía del capital financiero es la aparición de formas de militarización evangélica de la conciencia moral. Esto es lo que hace comprensible la aparente liberalidad de la iglesia católica sobre los procesos de violencia armada, no hay que tener la ingenuidad de pensar que ello se debe a una legitimación de la lucha armada revolucionaria, por el contrario, se esta' preparando la reproducción de la iglesia del nazismo y del fascismo. Esto no niega la lucha al interior de la institución eclesiástica, ni la aparición de fuertes corrientes adscritas a los movimientos populares. Pero a nivel de la jerarquía, el campo revolucionario no tiene posibilidad de expresarse; la actual jerarquía de la iglesia católica es parte de la oficialidad superior del capital financiero.

**P:** Quisiera retomar el inicio de la charla, cuando hablabas de las precondiciones necesarias para la toma de conciencia sobre la dimensión poder y de las condiciones de posibilidad que generaba el capitalismo financiero, ¿no están dadas esas condiciones por la aparición de las sociedades socialistas, en que se muestra por primera vez, por así decirlo, el poder "en estado puro", al no manifestarse tan imbricado con la forma valor?

**JCM:** Desmitifiquemos primero la relación poder que no es más que una manera de referirse a la amenaza de muerte, o si lo queremos, a la relación entre necesidad y libertad, o bien, a la relación entre la especie y las condiciones de su reproducción ampliada.

Para analizar la cuestión de las democracias populares, no podemos olvidar que el sistema capitalista y la crisis de este sistema sólo pueden ser analizados como una unidad, no podemos separar lo que sucede en los países socialistas de la lucha de clases en el sistema capitalista. Es necesario analizar el sistema mundial como el ámbito de la crisis del capitalismo.

En este sentido global, no es cierto que la dimensión poder en su más alto grado esté en el campo socialista, sino que si volvemos a los supuestos básicos y entendemos el poder como amenaza de muerte, la amenaza más grave proviene indudablemente del campo capitalista.

Error! Bookmark not defined.**Lo social, lo político**

Hay una referencia en *Las guerras campesinas en Alemania* de Engels que explica cómo la dimensión poder, en la sociedad medieval, asume un carácter sagrado<sup>123</sup>. En el capitalismo esta dimensión asume la forma convencional de lo político, que es en realidad una etapa evolutiva en la construcción del conocimiento sobre lo social, en la que el poder es visualizado como una relación

---

<sup>123</sup> "El Medievo se desarrolló partiendo de una base primitiva. Barrió la antigua civilización, las viejas filosofía, política y jurisprudencia para comenzar todo desde el principio mismo. Lo único que tomó del viejo mundo aniquilado fue el cristianismo y varias ciudades semidestruidas que habían perdido toda su civilización (...) Los dogmas de la Iglesia pasaron a ser, a la vez, axiomas políticos, y los textos de la Biblia obtuvieron en todo tribunal la fuerza de ley (...) esa supremacía de la teología en todas las esferas de la actividad intelectual era, al propio tiempo, una consecuencia inevitable del lugar que ocupaba la Iglesia como síntesis y sanción más generales del régimen feudal existente.

Es claro que, en esas circunstancias, todos los ataques al feudalismo expresados en forma general y, en primer término, los ataques a la Iglesia, todas las doctrinas revolucionarias -sociales y políticas- debían ser mayor y simultáneamente herejías teológicas por excelencia. Para atacar las relaciones sociales existentes había que despojarlas del halo de santidad". F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ed. Progreso, Moscú, 1981, pp.34-35.

de estado. Pero recordemos a Foucault: el tema central del análisis no es tanto el poder del estado como el estado del poder. Es decir que esa formación orgánica que es el estado, lo que expresa es el estado del poder entre las clases, entre el conjunto social. Conviene también insistir en que la dimensión política es la forma en que el capitalismo se acerca al conocimiento de la dimensión poder.

En estos tiempos de crisis del capitalismo como formación social -que, para evitar malentendidos, insistiremos en que durará varios siglos- la política como parámetro de la aproximación a la realidad de la dimensión poder, nos permite comenzar a visualizar que el proceso de conocimiento de lo social es un producto del desarrollo de la humanidad como especie. Y que el poder se desmitifica en la reflexión sobre como construye la especie humana lo social, es decir, como se reproduce a sí misma.

En esta etapa del proceso revolucionario anticapitalista, lo que estamos presenciando es la crisis de la dimensión poder, lo cual tiene una importancia enorme porque implica que el proceso de construcción de una estrategia revolucionaria empieza a desligarse de la dimensión poder, de la política y asume que ésta ha sido constituida como forma de hegemonía y consenso capitalista, en diversas etapas de desarrollo marcadas por las distintas formas de capital dominantes. Lo esencial es que el pensamiento revolucionario no se subordina ya a la visión de la realidad que constituye las nociones de política y de poder construidas por el desarrollo histórico del capitalismo.

Este proceso muestra un mayor desarrollo de la especie humana en su capacidad de aprehensión de lo social; lo que de suyo amplía las posibilidades de influir en la integridad misma del proceso de formación de las clases. Para el movimiento revolucionario, se redimensiona y actualiza la advertencia leninista de proponer una política para todas las clases, una política de masas con potencialidad de transformar el conjunto de la sociedad.

El proceso de aprehensión de lo social remite a grandes desafíos para la lucha revolucionaria. Uno de ellos, quizás el de mayor prioridad, es que debemos actualizar la construcción del conocimiento sobre lo social, a partir de un desarrollo de la teoría. Contamos con una enorme cantidad de material disperso, anárquico, pero tremendamente sugerente en el campo de la investigación científica social. Este material debe ser recuperado y analizado en la perspectiva revolucionaria<sup>124</sup>. Establecer un orden y una direccionalidad en el terreno de la investigación social puede tener una gran capacidad reproductora en el campo de la lucha política. Esta reflexión no nos puede separar de las diversas expresiones

---

<sup>124</sup>. Mucho de lo que Foucault llamaba I rearticulando en el contexto de la teoría revolucionaria. a "*microfísica del poder*" tiene que ver con estos procesos. Este es un material tremendamente interesante, pero que debe ser

de la lucha anticapitalista en el mundo, pero es indudable la necesidad de iniciar un proceso de recuperación territorial en el campo de la teoría.

La lucha revolucionaria ha sido parcialmente expropiada por la capacidad político-discursiva y de aniquilamiento policiaco del enemigo. Las formas concretas en que este proceso se desarrolla nos pasan, en gran medida, totalmente desapercibidas; no sólo porque se nos encubre la información sobre los hechos que suceden, sino porque aquellos hechos que se nos muestran, están deformados, son expropiados a los propios actores de estos sucesos. Sabemos muy poco sobre esta capacidad que tiene el enemigo, sobre la intermediación que establece entre nosotros y la realidad.

Lenin, a finales del siglo XIX, señalaba a las diversas corrientes políticas de la sociedad rusa, que era una ingenuidad pensar que el enorme caudal de luchas sociales que entonces se desarrollaban, se articularían de forma revolucionaria; porque los sujetos de esos procesos vivían una realidad que estaba bajo la iniciativa burguesa, y las formas de conocimiento de esa misma realidad habían sido construidas por la burguesía. Lenin entonces advertía al conjunto de las direcciones, que no podían confiar en que el desarrollo natural y espontáneo de los acontecimientos tendría un carácter revolucionario. Este señalamiento habría que retomarlo hoy y dirigirlo hacia las conducciones, porque la forma en que éstas analizan la realidad está muchas veces signada por la capacidad expropiadora de la burguesía en este estadio en que el capital financiero busca construir su hegemonía.

Un problema clave es que se confunden las luchas sociales, otorgándoles un carácter político que no tienen, y que en manera alguna garantizan tener en el futuro. No hay una visión propia de estas luchas, y se toman entonces retazos de la mirada burguesa.

**P:** Podrías aclarar por qué para la política revolucionaria la dimensión poder y la dimensión política se van transformando en el ámbito de lo social?

**JCM:** Haciendo una síntesis muy apretada: el tema central para el campo revolucionario es la construcción de lo social en una vección que permita el desarrollo y la reproducción ampliada de la especie: este es un principio básico. Este proceso ha sido hegemonizado y dirigido por la burguesía, que lo visualiza bajo la forma de "la política", o la dimensión poder. Si nos subordinamos a esta visión, subordinamos la reflexión y la lucha revolucionaria a la iniciativa burguesa, no asumimos la necesaria distancia teórica.

Tenemos un enorme atraso en el campo de la lucha teórica y la manera de comenzar a remontarlo es recuperar todo lo que se ha avanzado en el terreno del conocimiento de lo social, rearticulando y separando lo que se mantiene todavía como reproducción de la visión del enemigo. Un paso fundamental es tratar de

desentrañar por qué lo social aparece expresado como lo político o el ámbito del poder en el conocimiento de la burguesía. Se trata, además, de actualizar a Marx, a Lenin, ante las nuevas condiciones de la lucha revolucionaria.

¿En qué estadio estamos? En un momento en que comenzamos a visualizar que las categorías política y poder son las formas de expropiar la realidad y procesarla desde la perspectiva del enemigo, y que, en realidad, la temática central para la reflexión revolucionaria, ha de ser la construcción de lo social.

Distinguir entre política burguesa y política revolucionaria, no es suficiente. En sentido estricto, la conceptualización de política-poder ha comenzado a entrar en crisis; lo que no quiere decir que exista ya una conceptualización alternativa, estamos todavía en la etapa de su formulación. Es una situación similar a la que enfrenta Marx cuando escribe la *Contribución a la crítica de la economía política* y se refiere al trabajo como a una categoría desarrollada<sup>125</sup>. Pero, años después llegará a la conclusión de que la categoría científica debe ser fuerza de trabajo<sup>126</sup>, con lo cual al mismo tiempo que construía una conceptualización original, definía un nuevo observable.

Estamos en la etapa en que, a partir de una acumulación histórica de la teoría revolucionaria en el campo de la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia, comenzamos a elaborar su contrapartida (a

---

<sup>125</sup>. "Puesto que, de hecho, el valor de cambio de las mercancías no es otra cosa que la relación de los trabajos de los individuos en cuanto trabajo igual y general, que no es sino la expresión material de una forma específicamente social del trabajo, resulta una tautología decir que el trabajo es la única fuente del valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio". K.Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859, ed. Siglo XXI, México, 1980, p.18.

<sup>126</sup>. Comparemos la anterior cita con la siguiente: "Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores". K. Marx, *El Capital*, 1867, cit. t.I, vol.1, p.47.

Al respecto dice Engels: "En la década del cuarenta, Marx no había terminado aún su crítica de la Economía Política. Fue hacia fines de la década del cincuenta cuando dió término a esta obra." [145-46]

(...) Mis modificaciones [a la edición de la obra de Marx, *Trabajo asalariado y capital*] giran en torno a un punto. Según el texto original [1849], el obrero vende al capitalista, a cambio del salario, su trabajo; según el texto actual, vende su fuerza de trabajo. [146]

(...) La dificultad con la que se estrellaban los mejores economistas, cuando partían del valor del "trabajo", desaparece tan pronto como, en vez de esto, partimos del valor de la "fuerza de trabajo". La fuerza de trabajo es, en nuestra actual sociedad capitalista, una mercancía; una mercancía como otra cualquiera, y sin embargo, muy peculiar. Esta mercancía tiene, en efecto, la especial virtud de ser una fuerza creadora de valor, una fuente de valor, y, si se la sabe emplear, da mayor valor que el que en sí misma posee. F. Engels, *Introducción* [1891] a la obra de Marx, *Trabajo asalariado y capital*, Marx, Engels, Obras escogidas, ed. Progreso, Moscú, 1976, t.I, pp.145-51.

la conceptualización de política-poder): el conocimiento de la producción y reproducción de las condiciones sociales de existencia. Este campo de construcción de la realidad y de su conocimiento permanece aún bajo la iniciativa burguesa. Es necesario derrotar esta iniciativa, pues el desarrollo de la lucha teórica en la reivindicación y el conocimiento de lo social, permitiría un enorme avance al movimiento revolucionario.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Lucha social y lucha política**

**P:** ¿Podrías aclarar más las similitudes y diferencias entre un *hecho social* y un *hecho político*? ¿Son momentos diferentes de un mismo desarrollo o los separa una distinción más profunda?

**JCM:** Un problema importante de las definiciones apresuradas es que son una forma de construir falsas complicidades o grandes malentendidos. La definición debería ser la conclusión de un trayecto y no su punto de partida. Todavía es necesario reflexionar sobre estos temas e investigar cuestiones concretas, aún nos encontramos en medio de la confusión y la oscuridad.

Para ejemplificar la existencia de esas falsas complicidades podríamos partir de que hoy, entre los pensadores relacionados con la cultura occidental, impera un uso indiscriminado y heterogéneo de las categorías relacionadas con lo social y lo político. Bastaría preguntar a varios de ellos cuáles son los observables o los indicadores que denotan la existencia de algo real y concreto que recibe el nombre de relación social. Percibiríamos entonces la enorme confusión, el malentendido imperante, e indudablemente el peso que la heterogeneidad sobre este tema esencial tiene para las ciencias sociales en su conjunto y también para la reflexión teórica revolucionaria.

Para mí las *relaciones y acciones sociales* tienen el sentido de una programática de investigación científica de toda la vida. Hace años que estoy dedicado a intentar desentrañar qué son las acciones y relaciones sociales. Podría comenzar a contestar tu pregunta con los resultados primarios de esta investigación, con lo que aún oscuramente he presentado sobre esta temática.

Con referencia a las relaciones sociales he llegado a la conclusión que pudiera parecer obvia -pero que significa años de investigación- de que relación social es el *encajamiento, la correspondencia entre acciones sociales*, la relación entre acciones sociales. La relación social estaría localizada en un corte transversal a la realidad, corte que atravesaría los cuerpos y las cosas.

Toda acción social se refiere a un proceso de alteración de las relaciones entre cuerpos y cosas. ¿Cuándo, en el proceso de lo real, debe hablarse de acción

social? Este ha sido un dilema central, ancestralmente viejo, que ha sido abordado por miles de puertas, porque estamos refiriéndonos a la teoría del conocimiento y a la posibilidad de transformación de lo real. En el siglo XX, en los últimos cuarenta años este ha sido un dilema central de la epistemología científica; pero en el pasado se encuentra estrechamente ligado con el nacimiento de la filosofía como tradición histórico cultural y, más atrás, con el origen de los diversos movimientos religiosos en la historia de la humanidad.

¿En qué tradición de pensamiento nos ubicamos para resolver estas cuestiones? En aquella que se instaura como tal desde el momento que presupone que el conocimiento de lo real es importante en la medida en que haga transformable lo real, que permita incidir en la realidad y cambiarla, porque la concibe como un sistema abierto<sup>127</sup>.

Intentando una definición que conlleva peligros de reduccionismo, diríamos que la acción social permite captar el proceso de producción y reproducción de lo real, y que este proceso de producción y reproducción es la relación entre la construcción evolutiva de la especie y las condiciones de su medio. Para entender una acción social es necesario observar los cuerpos y las cosas, las relaciones establecidas entre ellos, su transformación mutua. Desde el inicio de la investigación nos vemos en la necesidad de tratar de distinguir distintos tipos de acción social, es decir, distintas transformaciones en los cuerpos y en las cosas.

Cuando se habla comúnmente de *lucha política* -y no estoy diciendo que comparto esta visión- se hace referencia a la alteración de los órdenes sociales existentes, en particular a los órdenes establecidos institucional o normativamente. Además se nos remite a un ámbito específico de lo normativo, no a su conjunto total, sino al orden jurídico político, pero a este orden se le reduce estrictamente al ámbito territorial del Estado. Es decir, cuando se habla de lucha política, por lo general se está haciendo referencia a la alteración del orden estatal establecido. Así esta denominación, *lucha política*, supone múltiples convenciones y complicidades sobre temas muy oscuros y pobremente establecidos desde un punto de vista científico riguroso.

El orden social tiene niveles muy diferenciales ante los cuales la mayoría de

---

<sup>127</sup>. Dice Marx en las Tesis sobre Feuerbach: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria." K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, cit, t.I, p.8.

la gente construye una imagen invertida acerca de la realidad, invertida porque deforma la secuencia en que lo real se produce: parten de una visión en que el estado se asienta en el cielo y el resto de la vida social en el mundo terrenal. Esta imagen mantiene la cultura ancestral de la especie humana, que es de un profundo asombro ante lo que se observa; al mirar hacia arriba, está lo aparentemente desconocido; en la tierra, lo supuestamente conocido. Esta jerarquización de la realidad, este ordenamiento, es vivido como algo profundamente real para quienes rigen sus actos a partir de él.

Pero es fundamental construir una distancia, una disconformidad profunda con esta visión generalizada. Porque está establecida sobre la base de lo que Canetti llamaría la "*amenaza de muerte*", es decir, de la raíz del poder<sup>128</sup>. Usualmente la gente percibe una transformación en la realidad como un peligro, y reacciona entonces de la manera más primaria, más animal: se suma disparatadamente y se aprieta, o huye como estampida, realiza todo un ritual que es también lo que construye el ámbito de lo social.

Estrictamente hablando, llamaría lucha social a aquella que desarticula el encajamiento entre acciones sociales, es decir, que altera relaciones sociales. Lucha política, en cambio, sería la que produce encajamientos entre acciones sociales, que constituye nuevas formas de acción social. Así, debemos ser cuidadosos, porque esta utilización del término política, no es la usual.

Lo político, desde la perspectiva de Marx, es decir, desde una concepción radical del poder, nos remite al proceso de *formación de una fuerza social*. Este proceso está constituido por el desarrollo de acciones sociales *originales* y por su encajamiento, es decir, por la constitución de nuevas relaciones sociales. Este proceso de producción de relaciones sociales, a partir de acciones sociales que se entrelazan y se fijan, es el ámbito de lo social a que hace referencia el poder.

Cuando afirmamos que una lucha es social, la estamos jerarquizando en el más alto grado, porque esa lucha está produciendo la desarticulación de lo establecido socialmente, y simultáneamente, está produciendo nuevas formas de acción social y de encajamiento entre ellas, está construyendo nuevas relaciones sociales.

En este sentido es fundamental la afirmación de Marx de que una

---

<sup>128</sup> "(...) La orden más antigua -impartida mucho antes de que hubiera hombres- es una sentencia de muerte y obliga a la víctima a la fuga. Se hará bien en recordarlo cuando se hable de la orden entre hombres. La sentencia de muerte y su despiadada terribilidad se trasluce bajo toda orden. El sistema de las órdenes entre los hombres está constituido de manera que por lo común uno escapa a la muerte; pero el terror ante ella, la amenaza, siempre están contenidos en él; y el mantenimiento y ejecución de verdaderas sentencias de muerte tienen despierto el terror ante cada orden, ante órdenes en general.", Canetti, Elías, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1977, p.300.

revolución política es diferente de una revolución social, en una revolución política hay un proceso de detenimiento de la transformación social.

La construcción de la sociedad sin clases es el momento en que la lucha social y la política se transforman en un momento único, esto hace entrar en crisis toda la estructura tradicional de la sociedad clasista.

Por eso jerarquizamos como esencial y determinante la lucha social, que es el ámbito relacionado con lo que Marx llamaba revolución permanente, es decir, con el constante cuestionamiento de lo existente y con la producción social original. La institucionalización, la defensa de un orden determinado, entraña siempre los peligros del poder.

Estos criterios de distinción entre lo social y lo político, de ordenamiento de lo real, nos podrían permitir establecer nuevos parámetros para estudiar la realidad, definir nuevos observables, que nos den la posibilidad, sino de predecir, al menos de hacer investigación científica rigurosa, con elementos empíricos, para el conocimiento de lo inmediato. En realidad, esto es lo que hacían Marx y Engels, en los textos en que hacen análisis de procesos de lucha concretos, utilizan observables no tradicionales, que les permiten comprender hechos de una gran complejidad.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**El conocimiento de lo social**

Los elementos más importantes en la producción de lo social son la producción de territorios y la producción de la especie. A partir de estos elementos comenzamos a poder construir un esquema unificado.

¿Cuáles son los problemas que aparecen? Primero: la especie no es un presupuesto homogéneo, sino un proyecto en proceso de construcción. Segundo: al ser la especie algo en proceso ha aparecido un término de carácter intermedio, la noción de sociedad. La noción de sociedad es un recorte, una selección de determinados ordenamientos al interior de la especie humana.

¿Cuál es la escala en que es posible observar la producción de lo social? Un primer nivel de esta escala es la *producción de territorios*, que permite aquilatar la forma en que la producción territorial ha ido subordinada tanto al discurso teórico científico como el discurso teórico político.

Otro nivel de la escala es el de las *personificaciones*. Uno más, es el de los *sujetos histórico sociales*. Otro nivel es el de las *clases sociales*. Otro más es el de los *individuos*. Son niveles escalares diferentes, que exigen operadores científicos distintos.

Cuando se partía de la noción de población<sup>129</sup> como nivel de la escala, implicaba una serie de supuestos: por una parte, la idea de poblamiento, de ocupación de un territorio. Por otra parte, las relaciones que establecían entre sí un conjunto de individuos y las condiciones materiales que permiten su existencia histórico social.

Es necesario distinguir entre el proceso de *producción*, el proceso de *apropiación* y el proceso de *expropiación* de lo social. Estos son tres operadores necesarios para observar lo real y para establecer los niveles de la escala de su estudio.

Cuando Marx habla de formación social no se refiere al conjunto especie humana, sino a una parte de este proyecto, a un tipo de experiencia histórica anclada en el siglo XIX, a la formación capitalista, porque él percibe que se encuentra ante una construcción social de una gran envergadura histórica, que no encuentra más límite que el desarrollo de sus propias contradicciones. Así la noción que Marx construye de formación social tiene este eje: el límite de toda formación social es el desarrollo de sus propias contradicciones.

En este período nos encontramos con un hecho histórico original: el desarrollo de la formación social capitalista empieza a comprometer el desarrollo del conjunto de la especie humana. En el pasado era impensable una formación social que involucrara la existencia de la humanidad y al conjunto del planeta tierra e incluso más allá de él. Pero además, la capacidad de universalidad de esta formación social ha tenido la capacidad de llegar a los más opuestos niveles escalares, ha hecho una revolución en el campo de la biología molecular y también, en el campo del estudio del universo.

---

<sup>129</sup>. "Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica del conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones". K. Marx *Introducción a la Crítica de la economía política*, [1857], en *Contribución a la crítica de la economía política*, op cit, pp. 300-1.

El nivel de complejidad que ha alcanzado hoy día el proceso de producción territorial del proyecto especie humana es impresionante. ¿En manos de quién está hoy día este proceso? De una formación social y de sus contradicciones. Por eso nuevamente es fundamental partir de un análisis riguroso sobre el capitalismo, porque es el conjunto de la especie humana el que está involucrado en el proceso de crisis de esta formación social.

A partir del siglo XX se ha creado un contexto tremendamente original que hace a la expansión de la crisis del capitalismo. Estamos frente a dos alternativas: el desarrollo de las contradicciones que le ponen un límite y que darán lugar al nacimiento de una nueva formación social, que aún no sabemos como será. O bien, el desarrollo y la aceleración a un nivel inverosímil de las características de la propia formación social capitalista.

A nivel escalar es necesario insistir en la revolución en el campo molecular y en la revolución a nivel espacial. Ambos niveles implican una redefinición del territorio, pero también de la noción misma de especie humana: por primera vez podemos afirmar que el avance hacia la universalidad de la especie no es una utopía del siglo XIX, sino una perspectiva real.

Si partiéramos, por ejemplo, del supuesto de que los elementos discretos de la formación social son los estados nación, esto sólo sería verdad si este elemento nos permitiera movernos de un nivel escalar a otro. Esta noción no constituye una unidad de análisis, no es un elemento discreto.

Vemos entonces que los elementos discretos, partiendo de la tradición de Marx pero sobretodo incorporando la percepción de Lenin, tienen que ver con las *formas del capital*, las formas dominantes del capitalismo. Porque estas formas ordenan la formación social: capital comercial, capital industrial, capital financiero.

Podríamos partir también del modo productivo, como lo hace una tradición en el pensamiento marxista. Sin embargo, los modos de producción son un presupuesto de la formación social y no un elemento discreto constitutivo. Los elementos discretos son las *personificaciones histórico sociales* de esa formación.

El estado nación es en realidad una estrategia territorial de ciertas fracciones. Quien parte de él como unidad discreta pierde capacidad de análisis. Es mucho más sugerente la lógica de visualizar las formas del capital, y a partir de ellas el proceso de producción y acumulación capitalista.

El elemento discreto básico es la forma de producción y sus contradicciones, esta se expresa en las formas del capital.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup>. Cfr. V.I. Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, ed. Progreso, Moscú 1981. *Sobre el problema de los mercados*. Escritos económicos (1893-1899), t.3 ed. Siglo

Así, en la observación del ordenamiento de un territorio partiremos del dominio del capital financiero. Tenemos entonces que basarnos en un mapa de la existencia del capital financiero. Cuando queremos observar las personificaciones de la formación social, es decir las formas del capital, es indispensable partir de una sugerencia marxista: estudiar su *estructura* y sus *funciones*. ¿Cuál es el elemento constitutivo de la estructura de las formas del capital? Imponer un determinado orden en un territorio y un determinado orden entre los hombres. Esto es lo que las ciencias sociales han abordado de forma fragmentaria y parcial como estudio de las sociedades y de los grupos sociales, pero ese material tendría que ser reordenado en esta perspectiva.

**P:** ¿Las formas del capital constituyen sujetos histórico sociales? ¿Estos sujetos se identifican con las clases sociales?

**JCM:** Si partiéramos por el nivel más simple de la escala tendríamos hombres, después de una serie de mediaciones, encontraríamos a las clases sociales.

Tanto partiendo del nivel superior, como del inferior de la escala, vemos que lo que establece el dinamismo escalar es la confrontación. Esto hace referencia a un proceso de destrucción y construcción de relaciones sociales.

Decir que el proceso de lo social es confrontación, quiere decir que tiene que ver con la producción de territorios, y con los procesos de apropiación y expropiación territorial. Estos tres procesos: producción, apropiación y expropiación de territorios, pueden ser estudiados, a nivel del cuerpo humano, al nivel de las clases sociales, al nivel del espacio geográfico...

**P:** Pero, ¿qué es un territorio?

**JCM:** El territorio es el ámbito en que se producen las condiciones de existencia, hace también referencia a la producción de relaciones sociales, estos procesos son histórico sociales. Un territorio es el ámbito de la producción de condiciones materiales y sociales de existencia. Todo ámbito de esta naturaleza, en la especie humana, presupone un proceso de apropiación y un proceso de expropiación. Cuando estudiamos la realidad social tenemos que estudiarla a partir de estos tres procesos: producción de condiciones materiales y sociales de existencia, apropiación de esas condiciones y expropiación de esas condiciones.

La constitución de una formación social hace referencia a la generalización de

---

XXI, Madrid, 1974.

estos tres procesos a un conjunto cada vez mayor de seres humanos. Esto puede suceder de manera global sólo con la superación del capitalismo, que permite generalizar las condiciones materiales y sociales de existencia para el conjunto de la especie, este es un hecho histórico original, que no se da con las formaciones sociales anteriores. Porque con anterioridad las formaciones sociales no podían incorporar al conjunto de la especie, no sólo por las diferencias a nivel de modo de producción, sino por las restricciones que impone la contradicción entre fuerzas productivas y modo productivo.

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Los niveles de la escala de lo social**

Un tema central es el *proceso* mismo de *construcción normativa*. La constitución de lo social podría también plantearse como la construcción de formas de comportamiento, de un sistema normativo que rige las formas de acción social. Pero, ¿cómo se constituye la originalidad de la acción? o sea, la acción pensada no cómo el cumplimiento de una norma, sino como la construcción de normas y de acciones.<sup>131</sup>

El presupuesto de toda acción o de toda génesis normativa es que supone el carácter social de la misma, y no es una mera creación individual.

El carácter de toda acción social está determinado por una relación social. Para comprender las acciones sociales, tenemos pues que desentrañar el carácter de las relaciones sociales.

Las relaciones sociales hacen referencia a los sistemas de correspondencia entre acciones sociales.

Las acciones sociales no existen en abstracto, no devienen tales en correspondencia con los individuos, sino por su capacidad de encajamiento y correspondencia con otras acciones.

Usualmente tenemos una dificultad para percibir los efectos de las acciones sociales, esta dificultad tiene su raíz en que fijamos la atención en la intencionalidad, en la conciencia de los partícipes en la acción sobre sus efectos. Es fundamental tener presente que las acciones sobreviven o no, por los efectos que producen y no por su intencionalidad. Este aprendizaje de saber mirar los efectos de las acciones es indispensable para poder analizar la construcción de lo

---

<sup>131</sup>. Las mejores fuentes de desagregación temática y de ejemplificación sobre estas cuestiones, están en los textos de Marx *El Capital*, op cit y *Teorías sobre la plusvalía*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

social. Los efectos de las acciones son la constitución de relaciones sociales. Pero esto sólo lo podemos entender si percibimos la correspondencia entre las acciones, y lo que estas correspondencias expresan, es decir, relaciones sociales.

La producción de lo social es ininteligible sin introducir la noción de confrontación, de enfrentamiento. Toda construcción normativa es la consecuencia de una confrontación histórico social, cuyo carácter intrínseco es el expresar la forma en que en un determinado espacio social se produce el enfrentamiento de clases.

El presupuesto de la producción de lo social, siempre hace referencia a la forma que asume la resolución de los antagonismos sociales. La comprensión de este proceso de resolución del antagonismo social exige la capacidad de observar las diferentes territorialidades dónde sucede y entender las distintas escalas que están en juego. El nivel molecular estaría dado desde nuestra perspectiva por la territorialidad corporal. En términos convencionales se produce un salto cualitativo muy grande, puesto que el siguiente nivel escalar estaría dado por las clases sociales. Hay ya, con respecto a estos niveles de la escala, una acumulación científico política preexistente. Uno de los problemas metodológicos es la distancia entre estos dos puntos.

Para comenzar a definir un nivel escalar que estaría a mitad de camino de los mencionados, visualizaría lo que Marx llamaba las *instituciones de carácter político* y las *instituciones de carácter social*. Demos primero un operador teórico general: toda forma de organización social existente hace referencia a los puntos intermedios de la escala. Lo que se ha dado en llamar estado, por ejemplo, estaría en el nivel intermedio, entre los cuerpos y las clases. Así también la familia y las corporaciones, colocados de la siguiente forma:

#### CUADRO I



Se entiende que los puntos de la escala hacen referencia a territorios sociales. Toda génesis de producción de un tipo de acción supone su localización y sus valores en estos puntos de la escala.<sup>132</sup>

La *ciudadanía* es la síntesis histórico universal de la formación social de

---

<sup>132</sup>. El cuerpo bibliográfico en el que se apoya este esquema es, nuevamente, la obra de Marx, fundamentalmente sus trabajos *Crítica de la teoría del estado de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*.

carácter capitalista. En la ciudadanía se resumen, desde la perspectiva de la formación social capitalista, los cinco puntos de la escala. Desde la perspectiva de la nueva formación social, el ámbito territorial original, histórico universal es lo que se llama el revolucionario. Para el capitalismo la ciudadanía es una síntesis concreta de su proyecto de hegemonía capitalista que ocupa los cinco puntos de la escala. El equivalente en el proyecto de una nueva formación social, es el revolucionario.<sup>133</sup>

Fel! Bokmärket är inte definierat.**Hecho social**

**P:** ¿Qué es un hecho social?

**JCM:** He hecho referencia a que el conocimiento de la producción de lo social pasaba a grosso modo por tres estadios: 1. el religioso-filosófico, 2. el político, 3. el actual, en el que comienza a tomarse conciencia de la construcción de lo social.

Quisiera ahora hacer una ejemplificación que si bien está en el segundo estadio, ayuda a responder tu pregunta. La concepción de la división de los poderes: el ejecutivo, el judicial y el legislativo, podría ser leída como el tipo de conocimiento acerca de la construcción de lo social que se constituye como dominante y pasa a ser un elemento normativo. La concepción que establecía una suerte de triángulo -de origen obviamente masónico- en el que los tres poderes tenían simultáneamente autonomía e interdependencia, es una teoría sobre la construcción de lo social, es la conciencia histórica que existía en un momento dado sobre la producción de lo social.

Se trataba de buscar una forma organizacional que no sólo reflejara la construcción de lo social, sino que comenzara a orientarla, para lograr construir el poder sobre la base de leyes sociales reales, existentes. Porque los tres poderes expresan tres procesos: 1. un proceso de producción normativa (legislativo); 2. un proceso de discernimiento normativo en cada una de las situaciones (judicial); 3. un proceso de implementación en la construcción de lo social de acuerdo a los dos procesos anteriores (ejecutivo).<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup>. En este planteamiento intento establecer una distancia con el accionalismo. La acción no es un punto de la escala, está, como las relaciones sociales, presente en toda la territorialidad social.

<sup>134</sup>. Si revisamos la literatura de la ciencia política elaborada en el siglo XX, nos daríamos cuenta de que se trata sobretodo de una reificación de la concepción de la política que se constituyó en forma definitiva en los siglos XVIII y XIX, que llegó a su punto más alto de expresión con Montesquieu, y del cual formó parte la revolución social y política de la burguesía.

Situados en el tercer estadio del conocimiento de lo social, nuestra estrategia intelectual debiera tener la capacidad de integrar, completar y superar este segundo estadio, y en particular estos tres procesos de existencia de lo normativo que representan los tres poderes.

La noción de hecho no debe ser residual ni estática respecto a lo normativo, trasciende el terreno de la formalización normativa, a diferencia del positivismo y el neopositivismo de Durkheim en adelante, en que la noción de hecho social no logra superar el encaje o la estructura de asimilación normativa. Tenemos que ir construyendo una noción de hecho, que no lo reduzca a una determinante presente en los hechos.<sup>135</sup>

Cuando propongo establecer una distinción entre el proceso de apropiación y el proceso de expropiación, estoy teniendo en cuenta, como estructura de asimilación, todo lo que en Marx sería el proceso de formación de valor y valorización, porque estaría tratando de hacer inteligible la distancia que hay entre las nociones de explotación, expropiación y apropiación en *El Capital*.

En realidad, la base es la noción de propiedad en los *Grundrisse*, porque es la forma embrionaria de tomar conciencia del operador de la confrontación, del enfrentamiento.

¿Qué estoy afirmando? Una cuestión muy fuerte desde el punto de vista intelectual: que la noción fundamental en este tercer estadio de toma de

---

<sup>135</sup>. "Podemos pues, considerar el "hecho" -ya sea que se trate de una propiedad, de una acción o de un evento cualquiera- como un observable, pero a partir del momento en que es "interpretado", es decir, revestido de una significación relativa a un contexto más amplio, mientras que un simple observable posee una significación (puesto que toda asimilación confiere ya una significación) que puede permanecer enteramente local en el espacio y aun en el tiempo. Por consiguiente, un hecho es, siempre, el producto de la composición entre una parte provista por los objetos y otra construida por el sujeto. La intervención de este último es tan importante, que puede llegar hasta a una deformación o, aún más, a una represión o rechazo del observable, lo cual desnaturaliza el hecho en función de la interpretación". Jean Piaget, Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia, Siglo XXI*, eds. México, 1982, p.24

Para en encontrar un anclaje bibliográfico sobre la noción de hecho, habría que referirse a Piaget: *El criterio moral en el niño*, ed. Fontanella, Barcelona, 1977; *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Siglo XXI, eds. Madrid 1978, y Piaget-García, *Psicogénesis...*, cit. Estos textos permiten trazar una acertada noción de hecho, sustentada también en el origen del criterio moral. No reducen la conceptualización de hecho a lo normativo ni a la generalización empírica, pues incorporan un elemento explicativo histórico causal. Basar la investigación sobre la construcción de lo social en este tipo de noción de hecho, permite sentar las bases para una sociogénesis, lo que podría constituir un salto intelectual asombroso...

conciencia de la construcción de lo social es este operador del enfrentamiento. Y que en forma muy rudimentaria y embrionaria se fue haciendo presente en lo que Marx llamó la lucha de clases.

**P:** ¿Qué es apropiación y qué es expropiación?

**JCM:** Quien dice apropiación dice enfrentamiento, quien dice expropiación dice enfrentamiento. Pero está hablando de distintos tipos de enfrentamiento, y está hablando de la construcción de lo social. Quién dice expropiación y dice apropiación no sólo está hablando de enfrentamiento sino de construcción de territorios. Y la especie humana es eso, es una especie que construye incesantemente territorios, territorios con los que establece un intercambio que constituyen, a su vez, una nueva prolongación territorial. Y en ese sentido se debe analizar el proceso actual de la construcción de lo social: como la construcción de una nueva realidad histórico social; de una nueva naturaleza.

Volviendo a tu pregunta, el proceso de apropiación es el proceso mediante el cual se construye la territorialidad que reproduce en forma ampliada las personificaciones histórico sociales. Tanto en la noción de apropiación como en la de expropiación, tenemos que referirnos a las relaciones que se establecen entre los sistemas y las condiciones que los rodean, es decir, los territorios. Y es determinante definir si se trata de sistemas cerrados, aislados o abiertos, de acuerdo a la concepción de Prigogine.

En la apropiación, todas las confrontaciones se producen como resultado de que un sistema cerrado establece una forma de intercambio con el medio, en el que lo central es redefinir la existencia de otros sistemas con su medio. La apropiación crea las condiciones para un sistema abierto; una vez creadas aparece un tipo de confrontación en que se produce la apropiación ampliada de los sistemas preexistentes.

La expropiación constituye una acumulación, a diferencia de la apropiación, crea la acumulación que permite -en secuencia y posteriormente- producir una apropiación ampliada. Este modelo tiene importancia para hacer una lectura diferente sobre los modos de acumulación.