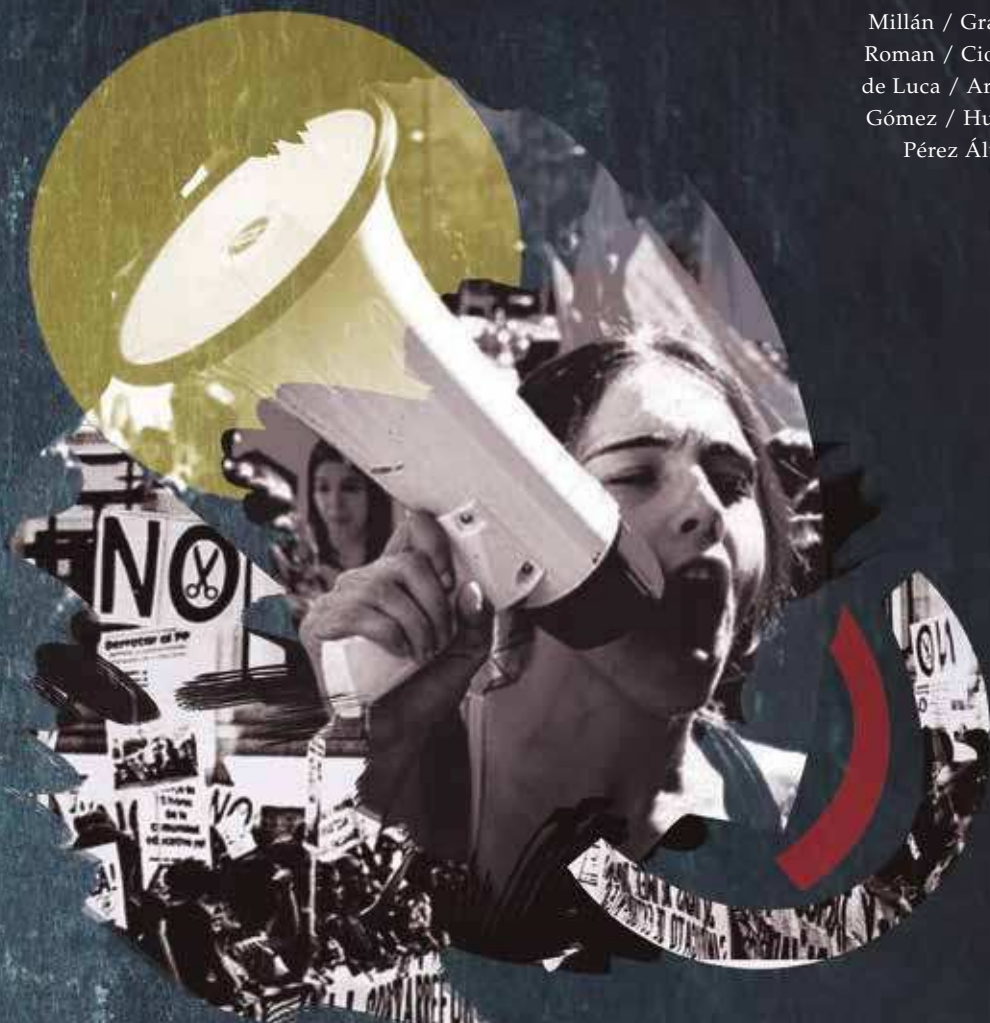


Galafassi / Puricelli
Duek / Bonavena
Millán / Graciosi
Roman / Cioccarì
de Luca / Armida
Gómez / Huertas
Pérez Álvarez



PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL

GUIDO GALAFASSI Y SONIA PURICELLI (COMP.)

Theomai
libros

GEACH

Extramuros
ediciones

Galafassi, Guido Pascual

Perspectivas críticas sobre la conflictividad social / Guido Pascual Galafassi ; Sonia Puricelli. - 1a ed. - Ranelagh : Extramuros Ediciones, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-22408-2-0

1. Conflicto de Clases. 2. Conflictos Sociales. I. Puricelli, Sonia II. Título
CDD 303.6

Fecha de catalogación: 26/05/17

Esta publicación fue posible gracias al financiamiento del proyecto UNQ y del PIP-CONICET "Acumulación, conflictividad social y hegemonía"

Universidad Nacional de Quilmes



<http://theomai.unq.edu.ar/GEACH>

Diseño de cubierta e interior: Mora Galafassi

ISBN: 978-987-22408-2-0

© Extramuros ediciones/ Theomai libros/ 2017

red.theomai@gmail.com



EL CARÁCTER CONTINUO DE LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL

Marcelo Graciosi¹
Maximiliano Roman²

Introducción: formas primarias de la conflictividad social

Partiendo de un marco conceptual que entiende a las relaciones sociales como relaciones de fuerza -relaciones atravesadas por diferentes ejercicios de poder- observaremos diferentes tipos de conflictividad y violencia desde los mismos inicios del proceso de hominización. En la etapa de la historia humana marcada por la existencia de clases, el conflicto material y simbólico entre las mismas constituye asimismo el vector que organiza la reproducción social de la especie. Es decir que la conflictividad atraviesa la larga sociogénesis y psicogénesis de la especie humana desde sus primeros estertores hasta la etapa de la formación social capitalista, donde la conflictividad inherente a las clases configura la trama de lo social en la medida en que la polaridad de las clases cataliza la energía de los cuerpos que se enfrentan.

La constitución de la especie humana estuvo signada por una conflictividad marcada por la necesidad, la de sobrevivir y reproducirse, pero también por el azar. En términos de Jaques Monod tendríamos que hablar del azar de la lucha por la existencia.³

1. Profesor Adjunto a cargo de Sociología en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Doctor en Filosofía por la UNNE. Codirector del Proyecto de Investigación "Movimientos sociales, conflictos y organizaciones en Corrientes y Chaco. Un estudio comparativo de situaciones", UNNE.

2. Profesor Adjunto a cargo en Introducción a la Problemática Filosófica y Problemática Filosófica Contemporánea en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Profesor en Filosofía por la UNNE. Integrante del Proyecto de Investigación "Movimientos sociales, conflictos y organizaciones en Corrientes y Chaco. Un estudio comparativo de situaciones", UNNE.

3. Las investigaciones de Jaques Monod sobre el proceso de evolución de la especie humana intentan romper criterios de invariancia donde las características naturales y culturales del ser humano presentan recorridos fijos y estables (Monod, 1986).

Tomamos entonces esta clave de lectura: uno de los observables subvalorados en las teorías sobre la evolución humana es la dinámica de la conflictividad y la violencia. Nuestro interés está en pensar las continuidades y rupturas de estas formas primarias de conflictividad en la especie humana.

No interpretamos aquí la noción de conflicto con la carga negativa que habitualmente tiene en el discurso del sentido común o en el campo de la sociología del orden, sino que entendemos al conflicto como una oposición entre dos fuerzas que movilizan la realidad.

¿Cuál es el conflicto que se presenta en la génesis del ser humano? Por una parte tenemos la fuerza de un animal de un determinado género que se especifica y que tiende al mismo tiempo a su conservación, pero también al dominio, tanto del medio natural hostil como de los demás grupos de homínidos que compiten en la apropiación del espacio, e incluso la lucha por el dominio a nivel intra-especie.

Entendemos de este modo, en una primera instancia, a la violencia no sólo como la capacidad de ejercer una acción física que somete a otros individuos de la especie o a grupos de otra especie, sino también a la acción de destrucción y modificación del mismo medio hostil. Todo este intercambio de conductas del individuo-especie con otras especies y la naturaleza está marcado por la necesidad de sobrevivir en el contexto de una dura conflictividad que implica no perecer como especie, y no hacerlo a costa de una disputa con las otras especies.

La tendencia hacia una mayor agresividad intergrupar de los primeros homínidos se produce cuanto más abierto es el entorno, lo cual puede relacionarse con la competencia por los recursos. El hecho es que los humanos y los simios antropoides no pueden ser estudiados desde un análisis cladístico, sin investigar el papel genético que tuvo la presión del medio hostil, el intercambio con el ambiente.

Es clave comprender que la violencia en el proceso de hominización se corresponde a la presencia de una *naturaleza hostil*, al enfrentamiento con otros grupos de homínidos y con una lucha a nivel intragrupal en torno a las jerarquías del grupo y el tipo de respuestas de dicho grupo frente a las *amenazas exteriores*.

Si analizamos el dimorfismo sexual por ejemplo, podemos ver cómo una dimensión biológica se imbrica a una relación social.⁴ La simple necesidad de que los machos hubieran sido más grandes para hacer frente a las amenaza de otros predadores -en un sistema jerárquico formado por varios individuos- muestra esta tendencia a modular la violencia a partir del tipo de conflictividades operantes. La violencia en tanto relación social es continua a la construcción corporal.

Cuando la interacción grupal de los homínidos se vuelve más compleja y las acciones cooperativas avanzan en procesos como la defensa o la cacería,

4. En los primates a mayor índice de dimorfismo sexual se habla de una mayor competencia entre los machos por el acceso a las hembras y el control de los grupos.

podemos pensar en variaciones de la violencia. Pueden disminuir ciertas formas de agresividad intragrupal al mismo tiempo que se produce un aumento en la capacidad de dominio sobre otros grupos de homínidos que presentan formas más primitivas de violencia y que no han alcanzado el desarrollo de tecnologías de guerra.

En definitiva, el desarrollo de la inteligencia/cerebro en el proceso de hominización -ligado a la necesidad de interactuar con el medio a partir de la anticipación, la actividad cooperativa, la fabricación de herramientas, etc.- deriva probablemente de una disminución de la violencia intragrupal. Pero, a otro nivel, aumenta la necesidad de fortalecimiento frente a otras especies de homínidos. Lo que existe en el proceso evolutivo es un aumento en la complejidad de la conflictividad a la que se enfrenta el homínido. A esto hacíamos referencia cuando afirmamos que las especies primates han tenido que “salir” a buscar alimentos por espacios abiertos sometidos a una mayor presión trófica, por lo que se habrían establecido relaciones sociales de carácter más complejo que habrían favorecido el desarrollo cerebral.

El ejercicio de poder de los individuos de las diferentes especies *homo* no es equivalente a la mera manifestación de una conducta instintiva. La reacción instintiva no es un elemento fundamental para pensar la relación de dominio de algunos grupos de la especie *homo* sobre el resto. Si bien la capacidad de ejercer una relación de fuerza que somete el cuerpo de los grupos a los que se enfrentaban los homínidos tiene una base en el instinto, avanza sobre éste a partir de otras formas de práctica social, donde el conocimiento operatorio sobre el mundo material es clave. El poder que ejercen implica una administración social de la violencia que es contigua a la capacidad de articular relaciones sociales de dominio.

Conflicto y construcción de territorialidad

La especificidad que construye el ser humano en su génesis evolutiva se vincula no sólo con el carácter operatorio del conflicto y la violencia en términos de relaciones sociales, sino también con la categoría de territorio. Estos operadores categoriales implican una clave de lectura que pretende entender la conflictividad humana como una continuidad compleja que posee diferentes gradaciones. Aquí seguiremos una trama de lectura que consiste en una apropiación de Juan Carlos Marín de la dimensión del poder en la obra de Karl Marx.

La noción de territorio en Marx expresa la necesidad que tiene la especie humana de ejercer una apropiación colectiva de la naturaleza como condición de su existencia. Esta apropiación implica el pasaje del “paisaje natural” al “paisaje social”, es decir, la construcción de una territorialidad que se produce al mismo tiempo por la cooperación de los individuos y por el ejercicio de la guerra. La guerra hace a la constitución de un territorio, es un proceso intrínseco al ámbito

del poder. La guerra con otros grupos, la guerra como mecanismo de desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales, es una constante en la especificación del ser humano. Una territorialidad dada se presenta siempre en contigüidad con otras territorialidades, a partir de relaciones sociales que se articulan en la guerra. La misma existencia social de los individuos presupone la guerra.

La territorialidad hace referencia a un proceso genético donde el ser humano se especifica en un movimiento evolutivo desde el género *homo*. Dicha especificidad que adquiere el ser humano en su hominización se produce por una dimensión del poder que se despliega en la *ruptura* con las condiciones naturales de existencia y con su propia vida natural.

En el punto de partida, para Marx, el hombre tiene una doble existencia indiferenciada, subjetiva y objetiva, en su propia condición orgánica, y el medio inorgánico natural que lo rodea, pero que se presenta como una continuidad de su cuerpo orgánico. Esta doble existencia está en correlación con la forma primitiva de la propiedad, donde no hay apropiación social propiamente dicha, sino que la propiedad es el comportamiento natural del hombre con sus condiciones de existencia: "Propiedad no significa entonces originariamente sino comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto a su propia existencia, comportándose con ellas como presupuestos naturales de sí mismo, que, por así decirlo, constituyen la prolongación de su cuerpo" (Marx, 1976).

El hombre existe doblemente, tanto subjetivamente -en cuanto él mismo- como objetivamente -en estas condiciones inorgánicas de su existencia-. Aquí está claramente presente lo indiferenciado entre el campo de la subjetividad y el campo de la objetividad. La ruptura implica una doble génesis: de lo social y del poder. El proceso de apropiación de su vida orgánica en términos sociales implica también la génesis de la propiedad. "La noción de propiedad nos remite entonces 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 otra" (Marín, 1984a).

La emergencia de lo social es también la emergencia de una dimensión propia de lo social que es el poder; el poder en este caso de desarticular las formas naturales de existencia precedentes.⁵

Decía Marx en el estudio de las formaciones precapitalistas que la propiedad significa justamente el comportamiento social del hombre frente a sus condiciones de existencia como condiciones suyas. "La noción de propiedad

5. El punto de partida de la especie humana, como una especie socialmente organizada, es el punto de partida del poder. La especie como ámbito natural, como naturaleza no tiene manifestaciones de poder, el poder comienza cuando esta especie "natural" se convierte en especie social (Marín, 1984a).

nos remite al ‘ser social de las cosas’ ese es su anclaje etimológico y también histórico” (Marín, 1984a). En el punto de partida el hombre tiene esta doble existencia, subjetiva y objetiva; lo que vemos después es una ruptura con esta doble existencia, ruptura que implica una ruptura con las condiciones de producción de su vida que pasan a ser sociales. Lo que media la relación entre lo subjetivo y lo objetivo para que se produzca la escisión es justamente la relación social que mediatiza este vínculo con el mundo natural.

Cabría profundizar el estudio sobre cómo las hordas primitivas producen este quiebre donde lo social deja de ser solo un prolongación orgánica para adquirir otro nivel organizativo. Como dijimos, este primer estadio del hombre supone la ruptura en términos de escisión y diferenciación de la subjetividad de su entorno natural objetivo. El individuo-persona es producto de esta ruptura originaria y el distanciamiento entre el campo de la subjetividad y la objetividad que permite que emerja y se profundice la individualidad de la persona. “Lo que se rompe es esa integración ‘natural’ entre el cuerpo y las condiciones exteriores en que este realiza su existencia, los cuerpos estaban integrados a un entorno que eran ellos mismos” (Marín, 1984a) -afirma Juan Carlos Marín que esto es algo semejante a lo que plantea Piaget respecto a los primeros estadios de la psicogenesis del niño, donde no hay diferenciación entre el yo y el exterior-. Esta es la imagen de los grupos recolectores que se desplazan junto a las estaciones, que *acompañan* al mundo de la naturaleza, donde lo que los rodea, es una realidad indiferenciada del individuo.

En las hordas primitivas de Canetti por ejemplo, en las mutas, sus formas primarias de organización social, todavía no incluyen mediaciones sociales entre el cuerpo y sus condiciones de existencia. La horda es casi el mismo individuo. La muta de Canetti se expresa en una conducta grupal donde la agresividad tiene por objeto la cacería, pero también el acoso y la guerra. Una acción propia de una muta de acoso es la eliminación de un individuo por su expulsión del grupo, una conducta similar a la de cualquier otro animal, al igual que la cacería o la guerra, el abandono a una soledad que significa la muerte donde nadie del grupo puede auxiliarlo; esta conducta de la muta sigue siendo una conducta grupal que aun no supera el estadio primitivo de la doble existencia de los individuos, de su indiferenciación social.⁶

6. Canetti, al igual que Freud, trata de hacer una arqueología de la masa, es decir, de definir la masa a partir de su prehistoria, de sus orígenes en el pasado más remoto. Ahora bien, su arqueología de la masa no localizaría el origen de la misma en la horda primitiva, sino en algo que se le parecería mucho, aunque no sería exactamente igual: lo que el autor llamó la *muta*, un grupo humano primitivo de diez o veinte personas. Lo que diferenciaría a esta *muta* de Canetti de la más conocida horda freudiana iría implícito en el término elegido para designarla. El término *muta* procede del francés ‘meute’, que actualmente sólo significa “jauría” (grupo de perros cazadores), pero que en francés antiguo conservaba todavía la acepción del etimología latina ‘movita’, con el significado de “alzamiento” o “levantamiento” que hoy tendría la palabra motín. Serían estas dos acepciones las que Canetti habría querido conservar en la palabra elegida, que reuniría en sí el factor humano de la palabra motín y el factor animal de la palabra jauría (Vázquez Rocca, 2006).

En cambio, las personas en tanto cuerpos, son mediaciones de las relaciones sociales, la persona es un conjunto de relaciones sociales, un sistema de mascarar (Marín, 1984a). Pero al mismo tiempo que se constituye lo social en este momento de ruptura se constituye también la guerra, son dos movimientos inescindibles: “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” (Marx, 1976).

La preservación de la vida orgánica de los hombres se produce entonces a partir de la transformación del mundo natural y la construcción de territorialidad. Esta construcción de territorio implica aniquilación. Ya los primeros homínidos preservan sus vidas y se reproducen en la medida en que reconfiguran el espacio *natural* a partir de relaciones de fuerza, de poder, de destrucción y creación sobre otros.

Por ello “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’” (Marín, 1984b). La categoría de territorio nos lleva a pensar los individuos siempre en relación con una totalidad, que es una determinada forma de ordenamiento del espacio, ordenamiento que conlleva la guerra. La guerra es una mediación constante entre la existencia individual y social. Solo mediante la guerra se constituye un territorio, la guerra es anterior a la paz (Marx, 1976). En este sentido muy específico es que Juan Carlos Marín expresa una oración que resulta compleja: “la construcción, la formación de territorialidades, no es ‘producida’ por el proceso productivo, sino por un proceso de poder” (Marín, 1984b). Aquí tenemos una diferenciación entre el concepto de territorio y el de *formación social*. En toda formación social la clave de lectura está en las relaciones sociales de producción que constituyen su *base*. En cambio, cuando hablamos de territorio ponemos el acento en el ámbito del poder, en la fuerza que crea o destruye relaciones sociales, imbricada a la forma productiva, ella misma implica otro pliegue, el pliegue del enfrentamiento con los otros. No puede haber formación social sin este tipo de relación social que implica la dimensión del poder. Sin construcción de territorialidad no hay una acumulación que dé lugar a las formaciones sociales, porque la génesis de lo humano está inscrita en la dimensión social de la guerra y el poder que conlleva la territorialidad.

El territorio se constituye a partir de la ruptura con la pura individualidad, con la pura naturaleza, por lo que todo territorio es social, no hay territorios individuales. Cada individuo tiene una territorialidad, cuya mediación es su relación con el conjunto total, con la sociedad (Marín, 1984b).

Cuando hablamos de territorialidad hablamos de las condiciones de existencia de individuos sociales, con lo cual suponemos el ámbito de poder en sus dos extremos: como existencia social, suponemos la guerra, en relación a otras sociedades; como existencia individual, suponemos la expropiación del poder de los cuerpos individuales. Es decir, que los individuos como tales no tienen poder.

A la existencia de territorios, le es inherente la lucha por el territorio. “Un grupo lucha con otro para quitarle un territorio, no para adueñarse de los cuerpos que habitan allí, (esto puede ser una consecuencia), los cuerpos aparecen como una prolongación de la naturaleza. Los grupos humanos no se reconocen como miembros de una misma especie, luchan entre sí por el territorio, como lucharían con otra especie. El proceso en que una especie humana usa como mediación para la transformación de la naturaleza a otros cuerpos humanos es posterior. Lo primero es la explotación de la territorialidad, el proceso que va de afuera hacia adentro. El momento en que el animal humano es usado por sus semejantes como animal productivo es posterior” (Marín, 1984a).

Cuando se expropia de sus condiciones naturales de existencia a algunos individuos de la especie, paulatinamente se los comienza a domesticar junto a otros animales del territorio, estos hombres domesticados eran previamente vencidos y subordinados. Para una horda determinada, otras hordas no eran más que parte de la naturaleza a ser apropiada.

“Lo que permite la aparición de un plus de productos, es justamente la apropiación y domesticación de otros cuerpos” (Marín, 1984a). Dado que lo único que tiene la capacidad, (léase energía, para continuar en términos de Marín), para desarrollar una fuerza que pueda crear ese plus, son los cuerpos. Pero con esto, que acabamos de decir, queda clara otra cuestión, el uso de la fuerza marca el inicio de una relación social entre los hombres y las cosas, la fuerza es la mediación social necesaria que constituye la doble existencia indiferenciada en la existencia de individuos sociales. Ahora bien, esa fuerza de los cuerpos es vivida por los otros cuerpos (pensemos una vez más en las hordas primitivas), no como fuerza en sí, sino como algún tipo de personificación, de ahí que el carácter material de la fuerza social está encubierta.

La noción de territorio implica ciertos procesos, entonces una serie de procesos básicos: *a) producción de condiciones materiales y sociales de existencia, b) apropiación de esas condiciones y c) expropiación de esas condiciones* (Marín, 1984b).

Ahora bien, cuando podemos articular ciertos operadores categoriales, territorialidad, poder, guerra, nos acercamos al proceso de toma de conciencia como otro ámbito de realización del poder.

Territorialidad y toma de conciencia en la conflictividad de clases

La toma de conciencia de las relaciones sociales es un avance en el desarrollo de esas mismas relaciones. Este proceso implica un conjunto de rupturas y distanciamientos con las formas de conocimiento del mundo mágico. Hay que comprender que la ruptura no es un momento que se inicia y termina en un instante, sino que va atravesando diferentes estadios. La toma de conciencia tiene un primer avance cuando se establecen ya relaciones sociales, es decir, cuando el vínculo deja de ser una estructura yo-mundo indiferenciada en el hombre primitivo -lo mismo que ocurre con el recién nacido, que no reconoce exterioridad alguna-. Pero una vez iniciado el camino de diferenciación entre el yo y el mundo, ésta constituye una sucesión de rupturas sucesivas, de conflictos con diferentes particularidades y gradualidades. La mediación social con el propio cuerpo del niño atraviesa todo este proceso de distanciamiento con lo exterior, aunque se mantienen un conjunto de dependencias en múltiples esferas.

El ámbito del poder está allí presente en la fuerza material que vincula a los cuerpos, la toma de conocimiento de estas relaciones de fuerza entre los cuerpos aunque mistificada, encubierta por formas mágicas, constituye ya una manifestación del ámbito del poder. Marín aporta claridad sobre cómo el ámbito del poder constituye la relación básica que se da entre una clase que explota y una expropiada cuando plantea que por lo general se ve a un obrero como un sujeto social que debe gastar la energía de su cuerpo en producir cosas, pero lo que se encubre allí es ese plus que implica el poder, que articula la relación social entre el cuerpo que produce y el cuerpo que domina la producción. Los cuerpos se mantienen así en un ámbito de poder adverso para ellos, donde la regulación de su energía está fuera del campo de sus necesidades.

La cuestión básica que podemos concluir preliminarmente siguiendo toda esta lectura de Juan Carlos Marín es que en Marx nos encontramos con una lectura “social”, donde la energía de los cuerpos de una misma especie es arrancada por una parte de la especie y esta acción constituye una expropiación sobre los cuerpos de la otra parte de la misma especie. Ya no estamos hablando aquí de la explotación de la naturaleza, ni de la domesticación de animales, ni de la simple territorialidad donde se desbasta a las otras especies, sino de la relación social de cierta parte de la especie que domina a otra parte, y esa complejidad supone un nuevo estadio y una nueva forma de acumulación social. Es una territorialidad más compleja, donde podemos hipotetizar que estamos frente a *modulaciones de violencia*: la violencia se torna más sofisticada y se liga a nuevos ejercicios de poder cuando estamos frente a un estadio donde los hombres dejan de matar a sus prisioneros para convertirlos en esclavos. Del mismo modo, la violencia directa hacia los miembros de un clan se reorganiza.

Marín advierte que el problema de la toma de conciencia esta intrínsecamente ligado a la posibilidad de que los cuerpos puedan recuperar una territorialidad propia que le es expropiada. La conciencia de la lucha de clases se ubica en este terreno de la confrontación de las relaciones sociales. Hay ciertos cuerpos que comienzan a confrontarse, a convertirse ellos mismos en el territorio de la confrontación. Parte del producto de esta confrontación es la toma de conciencia.

La toma de conciencia está ligada a una forma de evitar la disipación de la energía de los cuerpos. En física, sabemos que la energía se transforma, no desaparece. Pero se dice que hay una energía que se pierde cuando la misma no se aprovecha para un objetivo. La toma de conciencia sobre la situación de expropiación y confrontación de los cuerpos nos lleva a un punto donde todo ese proceso deja de presentar un carácter doblemente disipatorio: porque, por una parte, los cuerpos no tienen conciencia de su explotación, y por otra, no tienen conciencia de sus luchas.

En ocasiones, el cuerpo como territorio de la confrontación es lugar donde se somatizan los enfrentamientos, donde la ajenidad de la experiencia de la expropiación deriva en la alienación del sujeto.

Marx se concentró en estudiar el modo en que operan las relaciones sociales dominantes, cómo opera el enemigo que explota, de qué modo el capital expropia en tanto relación social, cómo este poder de clase ejerce una voluntad de dominio sobre cuerpos que se resisten en diferentes grados. Pero este poder de clase en ocasiones ejerce una territorialidad donde no selecciona los objetivos, entonces explota los cuerpos de manera desmesurada, como lo hizo durante buena parte del siglo XIX, durante 14, 15 o 16 horas. No es una acción desde una toma de conciencia de quien explota, es una visión reificada. La matanza de todos los obreros como cómplices de un levantamiento muestra también esa territorialidad indiscriminada.⁷

La territorialidad donde se lucha es también una territorialidad donde se despliega -y, sobre todo, donde está en potencia la posibilidad de desplegar- la toma de conciencia. El grado de violencia no explica necesariamente el mayor o menor grado de apropiación de una conciencia de clase. La clave está en reconocer a la toma de conciencia como parte de la confrontación, y de los niveles en que ésta se desarrolla. La toma de conciencia es conexas no solo a la delimitación de las fuerzas materiales que operan en la confrontación, sino a la identificación del enemigo y la búsqueda de "iguales", lo que nos lleva a plantear el lugar del campo social en que nos ubicamos. Esta acción, que une

7. El paso de la lógica del *poder soberano* al *poder disciplinario* que analizó Michel Foucault da cuenta de ese proceso donde el capital en tanto orden social, modula la violencia, administra la vida de los cuerpos con mayor inteligencia, los vuelve más dóciles y productivos (Foucault, 2002).

un proceso intelectual con la acción práctica, no es un gesto individual sino un proceso de elaboración colectivo. “Recuperar la territorialidad de los cuerpos por fuera de la lógica de la explotación en la formación capitalista, supone justamente, construir una relación social que desarticule la situación previa, que produzca una ruptura sobre un determinado tipo de ordenamiento material y simbólico de los cuerpos y las cosas” (Marín, 1984a).

Todo la problemática de la revalorización de la toma de conciencia -de la “teoría”- se encuentra entonces ligada a la posibilidad de revisar el papel concreto que tiene la conciencia en la práctica, implica una fuerza material de carácter simbólico que mueve otro conjunto de instancias materiales. Esta toma de conciencia significa poder diferenciar las condiciones subjetivas de las objetivas, lo que la clase aspira, de las alianzas objetivas que posee en un estadio en particular de la confrontación, etc. Por ello, siguiendo a Clausewitz, Juan Carlos Marín diferencia el sentimiento hostil de la intención hostil, al cual identifica con las categorías de Gramsci, “padecer” y “apasionarse”. El campo de la intención es el campo de lo que objetivamente “es”. Allí se establece un puente con el análisis leninista del interés de clase, ubicándonos en el campo de lucha objetiva. Lenin apela a que la clase explotada, la clase obrera y campesina tome conciencia de lo que objetivamente es.

Una de la cuestiones que advierte Marín, es la importancia de comprender la complejidad de lo social y cómo estas relaciones sociales tienen una determinación en última instancia en las relaciones sociales de producción (Marx, 1984). El ámbito del saber, como forma de poder, no actúa con posterioridad en otro nivel, sino que está íntimamente imbricado a este conjunto de relaciones sociales de producción. En cada recorrido de los estadios humanos donde las relaciones de producción asumen uno u otro rasgo, el saber juega en la dimensión del poder que le es propio a ese proceso. Marín lo expresa de la siguiente forma: “El proceso de producción de las relaciones sociales, hace al origen mismo del hombre como especie. Por ello una tarea que hay que hacer, de la cual hay solo avances fragmentarios, es comenzar a tomar conocimiento de este largo recorrido de las caracterizaciones de este proceso que ha efectuado la especie humana: desde sus formas más mitológicas [...] Porque todo este proceso que constituye el ámbito de la producción de las relaciones sociales, tiene como otra cara de la moneda, el ámbito del saber” (Marín, 1984b).

Esa es la importancia de la sugerencia teórica y metodológica de Michel Foucault, desde la perspectiva de Marín:⁸ la toma de conciencia de que el proceso de construcción de relaciones sociales, o sea, el ámbito del poder, es uno con su

8. Al igual que muchos otros intelectuales en Europa y en Argentina, que han planteado la posibilidad de reconocer que las relaciones de saber-poder son inherentes a las relaciones sociales de producción y que su existencia es concomitante a la lucha que allí se despliega.

expresión simbólica -el saber-. Poder y saber son inescindibles. Avanzar sobre este inobservable es retomar un programa que va desde Marx hasta Foucault.

La apuesta de Marín por afianzar la comprensión de las relaciones sociales y evitar reificaciones y fetiches lo lleva a plantear el sentido de la lucha de clases, poniendo el acento en que justamente lo que tiene lugar en la esfera de lo social es la lucha de clases y no la deriva que se ha construido en poner de relieve la mirada "objetivista" sobre la existencia de clases: *Se escamotea la lucha y se reifica la noción de clase*. Lo que tiene lugar en la lucha de clases es un enfrentamiento, un combate, donde la fuerza de una clase para expropiar la energía de los cuerpos de otra clase se corresponde con un cierto grado de desarme, desarme que no es solo material sino también moral. Estamos frente a una articulación de la teoría de la lucha de clases con la teoría de la guerra.

La radicalidad de la lucha atraviesa la existencia de las clases, su génesis misma, el recorrido de toda formación social. No podemos pensar que en el ámbito de las relaciones propiamente productivas no hay lucha de clases.

La guerra como dimensión operativa en la lucha de clases

La concepción de que la paz es un estado previo y natural en contraposición a la guerra, es parte de un desarme teórico. No se alcanza a comprender a la paz como un momento de la guerra. Por el contrario, se considera a la guerra como algo cualitativamente diferente a la paz, donde la existencia de uno supone la inexistencia del otro, su extinción. Es, en realidad, una imagen construida por los ganadores de las batallas que plantean que la guerra ha terminado para dar lugar a un dominio estable, al que llaman paz, pero no es más que el dominio de los victoriosos.

La guerra es imprescindible en la construcción de territorialidad, como condición previa y necesaria para la producción material. En el estudio de las formaciones precapitalistas, Marx destaca el sentido que tiene la guerra en la comunidad, en tanto una parte significativa del plustrabajo va destinada a solventar los gastos de la entidad comunitaria, o sea la guerra, el servicio divino, etc. Pone de relieve, entonces, a la guerra como actividad que articula neurálgicamente la vida comunitaria. La guerra es vehículo para la preservación de la vida, para la defensa de un territorio, pero también para su expansión, para la acumulación, etc.

"La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas" (Marx, 1976). Si salimos de una concepción militarista, podemos entender a la guerra como un motor del proceso social, del proceso de producción de las condiciones materiales

de vida. “Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra [...] y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria” (Marx, 1976). La creación de las condiciones materiales para la producción tiene como momento necesario la creación de un territorio y por lo tanto, la guerra.

Por su parte, Marín hace hincapié en el momento clave de la toma de conciencia, puesto que en el discurso teórico del dominante, el momento mismo del combate queda enmascarado. El análisis del poder excluye al combate, actúa sobre las situaciones que se han desencadenado omitiendo el papel germinal de la guerra. Pero ya el mismo proceso genético de la ruptura de la existencia dual de la especie humana tenía esa *lucha de todos contra todos* de Hobbes como marca inicial (Marín, 1984b). La obra de Hobbes representa precisamente la desnudez de la relación entre propiedad (preservación de la propiedad como un momento del poder) y la guerra.

Las relaciones sociales en torno a la propiedad están tejidas por la presencia del *otro* como *otro amenazante*, dada la desigualdad, pero sobre todo en base a las acciones concretas de violencia. Hobbes hace observable el carácter genético de la violencia cuando considera que los individuos en el estado de naturaleza entablan una lucha constante por su conservación, donde la competencia está anclada en los deseos egoístas, y la desconfianza prima ante la inexistencia de un orden moral objetivo. Ahora bien, en Hobbes las diferencias son del orden de lo físico, intelectual, moral, pero no hace observable la situación de clase de quienes luchan. Por otra parte, el paso del estado de naturaleza al orden legal oculta un mecanismo de estabilidad superior del poder: las pasiones ahora son controladas y podemos superar el temor al otro sobre la base de un contrato que modula la violencia en términos selectivos para un grupo dominante.

La sentencia *Homo homini lupus* es justamente una construcción teórica desde un lugar del poder, que afirma la paz sobre la amenaza de una guerra de todos contra todos. Pero se trata de una paz ficticia, en la medida en que oculta la dominación general, y por lo tanto, la continuidad de la guerra bajo otras formas.

En este ámbito se impone la referencia al teórico prusiano de la guerra, Karl von Clausewitz. En su obra, la guerra aparece como un acto de violencia que intenta obligar al enemigo a someterse a nuestra voluntad. En este aspecto, la guerra no es un momento discontinuo del conjunto de las relaciones sociales en una formación social, sino es la continuidad de las transacciones políticas. Este comercio político no termina, para Clausewitz, con la intervención de la guerra. Un componente clave en el pertrechamiento para la guerra, es el pertrechamiento moral. En ese sentido, cuantos mayores sean los motivos vitales para que un pueblo o un grupo social desarrollen la guerra, mayor fuerza desarrolla éste para derribar a su adversario político (Clausewitz, 1983).

Foucault, por su parte, retoma estas afirmaciones de Clausewitz, pero dándole un giro: ahora la política es la continuidad de la guerra por otros medios (Foucault, 1992). Desde este enfoque, el Derecho y las diferentes prácticas institucionales son también continuidades de la guerra. Foucault, a partir de la observación de cómo opera los elementos en la realidad, comprende que la política, al igual que la guerra, son ejercicios de poder, y en aspecto, la política es un poder construido desde la guerra, y en cierta forma la política sustituye a la guerra como una variación de la misma. El poder político surgido de la guerra tiene la función de mantener la relación de fuerzas que se daba durante la última batalla. Es decir que la acción de la política es sostener las relaciones de poder y dominación que se daban en la guerra y que conducen a la posibilidad de que la política sustituya a la guerra, con la condición de perpetuar, por lo menos hasta cuando sea posible, las mismas ventajas que se adquirieron durante el conflicto. El objetivo de la política es mantener a través de su acción, las relaciones de dominación previamente establecidas en el campo de batalla. Pero la guerra ya no se trata de las acciones militares desarrolladas en torno a las fronteras, sus límites y el dominio de las naciones. La guerra tiene ahora un carácter interno, implica las relaciones de fuerza entre grupos e individuos, quienes constituyen ahora el nuevo campo de batalla. Por ello la noción de guerra se imbrica con la de territorio cuando pensamos que el mismo cuerpo individual puede ser un territorio en disputa.

Los diferentes tipos de enfrentamiento entre las clases tienen como constante la necesidad de expropiar energía de los cuerpos. En torno a esta necesidad que es al mismo tiempo una tensión y un conflicto, se articulan un conjunto de estrategias y tácticas donde las clases se enfrentan. La dominación del cuerpo de los otros, de la energía del cuerpo de la clase que debe constituirse en fuerza de trabajo, no está exenta de diferentes grados y formas de resistencia. Esta lucha se desarrolla en la sociedad capitalista sobre la base de una paradoja: los grupos dominantes pueden tener en términos formales la propiedad privada de medios de producción, pero respecto al cuerpo de los individuos, la relación requiere de diferentes ejercicios de docilidad.

La guerra y la modulación de la violencia que se tramita al interior de ésta pueden materializarse en políticas “estatales”. Pero la situación de guerra constante que atraviesa a las clases sociales no está construida a partir de un agente estatal que actúa desde afuera, como una entidad diferente. Eso que llamamos estado es más bien un teatro de operaciones donde los individuos y las clases ejercen poder. En medio de este espacio, ciertas instituciones, ciertas políticas, ciertas leyes, alcanzan predominio sobre el cuerpo social, son apropiadas por ciertas fracciones de clase como instrumento de defensa de sus intereses.

Las consideraciones de Gramsci, sobre la hegemonía, sobre el papel de la “cultura”, tienden a ampliar la lectura de la lucha de clases. Es interesante,

por ejemplo, cómo Gramsci revaloriza la figura de George Sorel en la medida en que este se interesa por las armas morales, en particular por la fuerza del mito como movilizador de las masas revolucionarias. Sorel, al igual que Gramsci, considera que la lucha de clases adquiere complejidad a partir de una serie de elementos culturales que hacen al sentido común.

Gramsci se interesa particularmente en comprender la forma en que se construye la movilización de la sociedad, de sus clases, pero introduce un concepto que también estaba presente en Elías Canetti, el concepto de *masa social*, y analiza cómo se desarrolla una voluntad colectiva que conduce a la masa a la acción, a la *acción política*. Entonces, como diría Marín, piensa la lucha de clases en tanto movimiento de fuerzas sociales, como una instancia del despliegue de la guerra. Una de las aproximaciones teóricas que Gramsci construye es que la voluntad colectiva que moviliza una masa (y de las clases que lo componen) depende no solo de las contradicciones de su estructura productiva, sino de un conjunto abigarrado de elementos culturales y políticos (Gramsci, 1980). Las estrategias que debe seguir el *Príncipe moderno* para adquirir y conservar el poder son parte de este escenario de disputa por una hegemonía que es política y cultural a la vez (dado que el Príncipe debe ocupar en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, gestando y acompañando un proceso de completa laicización de vida social y las costumbres). La cultura, por lo tanto, es un campo variable de lucha; concomitante al movimiento general de una formación social y de una territorialidad dada.

Pero también Gramsci pone al desnudo con su análisis del *Príncipe* de Maquiavelo, la cuestión de la lucha teórica que está presente en Lenin y a la que hacíamos referencia con Juan Carlos Marín con el proceso de toma de conciencia. Gramsci explicita la cuestión del poder del conocimiento de quien gobierna y la importancia de la apropiación de un saber crítico respecto a sus intereses por parte de las facciones que están en lucha. “¿Es preferible “pensar” sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, “participar” de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente [...], o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?” (Gramsci, 1971).

Lo que Gramsci pone de relieve es que el obrar cotidiano, que se mueve desde el sentido común más rudimentario, es ya un obrar político. La lucha de clases se desarrolla también, por ende, en este particular teatro de operaciones. En

esta misma línea de reflexión, considera que el hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, aunque este conocimiento del mundo difuso, erróneo, y parcial no dejar de actuar sobre el mundo y transformarlo siempre en alguna dirección. La conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su obrar.

Según Gramsci podemos llegar a tener la mayor parte del tiempo dos conciencias teóricas: “una implícita en su obrar y que realmente interviene en la transformación práctica de la realidad; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y acogido sin crítica. Sin embargo, esta conciencia “verbal” no carece de consecuencias: unifica a un grupo social determinado, influye sobre la conducta moral, sobre la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar hasta un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política” (Gramsci, 1971).

La toma de conocimiento de esta situación de pasividad a partir de las contradicciones entre los dos estados de conciencia, debe movilizar una apropiación crítica de la situación por parte de los intelectuales. Lo que nos plantea es de hecho, la necesidad de una toma de conciencia respecto del campo de la lucha teórica, abandonando el carácter mecanicista del concepto de ideología. Para ello es imprescindible asumir la existencia de diferentes estadios de la conciencia frente a la realidad -como diría Piaget- en una dinámica donde el avance en la toma de conciencia es contiguo a la crítica material que moviliza la transformación social. De hecho, la comprensión crítica del propio lugar de los individuos, de su pertenencia de clase, se logra a partir de la lucha contra las hegemonías políticas (Piaget, 1981).

Consideraciones finales

La pregunta que nos realizamos para finalizar este análisis sobre la inmanencia de la conflictividad, la violencia y la guerra en los procesos de enfrentamiento social es qué herramientas nos brinda Michel Foucault, en este programa teórico que tiene su anclaje teórico en Marx y en una concepción de la lucha de clases.

En el *Manifiesto Comunista*, en *El XVIII Brumario*, en *La Lucha de clases en Francia* tenemos un modelo análisis del enfrentamiento, donde las clases articulan una fuerza social a partir de alianzas. Estas situaciones connotan, como dijera Marx refiriéndose a la revolución de 1848, *la entrada de la guerra entre las clases sociales en la historia*. Ahora bien, si tenemos lucha de clases en los estallidos revolucionarios, en las huelgas, en los motines y levantamientos armados, en los boicots, la pregunta es si este observable necesita

ser articulado con otros operadores categoriales de la lucha social. De allí surge un interés por comprender al poder como un mecanismo global que atraviesa estas situaciones de enfrentamiento y por esclarecer en qué medida los enfrentamientos entre las clases tienen otras manifestaciones, otra grilla de inteligibilidad que no se limita a la manifestación abierta de las fuerzas sociales en pugna.

Foucault es un atento lector de Marx, nos dice: por lo general hay tres tipos de luchas, las luchas contra la dominación étnico-religiosa, las luchas contra las formas de dominación que intentan explotar a partir de la separación del sujeto de lo que produce y una tercera lucha contra las formas de sujeción del individuo consigo mismo. Sobre esta última hay que avanzar. Es decir, Foucault parte de un reconocimiento de los avances en el terreno de la lucha teórica.

El proyecto foucaultiano avanza entonces sobre el estudio de la conflictividad y la lucha social a partir de la relación entre saber, poder, verdad, normalización, gubernamentalidad, constitución de subjetividades. Es frecuente plantear tres grandes ejes temáticos en las investigaciones de Foucault: a) una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos y en sujetos de conocimiento; b) una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás y en prácticas que nos dividen: el cuerdo y el loco, etc.; c) una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética y otras tecnologías del yo en la cual nos autoconstituimos en sujetos. De esta manera Foucault dirá que, desde el problema del poder, la cuestión que en realidad ocupa constantemente el núcleo de sus preocupaciones son las diferentes formas de construcción de subjetividad que tuvieron lugar en la cultura occidental (Foucault, 2001).

Foucault plantea una urgencia teórica: profundizar el conocimiento de lo social en términos de poder, poder que articula con la construcción de subjetividad. “Después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder. Y Marx y Freud no son quizás suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes que se llama poder” (Foucault, 2001).

El tratamiento del poder en Foucault, marca la importancia de las luchas locales, singulares, específicas. Por otra parte, la articulación entre saber, verdad, poder y subjetividad ha permitido establecer formas de dominio social como aquel que logró la burguesía en los siglos XVIII y XIX sobre el cuerpo masivo de los obreros. No hay lugar aquí para avanzar sobre el concepto de *gubernamentalidad*, pero sería conveniente estar atentos a la potencia analítica del mismo en continuidad con los estudios anteriores, puesto que permite articular un nivel capilar del poder con formas macro políticas.

La crítica de Poulantzas a Foucault, por diluir el papel del estado en el escenario de la lucha de clases, no debe ser desatendida. Sin embargo, la obra del pensador francés constituye un avance en el instrumental teórico para comprender mecanismos poco visibilizados de dominio social, como los de autoconstitución subjetiva que desarrolla la clase obrera en el siglo XVIII y XIX, a partir de preceptos morales o desde el higienismo y la medicina social. Estos mecanismos de normalización social y constitución subjetiva no responden mecánicamente al interés de clase de la burguesía, pero en tanto acontecimiento y en el azar de la lucha, constituyen un ejercicio de poder que contribuyó a consolidar de manera diversa el control social de los cuerpos de ese sujeto peligroso que constituía el naciente proletariado industrial urbano.

Hasta aquí, lo que intentamos plantear es, más que un progreso en el arsenal teórico con la innovación de categorías y problematizaciones, una suerte de estado del arte que retome la inmanencia de la conflictividad en lo social, dando cuenta de las lecturas teóricas que observan el carecer dinámico del conflicto y del enfrentamiento social. De este modo entendemos que estamos rindiendo nuestro mejor homenaje al maestro Jorge Próspero Rozé, con quien iniciamos la redacción de este trabajo, como un humilde reconocimiento a su inestimable aporte, traducido en charlas, debates, seminarios, clases, conversaciones de todo tipo de un investigador comprometido con la transformación social desde el ámbito de la lucha teórica.

BIBLIOGRAFÍA

- CANETTI, Elías: **Masa y Poder**. Barcelona, Muchnik, 1981.
- CLAUSEWITZ, Karl: **De la guerra**. Buenos Aires, Solar, 1983.
- FOUCAULT, Michel: **Microfísica del poder**. Madrid, La Piqueta, 1978.
- “El sujeto y el poder”, en **Revista Mexicana de Sociología**, México, UNAM, Julio-Septiembre 1988, Volumen 50, Número 3, pp. 3-20.
- **Genealogía del racismo**. Madrid, La Piqueta, 1992.
- **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona, Gedisa, 2001.
- **Vigilar y Castigar**. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- **Defender la sociedad**. Buenos Aires, FCE, 2008.
- GRAMSCI, Antonio: **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1980.
- MARIN, Juan Carlos: **Acerca del origen del poder: ruptura y propiedad**. Cuadernos de CICSO. Serie Teoría N°10. Buenos Aires, CICSO, 1984.
- **El ámbito de la guerra en la dimensión del poder. Acerca de la territoria-**

lidad. Cuadernos de CICSO. Serie Teoría N°11. Buenos Aires, CICSO, 1984.

— **Conversaciones sobre el poder (Una experiencia colectiva).** Buenos Aires, IIGG-UBA, 1995.

MARX, Karl: **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.** México, Siglo XXI, 1976.

— **Introducción General a la Crítica de la economía política/1857.** Cuadernos de Pasado y Presente. México, Siglo XXI, 1984.

MONOD, Jaques: **Azar y Necesidad.** Barcelona, Tusquets, 1986.

PIAGET, Jean: **La toma de conciencia.** Madrid, Morata, 1981.

POULANTZAS, Nicos: **Estado, poder y socialismo.** Madrid, Siglo XXI, 1979.

VAZQUEZ ROCCA, Adolfo: *"Sloterdijk y Canetti: el detonante iconográfico y operístico de la política de masas"*, en **Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, enero-junio 2007, Volumen 15, Número 1, pp. 201-214.