

# I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

¿Por qué la teoría social?

Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes

19 al 21 de agosto de 2015

Buenos Aires, Argentina

**Mesa 2:** Ontología social: de Marx a Heidegger y más acá

## **Autores:**

- Federico Luis Abiuso (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires) [abiusofederico@yahoo.com.ar](mailto:abiusofederico@yahoo.com.ar)
- Matías Alberto Alcántara (Universidad de Buenos Aires) [alcantaramatias@gmail.com](mailto:alcantaramatias@gmail.com)

## **Título de la ponencia:**

Indagando los recorridos teóricos hacía una ontología de la relación: reflexiones en torno a la construcción conceptual de Marx, Bourdieu y Foucault

## **Resumen:**

En “La filosofía de Marx”, Étienne Balibar presenta la sugerente idea de que podemos leer la obra de Marx en clave de una *ontología transindividual o de la relación*. Optando por este camino habría, para este autor francés, tanto un rechazo del punto de vista *individualista* (o *subjetivista*) cuanto un alejamiento con respecto a la perspectiva *holista* u *organicista* (nombrada también *objetivista*). La superación, tal como Balibar nos lo plantea, reside en que Marx haya puesto el énfasis en la *relación social*.

Esta clave de lectura la podemos recorrer en determinadas obras de Marx; pero esta perspectiva va más allá. Consideramos que el eje puesto en las relaciones sociales es uno de los pilares fundamentales de los edificios teóricos de autores contemporáneos como Michel

Foucault, Pierre Bourdieu y una gran constelación de autores, que centraron su mirada y construcción teórica en esta noción fundamental y tan característica del pensamiento occidental del último siglo.

El objetivo de la presente ponencia es destacar algunos elementos teórico-conceptuales que refieren a una ontología de la relación, en pasajes relevantes de algunas obras de Bourdieu y Foucault; ¿Qué papel juegan los conceptos, en tanto centralidad de la relación, en las construcciones teóricas de estos pensadores?

### **Introducción. La ontología de la relación en Marx: reconstruyendo su perspectiva a partir de algunos de sus textos**

Desde el siglo XIX hasta la actualidad, diversos pensadores de muy variadas disciplinas (filosofía, sociología, psicología, entre otras) han elaborado sus propuestas teóricas, epistemológicas y metodológicas tomando como principal referencia, o al menos como una de ellas, la obra de Karl Marx. Uno de ellos es Étienne Balibar. En uno de sus libros, “La filosofía de Marx”, originalmente publicado en 1993, sostiene la concepción que en Marx existiría una *ontología de la relación* o de lo *transindividual*. Para Balibar (2006), la perspectiva que adopta Marx recusa a la vez del punto de vista *individualista* o *subjetivista* (primacía del individuo) y el punto de vista *organicista* u *holista* (primacía del todo, de la sociedad como mera imposición); el eje está puesto en la *relación social*, en pensar la humanidad como una *realidad transindividual*. Partiendo de esta concepción, en la presente ponencia quisiéramos proponer algunos lineamientos conceptuales en torno a esta ontología de la relación, no solo circunscribiéndonos a la propia obra de Marx sino tomando las reflexiones de Balibar como punto de partida fundamental para dilucidar aspectos acerca de la forma en la cual esta *centralidad de la relación social* opera en los andamiajes conceptuales de autores contemporáneos como Pierre Bourdieu y Michel Foucault; ¿hasta qué punto estos pensadores se apoyan en esa perspectiva que Balibar identifica muy claramente en Marx? Manteniendo este interrogante en suspenso, nuestro punto de partida consiste en algunos fragmentos de la vasta e infinita obra de Marx.

¿Dónde podemos hallar vestigios de aquella ontología de la relación en la obra de Marx? En las páginas que Balibar le dedica a ello la mayor centralidad está puesta en las “*Tesis*

sobre Feuerbach” (1845), principal y específicamente en la sexta de ellas: “Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de relaciones sociales” (Marx, 2010, p. 17). De esta manera Marx responde a la cuestión de la esencia del hombre, tanto en lo que hace a la *esencia* cuanto al *hombre*, problemática esta última propia de un *humanismo teórico*, al decir de Louis Althusser: la esencia del hombre se disuelve en las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros, ya sean estas de trabajo, amor, reproducción, conflicto, dominación, etc.

Cronológicamente situados poco tiempo antes de las “Tesis”, en los “*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*” hallamos asimismo una perspectiva que enfatiza conceptualmente el componente de la *relación social*, siendo ella específica de los vínculos existentes entre capitalistas y trabajadores. Al decir de Marx (2006):

*La demanda de hombres regula necesariamente la producción de los hombres, como la de cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los trabajadores cae en la mendicidad o muere de hambre [...] Y la demanda, de la cual depende la vida del trabajador, depende del humor de los ricos y capitalistas. (pp. 47-48)*

A partir de esta cita podemos destacar la manera en la cual Marx plantea, en el marco del desarrollo de una sociedad capitalista, la imbricación u interacción de estas dos subjetividades o personificaciones económicas, la del capitalista y la del trabajador. Muchas de estas cuestiones reaparecerán en análisis posteriores de Marx, “*El Manifiesto Comunista*” (1848) o “*El Capital*” (1867) pueden ser algunos ejemplos de ello.

Otro texto nos vuelve a situar en el escenario de un andamiaje teórico cuyo énfasis reside en la *relación social*: “*Elogio del crimen*”, escrito entre 1860 y 1863 y editado póstumamente. Enmarcado dentro de un análisis del modo de producción capitalista, en ese texto Marx reconstruye toda *una serie de relaciones* entre el delincuente, como productor de delitos, y otros sujetos, instituciones y/o personificaciones (ya sean económicas, políticas o culturales). Para él, este último no solo produce delitos, sino que habría que fijarnos “un poco más de cerca en la conexión que existe entre esta última rama de la producción y el conjunto de la sociedad” (Marx, 2010b). En lo que refiere a este aspecto, el delincuente produce, además de delitos, el derecho penal y al profesor encargado de sustentar cursos sobre esa materia, toda la policía y administración de la justicia,

legisladores que se ocupan de los delitos y las penas, inventos mecánicos que fueron posibilitados por la tortura y el castigo; el delincuente produce también arte, literatura, novelas e incluso tragedias (Sófocles y Shakespeare son mencionados en dicho texto a modo de ejemplo). Todo este *entramado de relaciones sociales* le permite a Marx sostener la concepción según la cual habría un estrecho vínculo entre delito y productividad, incluso conjeturando acerca de la posible relación entre delitos nacionales y surgimiento del mercado mundial.

Con miras a profundizar en esta perspectiva relacional, la propia noción de *mercado mundial* es pensada o teorizada centralmente a partir de ella; así lo podemos reconstruir a partir de la lectura de distintos fragmentos de Marx, uno de los cuales constituye “*El manifiesto comunista*” (1848), escrito junto a Friederich Engels.

En ese texto los autores destacan la necesidad histórica que tuvo la burguesía de dar cada vez mayor salida a sus productos, recorriendo el mundo entero y creando vínculos en todas partes. Varias son las consecuencias que ambos autores destacan: con ello la burguesía le dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países, le quitó a la industria su base nacional, estableció un intercambio universal entre las naciones, entre otras (Marx & Engels, 2001). Sostenemos que este concepto se vincula, a su vez, con otras nociones, sobre todo a partir de una perspectiva que los pone en relación constantemente: mercado mundial / productividad, propiedad privada / propiedad colectiva, etc. Pero quizás el par conceptual al cual estos autores dieron mayor interés es burguesía / proletariado, así afirman Marx y Engels sus vínculos recíprocos: “En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarrollase también el proletariado” (Marx & Engels, 2001, p. 29). Al interior de este esquema teórico, las propias clases sociales son tematizadas como constitutivas una de la otra.

Así como en la producción conceptual acerca de la noción de *mercado mundial*, encontramos una ontología de la relación en la teorización que Marx construye acerca del *fetichismo de la mercancía*, situada ésta en el cuarto apartado del primer capítulo de “*El Capital*” (1867).

Enmarcada en su indagación acerca del modo de producción capitalista, en ese apartado Marx reflexiona acerca del *carácter enigmático* que brota de la *mercancía*. Para este autor, lo misterioso de la forma mercantil reposa en que hace *aparecer* la relación social que

media entre los productores y el trabajo como *relación entre cosas*. Siguiendo la propia terminología de Marx (2010c), a los productores:

Las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*. (p. 89)

A partir de este concepto, Marx analiza la forma en la cual las relaciones de producción, que son a su vez de dominio, se *enmascaran* en relaciones entre cosas, cuando son, de hecho, relaciones sociales llevadas adelante por personas (o personificaciones económicas). De tal manera sostenemos que cuando este autor presenta sus lineamientos acerca del *fetichismo de la mercancía* no está haciendo otra cosa que un esfuerzo por *desnaturalizar* las relaciones sociales de producción; de mostrarlas como relaciones personales y que no aparezcan *disfrazadas* de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo. Este tipo de análisis del orden social capitalista a partir de una perspectiva relacional la rastreamos en otros textos. En los *Gundrisse* redactados en 1857-1858, y específicamente en el apartado dedicado a las *formaciones económicas precapitalistas*, Marx (2011) reconoce ampliamente la necesidad de pensar el *dinero* como una relación, en sus propias palabras, es “una *relación* y solo puede ser una *relación de producción*” (p. 117). Muchas de las reflexiones que produjo Marx en torno al *dinero* se complementan con aquellas sobre el *capital*, aspecto este último que retoma Pierre Bourdieu en su teoría del Espacio Social. Hacia ese pensador orientaremos nuestro interés en el siguiente apartado, con vistas a destacar la forma en que se despliega en su esquema teórico una perspectiva fundamentalmente relacional.

### **La ontología relacional en el Espacio Social de Pierre Bourdieu**

El primer autor que retomaremos para indagar sobre los posibles recorridos teóricos que se derivan o desprenden de la *ontología de la relación* o de lo *transindividual* presente en el discurso teórico de Marx, de la que nos habla Balibar, será Pierre Bourdieu. La totalidad de la obra, más que prolifera, del sociólogo francés da cuenta de un pensamiento eminentemente preocupado por entender y explicar lo *Social* desde una lógica concreta,

cuya tónica es claramente de tipo *relacional*. Esta lógica relacional aparece con un protagonismo muy marcado en la construcción del andamiaje teórico del autor; ejemplos de esto son sus teorías del *espacio social*, de los *campos sociales*, y del *habitus*. Cuanto de estas teorías es heredero de las formulaciones originarias –pero no originales– de Karl Marx, no es una cuestión que nos interese trabajar aquí; al contrario, nos proponemos indagar sobre algunas de las implicaciones epistemológicas y analíticas, que esta toma de posición genera en el desarrollo teórico posterior. Una primera dificultad que emerge al intentar llevar a cabo esta tarea es la siguiente: ¿qué obras concretas de Bourdieu seleccionar para mostrar esta *ontología de la relación*? Los criterios que decidimos utilizar fueron los siguientes: por un lado, la relevancia del texto para ejemplificar la problemática que nos concierne; por el otro, que el texto seleccionado de cuenta de categorías fundamentales de la obra de P.B., y que además, se trate de un trabajo que intente una síntesis explicativa y reflexión teórica de dichas categorías al unísono.

Conforme a los criterios seleccionados anteriormente, el primer texto que surge es “Espacio Social y Espacio Simbólico”, cuyo subtítulo es “introducción a una lectura japonesa de La Distinción” (conferencia pronunciada en la Casa Franco-Japonesa, Tokio, 4 de Octubre de 1989). Tal vez pueda parecer un texto demasiado simple e introductorio –de hecho, porque lo es<sup>1</sup>– pero cuenta con el beneficio de su gran poder de síntesis, y además como un ejemplo del pensamiento relacional que practica Bourdieu. En el mismo encontraremos como el autor presenta en Japón los conceptos de *espacio social* y *espacio simbólico*, que fueron pensados y formulados originalmente para responder, a las particularidades históricas y contextuales, de la sociedad Francesa de los sesenta<sup>2</sup>. Teniendo como contexto esta situación, Bourdieu intenta dar algunos recaudos a posibles lecturas, y uso posteriores, donde se aplique linealmente los resultados y conceptualizaciones de una sociedad a otra; tratando de evitar así los peligros que conllevan lecturas ingenuas y simplificadoras. Tanto en la forma de presentar el concepto, como en la lógica y construcción teórica del

---

1 Ver Bourdieu & Wacquant (2012).

2 “Las nociones de espacio social, de espacio simbólico o de clases sociales no están examinadas allí nunca en sí mismas ni por sí mismas; están puestas a prueba en una investigación inseparablemente teórica y empírica que, sobre un objeto bien situado en el espacio y el tiempo, la sociedad francesa de los años setenta, moviliza una pluralidad de métodos estadísticos y etnográficos, macro-sociológicos y micro-sociológicos (lo mismo que oposiciones desprovistas de sentido).” (Bourdieu, 1998, pp. 10-11)

concepto, y en particular en su forma de exponer el mundo social como un espacio social y simbólico encontramos líneas de semejanza con la ontología de la relación de la que hablamos en el apartado anterior. Estas líneas pueden verse en un ejemplo que da Bourdieu (1998) cuando distingue entre la lectura sustancialista y lectura relacional:

En fin, hay que cuidarse de transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo cualquiera (la nobleza, los samurai, lo mismo que los obreros o los empleados) las propiedades que les incumben en un momento dado del tiempo a partir de su posición en un espacio social determinado, y en un estado determinado de la oferta de bienes y de prácticas posibles. Así, hay que hacer, en cada momento de cada sociedad, con un conjunto de posiciones sociales que está unido por una relación de homología a un conjunto de actividades (la práctica del golf o del piano) o de bienes (una segunda residencia o el cuadro de un maestro) ellos mismos caracterizados relacionalmente. (p.13)

Y mediante este ejemplo, ilustra la fórmula mediante la cual hay que pensar la relación entre los conceptos de *posiciones sociales* en el espacio social y los *habitus* (disposiciones); en palabras del propio autor:

“Esta fórmula que puede parecer abstracta y oscura enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las posiciones sociales (concepto relacional), las disposiciones (o los *habitus*) y las toma de posición, las “elecciones” operadas en los dominios más diferentes de la práctica, en cocina o en deportes, en música o en política, etc., por los agentes sociales.” (Bourdieu, 1998, p. 13)

Esta última frase, nos da el pie para abrir un paréntesis y señalar otro ejemplo donde lo relacional constituye al objeto. Es el caso de las *clases sociales* que ocupan *posiciones sociales* al interior de la “*estructura social*”:

“Tomar en serio la noción de estructura social es suponer que cada clase social, por ocupar una posición en una estructura social históricamente definida y por estar afectada por las relaciones que la unen con las demás partes constitutivas de la estructura, tiene propiedades de posición relativamente independientes de propiedades intrínsecas tales como cierto tipo de práctica profesional o de condiciones materiales de existencia.” (Bourdieu, 2002, p. 121)

Cerrando el paréntesis y volviendo al texto que estábamos trabajando, podemos ver como el espacio social se encuentra estructurado de modo que los grupos sociales o agentes siempre deben ser pensados en función de la posición social que ocupan en el mismo, y a la vez, entender que esa posición se define con relación a las otras posiciones, no de manera aislada o “sustancialista” (donde las propiedades de los grupos se definirían de forma inmanente, sin relación con los otros grupos y posiciones). La distribución de los

grupos/agentes en las diferentes posiciones en el espacio social se definen en relación al capital global que poseen; el mismo, esta compuesto de diferentes “*formas de capital*”<sup>3</sup>, en donde la eficiencia de estos, como principio de diferenciación de posiciones, a la vez, esta determinada históricamente:

“El espacio social es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que, en las sociedades más avanzadas, como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin ninguna duda los más eficientes: el capital económico y el capital cultural.” (Bourdieu, 1998, p.14)

Hasta ahora solo hablamos de como Bourdieu construye una “ontología relacional” del mundo social por medio del concepto de espacio social; pero lo presentado hasta aquí es solo una parte de su andamiaje teórico. A dicha categoría teórica, podemos sumarle otras dos fundamentales para formar la triada categorial bourdiesiana; ellas son la de *habitus* y la de *campo*. Trabajemos con el primero de ellos. En el texto que venimos analizando en detalle Bourdieu dirá lo siguiente, cito *in extenso*:

“Más generalmente, el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición por intermedio del espacio de las disposiciones (o de los habitus) [...] A cada clase de posiciones el habitus, que es el producto de condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente, hace corresponder un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre ellos por una afinidad de estilo.[...] El habitus es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posesión en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes, de prácticas.” (Bourdieu, 1998, p.14)

La centralidad del concepto salta a la vista, ya que los habitus como sistemas de disposiciones para actuar cumplen la función de “*retraducir*” las posiciones en el espacio social en estilos de vida concretos que comparten en forma homologable agentes/grupos en posiciones sociales similares. Todo esto cobra más sentido, si recordamos la clásica definición de *habitus* que da Bourdieu en “*El Sentido Práctico*” (2007):

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como

---

3 Ver “Las Formas del Capital – Capital económico, capital cultural y capital social” en *Poder, derecho y Clases Sociales* (Bourdieu, 2001).

principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. (p.86)

Esta definición, en una primera lectura, puede parecer algo oscura por su grado de abstracción y uso de términos técnicos; no obstante, su centralidad se encuentra en el grado de síntesis que logra. El francés nos tiene acostumbrado a este tipo de definiciones magistrales, las cuales es necesario desarmar y analizar hasta su última palabra, para lograr comprender el significado radical de la misma; esta definición es tal vez una de las más importantes de la obra de Pierre Bourdieu. Ya que aquí, y por medio del concepto de *habitus*, intenta superar una discusión que dividía a la teoría sociológica en dos bandos enfrentados e irreconciliables. En el caso concreto del campo intelectual y académico francés –podría pensarse lo que ocurría en campo intelectual de otras naciones<sup>4</sup>– de las décadas de los '60 y '70 las figuras, que como campeones de antaño, coronaban ambas posturas teóricas son, por un lado, Jean-Paul Sartre (1905-1980), y por el otro, Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Cada uno de estos grandes intelectuales del siglo pasado representan los puntos de vistas que señalamos al principio de esta ponencia: el *individualista* o *subjetivista* y el *holista*, *organicista* u *objetivista*. La posición de Pierre Bourdieu con respecto a ambas posturas puede ilustrarse de manera gráfica si observamos, por ejemplo, en el título –capítulo tres del libro que citamos anteriormente– el lugar que ocupa la categoría en cuestión: “Estructuras, *habitus*, prácticas”. La intención del autor, a nuestro parecer, es intentar superar dialécticamente ambas posturas, sin perder en el camino ninguno de los aportes de ambas, pero a la vez, sin quedar atrapado en un camino sin salida, como lo son los reduccionismos extremos que simplifican la complejidad del mundo social. Esto puede verse si uno lee las primeras líneas del capítulo, en donde encontrara más de una sorpresa. Por ejemplo, la cita a Marx de las “Tesis sobre Feuerbach”; recordemos, que Étienne Balibar nos presenta la idea *ontología transindividual* o una *ontología de la relación*, por medio de dicho escrito. Además de esta recuperación del aspecto relacional, tan visible en sus construcciones teórico-epistemológicas, encontramos una recuperación de

---

4 Tenemos en mente, por ejemplo, el caso inglés que ilustra Anthony Giddens (1993).

la práctica: “es necesario retornar a la práctica, ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus” (Bourdieu, 2007, pp. 85-86). Práctica que es necesario pensar en tanto constitutiva de una ontología social de la relación superadora –en el sentido dialéctico de la palabra– de los reduccionismos que conlleva defender una postura epistemológica de tipo subjetivista o objetivista. Vemos así, como una posible línea de los recorridos teóricos hacia una ontología de la relación la encontramos en algunos de los aportes más interesantes a la teoría social en la obra de Pierre Bourdieu.

### **La perspectiva relacional en Michel Foucault. Reflexiones en torno a las *relaciones de poder*, al <estructuralismo> y a los *modos de subjetivación***

Emparentado con Bourdieu en muchas de sus influencias teóricas (Bachelard, Canguilhem, el propio Marx, entre otros), sostenemos que muchas de las reflexiones suscitadas por Michel Foucault - pensador que, a diferencia del primero, es imposible etiquetar dentro de una sola disciplina o una única perspectiva teórica - otorgan una fuerte impronta a la cuestión relacional. Esta centralidad aparece, como uno de los niveles analíticos posibles, en aquellos elementos teórico-conceptuales que refieren al *poder*, o más bien, a las *relaciones de poder*.

Si bien esta constituye una cuestión que recorre una larga serie de libros, conferencias, entrevistas, mesas redondas, distintos cursos que dictó en el Collège de France, etc, en el marco de la presente ponencia nos vamos a detener en algunas de las reflexiones que encontramos en el primer tomo de “*Historia de la sexualidad*”, cuyo subtítulo es “*La voluntad de saber*” (1976).

En el marco de ese texto Foucault destaca la necesidad de pensar el poder, no partiendo de la soberanía del Estado, ni de la forma de la ley o de la unidad global de una dominación. En su lugar propone comprender el poder como la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en que se ejercen, tomando en consideración tanto los apoyos, los desniveles y las contradicciones que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, como las estrategias que las tornan efectivas. Más que una propiedad o algo que se posee, el poder sería un *ejercicio*, y como tal se produce en todos los puntos de

las coordenadas sociales, o más bien, en toda relación de un punto a otro (Foucault, 2011). Central es considerar, a su vez, que esas relaciones son teorizadas como móviles y no igualitarias; serían relaciones desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.

Tomando estos elementos teóricos como puntapié inicial, Foucault desarrolla su conceptualización de las *relaciones de poder* en torno a una serie de proposiciones y reglas de *método*, las cuales consideramos ilustrativas, para la dilucidación de los objetivos de la presente ponencia, de una *ontología de lo relación* o de lo *social*.

Una de ellas refiere al hecho de que las relaciones de poder no estarían en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones – relaciones de conocimiento, relaciones sexuales, relaciones económicas, entre otras – sino que son inmanentes a ellas. Entablando una discusión tanto con el marxismo como con el psicoanálisis, Foucault (2011) dirá que “las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor” (p. 90). El poder así entendido no puede ser tematizado ya como coacción, ya como mera represión, sino más bien como habilitante o productor.

Al interior de este esquema *productivo* del poder, las relaciones de poder no se encierran en una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, sino que más bien se circunscriben al conjunto del cuerpo social, atravesando toda otra serie de oposiciones que se han desarrollado alrededor de los últimos años (Foucault, 2015); tal como lo mencionáramos anteriormente, recorriendo así los puntos de las coordenadas sociales.

La centralidad que adquiere lo relacional en esta propuesta teórica la encontramos asimismo en la tematización acerca de los vínculos que se establecen entre poder y resistencia. Para Foucault, allí donde se ejerce el poder hay resistencia, y ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder: “Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault, 2011, p. 92). Estos no podrían existir sino al interior del campo estratégico de las relaciones de poder, inscribiéndose en ellas y constituyéndose como el elemento enfrentador; como el adversario, el blanco, el apoyo.

Tanto las relaciones de poder como los puntos de resistencias son conceptualizados como móviles y transitorios, así lo afirma Foucault en “*La voluntad de saber*” (2011):

Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la

formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. (p. 93).

Lo que resulta relevante en todos los casos es destacar los aspectos que refieren a la forma en la cual estas relaciones de poder y puntos de resistencia se articulan y efectivizan en tácticas y estrategias específicas.

Orientarse a una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza lleva aparejado otra serie de reglas, o como Foucault las llama, *prescripciones de prudencia*: nos interesa destacar dos de ellas, la *Regla del doble condicionamiento* y la *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*.

La primera de ellas alude a la noción de que ningún *foco local de saber-poder* – forma en la que se relacionan técnicas de saber y tácticas de poder, por ejemplo, entre penitente y confesor – podría funcionar sin inscribirse, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. A la inversa, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones que le sirven de soporte y punto de anclaje. De esta forma, tanto las relaciones de poder como las estrategias se encuentran doblemente condicionadas unas a otras. Ambas existen por el juego de relaciones y entrecruzamientos que se puedan establecer entre ellas.

La segunda regla que mencionamos refiere a la articulación entre discursos y estrategias; los primeros pueden ser, a la vez, instrumento y efecto de poder así como tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. Lo que define el papel que adopte el discurso es la estrategia a la cual este se inscriba; nuevamente constatamos que la centralidad está puesta en la relación que se establece entre uno y otro, así como anteriormente mostrábamos el fuerte peso de la perspectiva relacional en el ensamblaje entre relaciones de poder y puntos de resistencia. Lo que presentamos hasta aquí en torno al primer volumen de “*Historia de la sexualidad*” es un nivel analítico que nos permite dar cuenta, a nuestro juicio, la manera en que se despliega en Foucault una ontología de lo social. Pero no es el único camino posible.

En una entrevista realizada en 1967 (“La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy”), Foucault destaca una serie de aspectos acerca del «estructuralismo» que nos permiten sostener la concepción según la cual habría una *ontología de la relación* que

no solo se circunscribe al terreno conceptual, sino, a la vez, a una determinada perspectiva epistemológica y metodológica.

Durante el transcurso de la conversación, este *fundador de discursividad* reconoce que existen dos formas de estructuralismo. La primera es un *método* que contribuyó a la fundación de algunas ciencias (como la lingüística), la renovación de algunas otras y el desarrollo de una disciplina como la etnología. Esta forma de estructuralismo se centra en un análisis, no tanto de las cosas y las conductas, sino de las relaciones que rigen un conjunto de elementos o de conductas. El segundo tipo de estructuralismo es conceptualizado como una *actividad teórica, filosófica*, cuya orientación es “definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico” (Foucault, 2013, p. 76). A partir de la fuerte impronta que este estructuralismo le otorga a lo actual se abren las condiciones para sostener la concepción según la cual la filosofía estructuralista es una actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy.

Tanto en una como en otra forma de estructuralismo, la centralidad está puesta en lo *relacional*: “es un método de análisis, una actividad de lectura, de puesta en relación, de constitución de una red general de elementos” (Foucault, 2013, p. 78). Ahora bien, ¿Cuáles serían las relaciones entre estos tipos de estructuralismo y el conjunto de reflexiones suscitadas por Foucault? La respuesta de este último, empleando su propia terminología, es que intentó introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ese momento: la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. A partir de esa concepción, Foucault destaca que su relación con el estructuralismo es, a la vez, de distancia (porque habla de él en lugar de practicarlo) y de duplicación (porque no quiere hablar de él sin hablar su lenguaje). En todo caso, y esto es lo que nos interesa destacar en el marco de la presente ponencia, hay en esa entrevista un reconocimiento por parte de él como formando parte de esa actividad teórica, *relacional*, que es el estructuralismo (¿una *ontología estructuralista* de la relación?); una forma de analizar las cosas que sólo existe dentro de dominios determinados.

Para concluir este recorrido de algunos textos producidos por Foucault, y con vistas a profundizar la forma en que en ellos se despliega una *ontología de la relación*, nos gustaría detenernos en “*El sujeto y el poder*” (1983). En él, son enunciados varios elementos

teórico-conceptuales que consideramos preciso tener en cuenta, sobre todo para aquellos que buscamos indagar en la perspectiva relacional.

En primer lugar, Foucault destaca que no es el poder el tema general de su investigación, sino el *sujeto*. La meta de sus trabajos ha sido, como el mismo lo afirma, “producir una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son constituidos como sujetos” (Foucault, 2015, p. 318). Tres fueron las direcciones a las cuales se orientó a la hora de describir los distintos *modos de objetivación* que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero de ellos refiere a los modos de investigación que intentan a darse a sí mismos el estatuto de la ciencia: la objetivación del sujeto en la gramática, la economía, en la historia natural o la biología. El segundo de estos modos de objetivación del sujeto lo constituye el conjunto de las *prácticas divisorias* que dividen al sujeto en el interior de sí mismo o respecto de los otros; una de las cuales puede ser la que se da entre el loco y el cuerdo. Finalmente, reconocemos un tercer modo siguiendo la dirección en que un ser humano se convierte, reconociéndose como tal, a sí mismo o a sí misma en sujeto; siendo este último el conjunto de reflexiones que encontramos en el segundo y tercer tomo de “*Historia de la sexualidad*” y en los cursos dictados en el College de France a partir de la década de 1980. Pero a pesar de que Foucault afirma que es el sujeto, y no el poder, el tema de su investigación, de todos modos reconoce con inmediatez que estuvo completamente involucrado en la cuestión del poder, ya que el propio sujeto está situado en relaciones de poder que son muy complejas. De esta forma, *sujeto y poder* estarían imbricados, de ahí la disyunción (y) que une ambas nociones en el título del texto.

Otro de los elementos teórico-conceptuales que querríamos destacar se encuentra ampliamente vinculado a lo anterior. Tomando como premisa esta complejidad acerca de las relaciones de poder se hace necesario ampliar las dimensiones de una definición del poder que resulte adecuada para estudiar la objetivación del sujeto. Rechazando tanto los modelos jurídicos (la ley) como aquellos institucionales (Estado), volvemos a encontrar en este texto una serie de sugerencias conceptuales acerca de cómo tematizar el poder. El camino propuesto consiste en tomar las formas de resistencia frente a las distintas formas de poder como punto de partida; así lo plantea Foucault (2015), “para comprender lo relativo a las relaciones de poder, quizás debamos investigar las formas de resistencia y los intentos que haya habido de disociar esas relaciones” (p. 322). A partir de ahí son

destacadas una serie de oposiciones: para dar cuenta aquello que el orden social entiende por cordura, es preciso partir por lo que está sucediendo en el campo de la locura. Esta fórmula se extiende, por ejemplo, al análisis de lo legal y lo ilegal (camino que equivaldría a descubrir lo que entendemos por legalidad a través del campo de la ilegalidad). En uno u en otro caso, así como lo veíamos anteriormente, la centralidad está dada en la relación que se establece entre un poder que se ejerce y un *contrapoder*, una resistencia que se le enfrenta. No hay linealidad entre uno y otro, sino un juego principalmente estratégico en torno a los antagonismos y entrecruzamientos posibles.

En tercer lugar, otro de los aspectos que nos resulta relevante de este texto atañe a los tipos de luchas. Existen, en líneas generales, tres tipos: contra las formas de dominación (étnica, social y religiosa), contra las formas de explotación y contra lo que ata al individuo a sí mismo, sometiéndolo de esta forma a otros. Si bien son los mecanismos de sujeción aquellos que más le interesaran, Foucault reconoce que ellos no pueden ser estudiados al margen de su relación con los mecanismos de explotación y dominación, pues ellos mantienen entre sí relaciones complejas y circulares.

En cuarto lugar, y para ir concluyendo este apartado, quisiéramos detenernos en la concepción del *poder pastoral*, Eso nos reubica en un escenario en el cual lo relacional es central, y ello siguiendo dos aristas o direcciones. Definido como poder técnico, como una nueva figura política, en el poder pastoral se yuxtaponen el cristianismo y el Estado; lo religioso y lo político-institucional. Ahondando más en detalle, hay en el Estado, a partir de la introducción de la tecnología de poder pastoral, una intersección sumamente interesante: encontramos en él “una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización” (Foucault, 2015, p. 325). Cristianismo y Estado, individualización y totalización, estos pares conceptuales se despliegan en un nivel analítico que sostenemos con una fuerte impronta en la *relación*; así como muchos otros aspectos de los cuales intentamos dar cuenta desde la mirada de este pensador.

### **Continuará...**

A lo largo de este escrito perseguimos la meta de presentar algunos lineamientos conceptuales en torno a una de las tesis que Balibar postula con respecto a la filosofía de

Marx; el hecho de que podemos leer la obra de Marx en clave de una *ontología transindividual* o una *ontología de la relación*.

Nuestro objetivo fue destacar, a partir de esta grilla de interpretación, varios aspectos que refieren a una ontología de la relación en los edificios teóricos de dos pensadores contemporáneos, Pierre Bourdieu y Michel Foucault.

Consideramos que un recorrido como este se pueden mencionar varios autores más. Uno de ellos podría ser Norbert Elias. Comparte con Bourdieu (y tal como lo mostráramos al principio, con Marx) el desafío teórico de superar la oposición entre individuo y sociedad. Para ello propone centrarse en un enfoque que tome como objeto de la sociología *individuos interdependientes* (Corcuff, 2014). Tanto la noción de individuo como la de sociedad quedan subordinadas así a la de interdependencia, siendo el primer concepto singular y el segundo plural. Elias denomina, a su vez, *configuración* a las formas específicas de interdependencia que enlazan a los individuos entre sí, pudiendo ser tanto intercambios equilibrados así como configuraciones que llevan la marca de la desigualdad, el poder y la dominación. Como en Foucault, no se trata de relaciones igualitarias; y a su vez, en la medida en que Elias pone un fuerte acento en las *estructuras interiores de la personalidad* es que se acerca conceptualmente a la noción bourdiesiana de *habitus*. Podemos reconstruir de esta manera puentes entre uno y otro.

Así planteados algunos de estos elementos teóricos conceptuales, en un trabajo posterior quisiéramos recuperar la figura de Elias e indagar su edificio teórico en la misma línea en que lo hicimos para Foucault y Bourdieu; presentamos este desafío, en el marco de la presente ponencia, como futuras líneas de indagación u investigación acerca de la forma en que se despliega en distintos saberes y disciplinas (la sociología, la filosofía), una *ontología de la relación o de lo transindividual*.

## **Bibliografía**

Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bourdieu, P. (1998). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Bourdieu, P. (2002). "Condición de clase y posición de clase". *Revista Colombiana de Sociología*. Vol. VII No. 1-2002. pp. 119-141.
- Bourdieu, P. (2007). *El Sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Corcuff, P. (2014). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- Marx, K. (2010b). *Elogio del crimen*. Madrid: Ediciones sequitur.
- Marx, K. (2010c). *El capital. Tomo 1, volumen 1. El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (2011). Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria). En Marx, K. y Hobsbawm, E. *Formaciones económicas precapitalistas* (pp. 67-119). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (2001). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Bureau Editor.