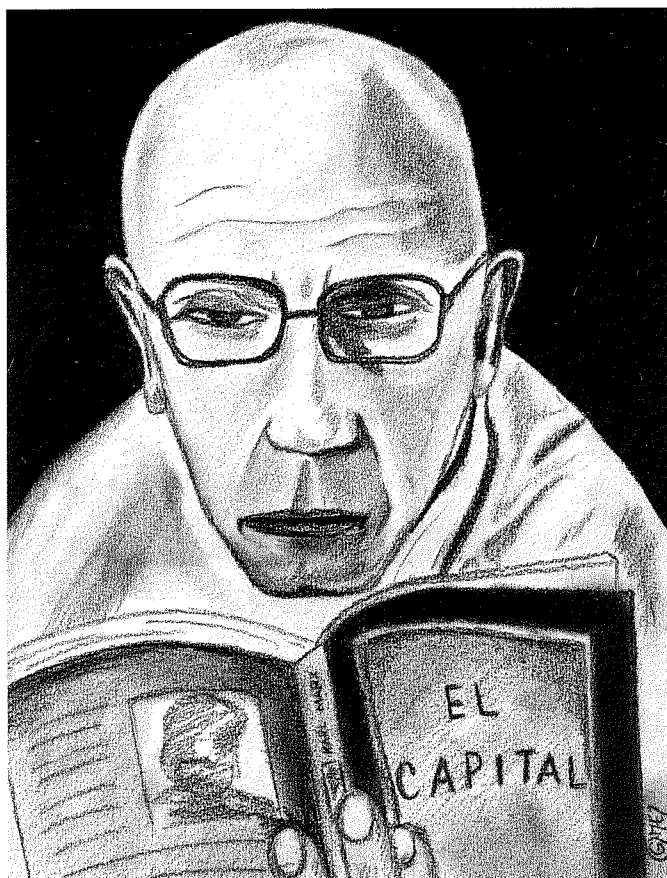


FOUCAULT, LECTOR DE MARX

Santiago Castro Gómez

“A menudo cito conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza autenticadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pié de página y acompañar la cita con una reflexión elogiosa. Por medio de esto, uno es considerado como alguien que conoce a Marx, que respeta a Marx y que se verá honrado por las revistas “marxistas”. Cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como no son capaces de reconocer allí los *textos* de Marx, paso por aquel que no cita a Marx”

M. Foucault



PALABRAS CLAVE

Foucault, marxismo, ideología, biopolítica.

RESUMEN

Este artículo defiende la tesis de que la lectura crítica que hace Foucault de la obra de Marx se encuentra mediada por los trabajos de Louis Althusser. El autor explora tres ámbitos conceptuales en los que puede ser apreciada la influencia de Althusser sobre Foucault: la historia, la ideología y el poder. Al final, el autor señala que la lectura que hace Foucault a través del lente de

Althusser muestra a Marx no tanto como el fundador de una nueva ciencia, sino como el pensador que fue capaz de mostrar, por vez primera, el modo en que las sociedades modernas empiezan a generar sus propias condiciones de existencia a partir de imperativos de biopolítica y control.

KEY WORDS

Foucault, Marxism, ideology, biopolitical.

ABSTRACT

This paper states the thesis that Foucault's critical reading of Marx's work is mediated by his reading of Louis Althusser's work. The author explores three conceptual spheres on which the influence of Althusser over Foucault can be assessed: history, ideology and power. At the end, the author shows that the reading

that Foucault does through Althusser's lens shows a Marx not so much as the founding figure of a new science, but as the thinker being able to show, for the first time, the way in which modern societies start to generate their own conditions of existence stemming from biopolitical and control imperatives.

En repetidas ocasiones a lo largo de su vida, Michel Foucault se refirió con desdén a una serie de pensadores marxistas que él denominaba “blandos”. Se trata, según Foucault, de aquellos que “han clausurado el uso que se puede hacer de Marx y lo han encorsetado en el interior de una tradición puramente académica” (Foucault 1999b, 148). El reproche se dirige concretamente a la reverencia casi idolátrica que tales pensadores manifiestan frente a los *textos* de Marx, situación que los encadena necesariamente a la vieja tradición humanista del comentario de textos. Se juzga quién es marxista y quién no es a partir del número de citas o referencias de pie de página que puedan justificar lo que se dice a partir del pensamiento “original” de Marx.

Foucault, sin embargo, afirma que él cita constantemente a Marx “sin decirlo” y sin “poner comillas”. Lo cual significa que, a diferencia de los marxistas “blandos”, su interés no se centra en los *textos* de Marx sino en el *significado* que tiene la obra de Marx para una interpretación del mundo contemporáneo. En este trabajo intentaré mostrar que el significado que Foucault atribuye a la obra de Marx se encuentra influenciado por la obra de un autor que, paradójicamente, podría ser encasillado dentro de ese marxismo academicista que él tanto despreciaba. Me refiero a la obra de Louis Althusser. Digo “paradójicamente”, porque Althusser ha pasado a la historia como el autor que quiso legitimar la validez de una ciencia social marxista a partir de una sofisticada teoría del conocimiento que tendría su origen en el mismo Marx. No sin razón, Raymond Aron se refería a su obra como un “marxismo para candidatos a tesis doctorales en filosofía”. Pero también digo “paradójicamente” porque es allí justamente, en el espacio que vincula a Marx con la epistemología, donde se produce el encuentro de Foucault con Althusser.

La mutua influencia entre Althusser y Foucault ha sido un tema muy poco estudiado hasta el momento.¹ No existe hasta hoy ningún trabajo que explore sistemáticamente los vínculos entre la crítica que los dos autores hacen de la relación entre humanismo y ciencias sociales, a pesar de que tales vínculos parecen evidentes. Tanto Foucault como Althusser reconocieron en varias ocasiones haber aprendido el uno del otro, pero tuvieron siempre cuidado en resaltar más sus diferencias políticas que sus concordancias teóricas. Así, al ser preguntado en una entrevista si su obra tenía alguna relación con la de Althusser, Foucault respondió que había aprendido mucho de él cuando era su discípulo, pero inmediatamente después señaló que no compartía la apreciación que tenía su maestro de la obra de Marx (Foucault 1998a, 281).

Con todo, y a pesar de sus confesadas diferencias, Althusser y Foucault coinciden en que el gran problema de las sociedades occidentales es el Humanismo, tal como este se halla presente en la política, la educación, la moral y las relaciones de trabajo. La coincidencia no termina, sin embargo, en el rechazo de un enemigo común; ambos pensadores están convencidos de que la crítica al Humanismo debe asumir la forma de una *epistemología política de las ciencias humanas*. Entre Althusser y Foucault existen, pues, divergencias pero también alianzas

¹ Ciertamente, la *amistad* entre Althusser y Foucault ha sido mejor documentada que su relación teórica. Sabemos que Althusser ejerció una notable influencia política y académica sobre Foucault en los años cincuenta. En 1948 Althusser ingresa al Partido Comunista Francés y dos años después Foucault sigue su ejemplo. Por consejo de Althusser, Foucault ingresa a la École Normale Supérieure como profesor de Psicología en 1951. Pero aún después de que Foucault se retira del partido en 1955, Althusser continúa sintiendo un gran aprecio por la carrera de su discípulo.

teórico-políticas que valdría la pena explorar.

Quisiera defender la tesis de que las divergencias y las alianzas se complementan mutuamente, sobre todo en lo que respecta a la relación entre Foucault y la lectura althusseriana de Marx. Étienne Balibar, autor junto con Althusser de *Para leer el Capital*, ha señalado con perspicacia que toda la obra de Foucault pudiera ser vista como una lucha abierta contra el marxismo, pero que esta lucha se encuentra acompañada de un uso estratégico de conceptos tomados de Marx. En opinión de Balibar, la *ruptura* de Foucault con el marxismo constituye, al mismo tiempo, una *alianza* parcial de Foucault con la obra de Marx (Balibar 1991, 40; 60). Desarrollando esta idea de Balibar, mi tesis será que la lucha de Foucault contra el marxismo academicista conlleva una alianza con la lectura que uno de los académicos marxistas más influyentes, Althusser, realiza de la obra de Marx.

A continuación exploraré tres ámbitos conceptuales en los que puede ser apreciada esta doble posición foucaultiana de crítica al marxismo y de alianza con el Marx de Althusser: la historia, la ideología y el poder.

Comencemos diciendo que la “lucha contra el marxismo” emprendida por Foucault asume inicialmente la forma de una crítica al concepto marxista de historia. La escuela marxista de historiografía adoptó siempre una pasión por la continuidad, en donde la investigación de los conflictos de clase, efectuada desde la perspectiva del modo de producción, se constituye en una guía segura para tender puentes entre el pasado y el presente. Desde este punto de vista, la historiografía marxista reconstruye la historia como un proceso dialéctico, impulsado por la lucha de clases, que gira en torno a las acciones de unos sujetos sociales específicos:

“Existe una tendencia que podríamos denominar, un tanto irónicamente, el marxismo académico, que consiste en indagar cómo las condiciones económicas de existencia pueden encontrar su reflejo y su expresión en la conciencia de los hombres. Me parece que este tipo de análisis, tradicional en el marxismo universitario tanto en Francia como en Europa, presenta un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, y las formas mismas de conocimiento, están dadas en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de existencia lo único que hacen es depositarse o imprimirse en ese sujeto definitivamente dado” (Foucault 1999b, 170-171).

En *La Arqueología del saber* Foucault desconfía, sin embargo, de una reconstrucción histórica emplazada sobre constantes sociológicas o antropológicas.² En lugar de una historia que gira alrededor de conceptos fijos como “lucha de clases”, “alienación” o “modo de producción”, y que permite agrupar los acontecimientos en unidades temporales sobre la base de supuestas regularidades (épocas, fases, estadios), Foucault prefiere hacer énfasis en las

² “Se supone que una misma y única forma de historicidad arrastra las estructuras económicas, las estabilidades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete todos al mismo tipo de transformación; se supone, en fin, que la propia historia puede articularse en grandes unidades – estadios o fases – que guarden en sí mismas su principio de cohesión. Son esos postulados los que la historia nueva revisa cuando problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación” (Foucault 1979, 16).

discontinuidades, las rupturas y la emergencia de lo nuevo (Foucault 1979, 5). Esto significa que lo que interesa a Foucault no es buscar un punto fijo – el sujeto – a partir del cual se hagan derivar todos los sucesos históricos, sino preservar la singularidad del acontecimiento. Ello no con el fin de proveer a la historiografía de un nuevo fundamento, más sólido y más seguro, sino para llamar la atención sobre la complejidad, la fragilidad y la contingencia de las transformaciones sociales, a las que la historiografía tradicional atribuye ideológicamente un carácter de estabilidad (Foucault 1979, 7).

Tenemos entonces que Foucault critica al marxismo en nombre de una “mutación epistemológica” realizada por la historiografía de mediados del siglo XX, pero, curiosamente, afirma que esta mutación tiene sus antecedentes en el mismo Marx (Foucault 1979, 19). Es aquí donde comienza la lectura de Marx a través de Althusser. Citando directamente a su maestro, Foucault afirma que la “nueva historia” de la que hablan Serres y Canguilhem, aquella que pone el énfasis en los pequeños eventos singulares y no en las grandes continuidades sociales, encuentra en Marx a su primer representante. El gran logro de Marx habría sido mostrar que la historia nada tiene que ver con “el alma o la sensibilidad de una época, ni tampoco [con] los “grupos”, las “escuelas”, las “generaciones” o los “movimientos”, ni aún siquiera [con] el personaje del autor en el juego de trueques que ha anudado su vida y su “creación” (Foucault 1979, 7). En suma, Marx se habría distanciado de la historiografía idealista que convierte a la “conciencia humana” en el sujeto originario de todo devenir histórico.

Nótese la relación inmediata que establece Foucault con la tesis althusseriana según la cual, Marx habría inaugurado un nuevo continente



para la historia de las ciencias: el continente de la historia. Sólo que, como veremos más adelante, el énfasis de Foucault no se coloca en la *cientificidad* de la obra de Marx, sino en el *descentramiento* por él operado.³ La visión que tiene Foucault de Marx no es la del genio que propició una revolución sin precedentes en la historia de la ciencia, sino la del pensador que, sin proponérselo, contribuyó a minar la soberanía del sujeto en el campo de las ciencias humanas. Marx, junto con Nietzsche y Freud, habrían sido los pioneros de una tendencia que, en opinión de Foucault, ha terminado por imponerse en las ciencias humanas de su tiempo: la desantropologización de la teoría social. Nótese también que aunque Foucault rechaza la lectura que Althusser realiza de Marx en el sentido de haber inaugurado un nuevo continente para la ciencia, acepta sin embargo su visión de Marx como un pensador posthumanista. El Marx con el cual Foucault discute es, en realidad, un Marx leído a través del filtro de la obra de Althusser.

Un segundo ámbito en el cual puede apreciarse la lectura althusseriana que hace Foucault de Marx es el concepto de ideología. Foucault rechaza categóricamente la noción marxista de ideología y su vinculación con nociones humanistas o mecanicistas como “falsa conciencia”, “sujeto” y “determinismo económico”:

“La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad.

Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la científicidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. La segunda razón, el segundo inconveniente es que la ideología se refiere, a mi parecer necesariamente, a algo así como a un sujeto. La tercera es que la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar en relación con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no se puede utilizar sin adoptar precauciones” (Foucault 1999b, 47-48).

La primera objeción de Foucault se dirige hacia la clásica tesis de Althusser según la cual, es posible establecer una clara diferencia epistemológica entre la ideología y la ciencia. Según esta tesis, la función de la ciencia – y del intelectual en general – sería la de establecer “líneas de demarcación” entre lo verdadero y lo falso con el fin de “desideologizar la conciencia”. La segunda objeción no se dirige ya directamente contra Althusser – para quien resultaba claro que Marx se había desembarazado de la noción burguesa de “sujeto” –, sino contra la tesis marxista que colocaba la fuente de las ideas en sujetos específicos – la burguesía –, de tal modo que las ideologías aparecen como discursos que expresan los intereses específicos de la clase dominante y se imponen violentamente sobre las demás clases. La tercera objeción, en cambio, sí toca de nuevo a Althusser, en especial a su metáfora de la sociedad como un edificio de dos niveles en el que las relaciones económicas ocupan el nivel inferior, sobre el cual se levanta un segundo nivel conformado por las relaciones

³ De hecho, como veremos luego, Foucault no cree que Marx haya realizado jamás una “revolución teórica”, pues su obra se inscribe plenamente en el espacio epistemológico inaugurado por Ricardo en el siglo XVIII.

ideológicas y las relaciones jurídico-políticas.

Sin embargo, vale la pena señalar que el último Althusser realizó una fuerte crítica al concepto *negativo* de ideología - entendida como "falsa conciencia" -, lo cual no solo matiza las objeciones primera y tercera de Foucault, sino que contribuye a crear las bases conceptuales desde las cuales el mismo Foucault hará una relectura "genealógica" de Marx. En efecto, para el último Althusser la ideología ya no es "falsa conciencia" sino un *sistema de representaciones* a partir de las cuales toda sociedad humana construye un repertorio de "sentidos" que sirven para que las personas se orienten pragmáticamente en el mundo y tomen conciencia de sus conflictos. La "lucha ideológica" no es entonces una lucha por la verdad - pues Althusser piensa que la ideología nada tiene que ver con la verdad y la falsedad en sí mismas -, sino que corresponde a enfrentamientos prácticos a través de los cuales los actores sociales se disputan la hegemonía sobre las visiones del mundo (Weltanschauungen) que *imputan* significados a la realidad. El resultado de esa lucha es la institucionalización de una *hegemonía simbólica*, esto es, de un repertorio de sentidos a partir del cual obtienen su legitimación las hegemonías sociales y económicas.

Esta será, con algunos matices, la misma apreciación de Foucault, para quien toda sociedad humana genera un sistema de representaciones - que él no denomina "ideología" sino "episteme" o "régimen de verdad" - a partir del cual se define qué tipo de discursos deben ser acogidos como verdaderos o falsos, qué técnicas y procedimientos son valorados como adecuados en orden a obtener la verdad, y cuál es el estatuto de aquellos que se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault 1999b, 53).

Ahora bien, si cada sociedad genera su propia "ideología" (Althusser) o "régimen de verdad" (Foucault), entonces las revoluciones epistemológicas consisten en el establecimiento de una ruptura con la *política general de la verdad* que es hegemónica en cada momento. Para Althusser, ya lo sabemos, Marx promovió una revolución teórica sin precedentes al transformar la historia en ciencia rigurosa (el materialismo histórico). Foucault no comparte esta tesis, pero se apropia del mismo gesto althusseriano que atribuye a Marx una "ruptura epistemológica" de grandes alcances. Pues, en opinión de Foucault, Marx es el *padre fundador* de una nueva "técnica de interpretación" que rompe tajantemente con la política general de la verdad establecida en las sociedades occidentales desde Bacon y Descartes. La pregunta es: ¿en qué consiste, para Foucault, esta "revolución hermenéutica" de Marx y cuál es su diferencia con la lectura realizada por Althusser?

Tanto Foucault como Althusser reconocieron en varias ocasiones haber aprendido el uno del otro, pero tuvieron siempre cuidado en resaltar más sus diferencias políticas que sus concordancias teóricas.

Foucault indica que a partir del siglo XVII se impone en las sociedades occidentales un "régimen de la verdad" que funcionaba de acuerdo con la siguiente técnica de interpretación: el orden de la naturaleza y de la sociedad se encuentra garantizado por la actividad soberana del pensamiento. Ya Bacon había establecido que la realidad objetiva nada nos dice por sí misma, y que sólo mediante experimentos racionalmente contruidos por el

entendimiento (con orden y método) podemos hacerle preguntas a la naturaleza y obligarla a rendirnos cuentas. Descartes, por su parte, coloca al pensamiento como condición de posibilidad de cualquier representación del mundo, independientemente de sus contenidos. Esto supone que, a diferencia de lo establecido por el "régimen de verdad" vigente durante el renacimiento europeo, las cosas ya no conservan su autonomía frente al observador y el papel de la razón ya no es desvelar un ordenamiento intrínseco del mundo. Por el contrario, la nueva técnica interpretativa inaugurada por Bacon y Descartes separa los signos del mundo y los ubica en el entendimiento. El conocimiento, antes basado en el desciframiento, se concentra ahora en la representación metódicamente dirigida (el análisis). "Pensar" significa apropiarse de un método capaz de conducir a la razón en el proceso de conocimiento.

Pues bien, el gran logro de Marx, de acuerdo con Foucault, es haber dado inicio a una subversión de esta política hegemónica de la verdad. En la *Crítica de la economía política* y, sobre todo, en el primer volumen de *El Capital*, Marx enseña que el dinero no es signo de una realidad objetiva, sino que es siempre interpretación (Foucault 1998a, 277).⁴ Es decir que los signos no son

⁴ Foucault parece referirse a la tesis de Marx según la cual, la fórmula básica de circulación de mercancías es aquella en la que el capital adopta primeramente la forma de dinero (D-M-D). Esta fórmula expresa la transformación de dinero en mercancías y de mercancías otra vez en dinero. Lo cual significa que la circulación de mercancías se ha desprendido ya completamente de su relación con el valor de uso. El capital no negocia valores de uso sino valores de cambio. O en términos de Foucault: el dinero no es signo de algo que se encuentre por fuera del dinero, es decir que no es

elementos que pueden ser organizados sistemáticamente por el entendimiento y convertidos en *imagen* de las cosas, sino que son signos de otros signos. El signo es siempre interpretación, lo cual significa que no existe un *interpretandum* que no sea, al mismo tiempo, un *interpretans* (Foucault 1998a, 275). Para decirlo en otras palabras: la revolución de Marx, consolidada luego por Nietzsche y Freud, consiste en haber despojado al signo del estatuto fundante que le habían otorgado Bacon y Descartes: el de ser condición de posibilidad del conocimiento objetivo. Si el signo es ya desde siempre interpretación, entonces no existe una realidad última susceptible de ser significada metódicamente. No existe nada “primario” que interpretar, porque todo es interpretación. El conocimiento ya no es conocimiento de signos (como en Bacon y Descartes) sino interpretación de interpretaciones.

Lo que quiere decirnos Foucault es que Marx, antes que como el fundador de una nueva ciencia, debiera ser visto como un “fundador de discursividad”. A diferencia del fundador de una ciencia, lo que hace un fundador de discursividad es abrir la posibilidad de que el juego de las interpretaciones no termine jamás (Foucault 1999a, 344). Decir que Newton y Galileo fundaron la física moderna no equivale, entonces, a decir que Marx fundó el marxismo o Freud el psicoanálisis, tal como creía Althusser. Pues mientras que las interpretaciones ulteriores de la obra de Newton o Galileo pueden ciertamente afectar nuestro conocimiento de la historia de la física, pero no a la física misma, la reinterpretación de la obra de Marx sí puede cambiar sustancialmente nuestro entendimiento del marxismo.

“consumido” para la adquisición de mercancías (no se “gasta” en valores de uso), sino que se “invierte” en la acumulación de capital. Tal es el principio del capitalismo.

Esto debido a que el acto instaurador de una ciencia queda estructuralmente integrado en las transformaciones ulteriores operadas por esa ciencia. Así, la validez de las proposiciones “fundacionales” de Galileo y Newton es evaluada desde la estructura general de la física en tanto que *ciencia*. De hecho, no hay ninguna posibilidad de que el descubrimiento actual de un manuscrito inédito de Newton o Galileo modifique la estructura misma de la física. En cambio, la instauración discursiva sí es heterogénea con respecto a sus transformaciones ulteriores (Foucault 1999a, 348). Lo cual significa que cuando Marx “fundó” el marxismo, desencadenó también un juego incesante de interpretaciones *remitidas siempre al acto fundacional*, por lo que cada reinterpretación es potencialmente capaz de modificar la estructura misma del marxismo. La prueba de ello es que el descubrimiento de los *Manuscritos* a comienzos del siglo XX generó una polémica que modificó no solo nuestro conocimiento histórico del marxismo, sino también, y principalmente, su campo teórico.

Marx, junto con Nietzsche y Freud, habrían sido los pioneros de una tendencia que, en opinión de Foucault, ha terminado por imponerse en las ciencias humanas de su tiempo: la desantropologización de la teoría social.

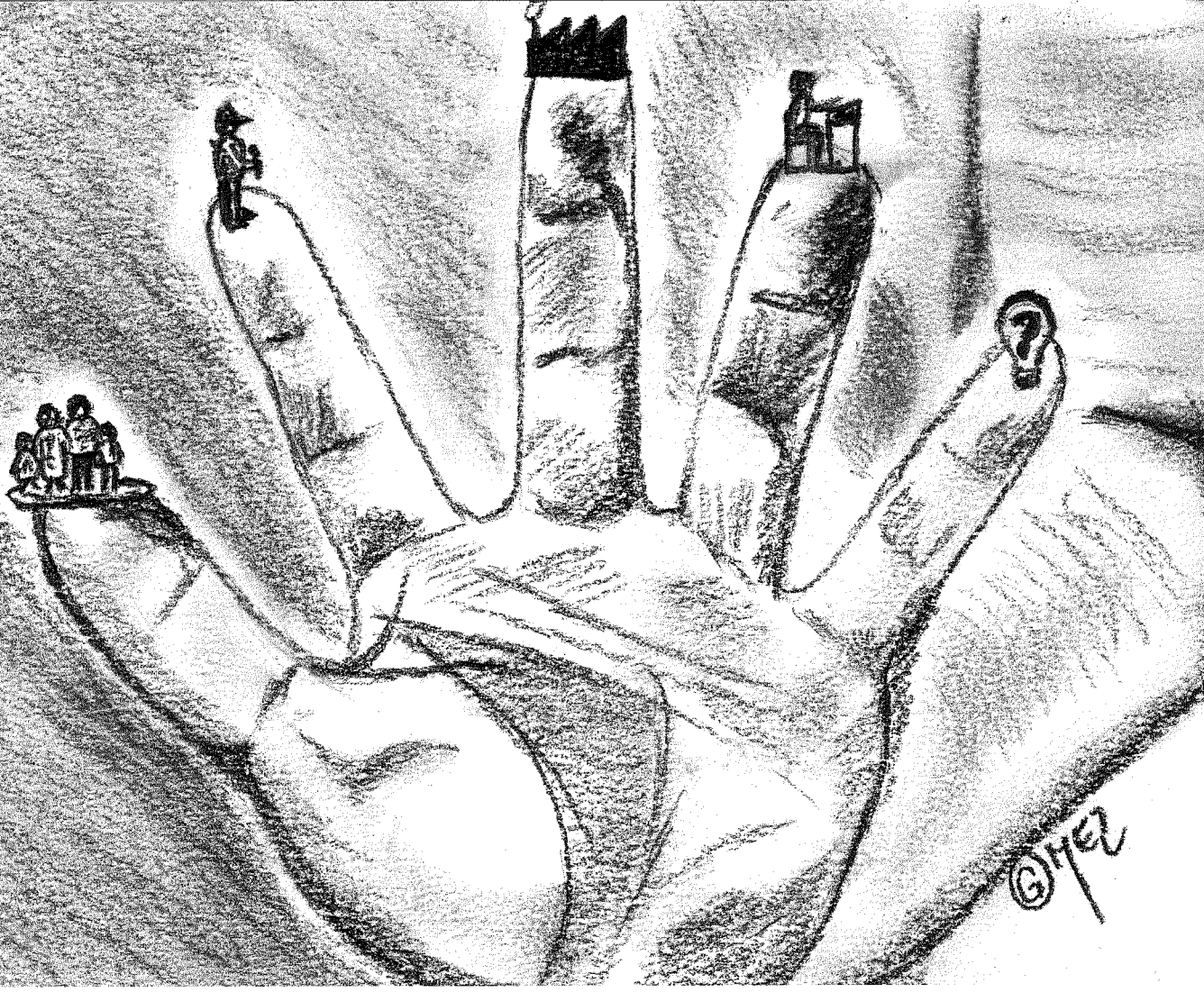
Para Foucault parece claro que la “ruptura epistemológica” de Marx no consistió en haber fundado una nueva ciencia, sino en haber mostrado — en contra de la metafísica occidental — que los signos forman parte de una red infinita de interpretaciones. La genialidad de Marx radica en haber inaugurado una técnica de

interpretación a través de la cual nosotros, sus intérpretes, podemos interpretarnos como parte fundamental del ejercicio interpretativo (Foucault 1998a, 272). Con otras palabras: al dotarnos de una técnica que nos permite mirar el presente como producto de nuestras propias interpretaciones históricas, Marx, Nietzsche y Freud se convierten en los padres fundadores de la genealogía.

Es evidente que esta tesis diverge radicalmente de la lectura de Althusser sobre la “revolución teórica de Marx”, aunque, paradójicamente, es justo esta divergencia la que genera un punto de contacto entre los intereses políticos de los dos pensadores. Pues tanto para Foucault como para el último Althusser la cuestión política no consiste en erradicar el error en nombre de la verdad — a través de la desideologización de la conciencia —, sino en luchar por constituir una nueva *política de la verdad*. La lucha ideológica no pretende liberar a la verdad de todo sistema de poder — pues la verdad es, en sí misma, poder — sino separar el poder de aquellas formas hegemónicas de verdad al interior de las cuales funciona (Foucault 1999a, 55).

Este tema del poder nos lleva a considerar el tercer ámbito en el cual se hace evidente que la crítica de Foucault al marxismo conlleva una alianza estratégica con el Marx escenificado por Althusser. Como es bien sabido, Foucault busca distanciarse del postulado marxista-leninista y marxista-maoista según el cual, el poder se concentra en los aparatos del Estado y que, por tanto, la única forma válida de hacer la revolución es “tomando” o “conquistando” el poder estatal.⁵

⁵ Gilles Deleuze ha hablado, en este sentido, del “postulado de la localización”: el Estado es el lugar privilegiado del poder (Deleuze 1987, 51)



Foucault piensa que semejante estrategia política es totalmente equivocada porque se funda en una concepción *juridicista* y, por ello mismo, sesgada del poder. Se trata de un imaginario construido por los juristas clásicos que supone, de un lado, un soberano cuyo papel es prohibir, y del otro, un sujeto que se limita a aceptar o negar esa prohibición (Foucault 1988, 80). Estamos, pues, frente a una concepción puramente negativa del poder, en donde este es mirado bajo la figura de la *represión vertical*. Tal ha sido la figura dominante en el discurso marxista del siglo XX, desde la teoría del Estado de Lenin hasta el freudomarxismo de la nueva izquierda.

Foucault afirma, en cambio, que el poder del Estado se sostiene en una gran variedad de micropoderes que operan en diferentes ámbitos de la sociedad: la familia, el cuerpo, la fábrica, la escuela,

el conocimiento. De tal manera que los aparatos del Estado y la acción hegemónica de las clases dominantes no agotan ni con mucho el campo de ejercicio y funcionamiento del poder:

“Hay que admitir que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sin el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya en ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden

hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones el Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases, y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos [...] la forma general de la ley o del gobierno” (Foucault 1998b, 33-34).

Esta dura crítica afecta ciertamente la teoría althusseriana de las dos modalidades de poder ancladas en los aparatos del Estado: la represión y la ideología. Para Althusser, la dominación del Estado se manifiesta unas veces por la violencia, otras por la propaganda, pero siempre de forma vertical. Lo sorprendente es que, para sostener la tesis contraria, en el sentido de que el poder no es un atributo del Estado o de una clase dominante sino una relación heterogénea de fuerzas que se extiende por toda la sociedad, Foucault se apoya directamente en Althusser, y

específicamente en su tesis sobre la revolución epistemológica de Marx.

En efecto, Foucault considera no solo que Marx inaugura una nueva técnica interpretativa, sino que también inaugura una nueva forma de concebir el poder. En el libro II de *El Capital*, Marx estaría mostrando que no existe una forma única y jerárquica de ejercer el poder, sino que la sociedad es una malla en la que coexisten varias formas de dominación que funcionan localmente (Foucault 1999c, 239). Cada una de estas formas regionales tienen su modo particular de funcionamiento, es decir, aplican una tecnología propia del poder:

“Marx insiste mucho, por ejemplo, en el carácter a la vez específico y relativamente autónomo, de alguna manera impermeable, del poder de hecho que el patrón ejerce en un

taller, con relación al poder de tipo jurídico que existe en el resto de la sociedad. Así pues, existencia de regiones de poder. La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes. En segundo lugar, me parece que estos poderes no pueden y no deben ser comprendidos simplemente como derivación, como la consecuencia de una especie de poder central que sería primordial [...] Marx no reconoce implícitamente este esquema. Muestra, por el contrario, cómo a partir de la existencia inicial y primitiva de esas pequeñas regiones de poder – como la propiedad, la esclavitud, el taller y también el ejército – se pudieron formar poco a poco grandes aparatos del Estado. La unidad estatal es, en el fondo, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar” (Foucault 1999c, 239-240).

Tenemos entonces que ya en Marx – antes que en Nietzsche y en Freud – podemos encontrar el esbozo de lo que Foucault denomina una *historia de las tecnologías del poder*, tal como este se ejercía en las fábricas, en los talleres y en la propiedad. Pero esto es algo que el “marxismo académico” ha olvidado, en nombre de una concepción puramente juricista del poder. Foucault piensa que todo intento de analizar el poder dando prioridad al aparato de Estado, es decir a la superestructura jurídica, constituye un retorno al pensamiento clásico burgués de Hobbes, Locke y Rousseau. Lo que ha hecho el marxismo académico no es otra cosa que “rousseauizar a Marx”, inscribiéndolo en una teoría burguesa del poder, tal como lo había hecho en su momento la socialdemocracia europea a finales del siglo XIX, en su intento de hacer funcionar a Marx dentro de un sistema jurídico burgués (Foucault 1999c, 242).



Resumiendo lo dicho hasta el momento podemos decir que, para Foucault, la figura de Marx ocupa un lugar de “quiebre epistemológico” en, por lo menos, tres ámbitos discursivos: la historia, la ideología y el poder. Como hemos pretendido demostrar, tal lectura se encuentra mediada por el modo en que Althusser presenta a Marx como el generador de una “ruptura epistemológica”. Esto, por supuesto, abre la puerta para una consideración más profunda de las relaciones teóricas entre Foucault y Althusser, y en especial del modo en que ambos autores entienden la crítica al sistema capitalista. Como ya se indicó, parece claro que el concepto foucaultiano de “régimen de verdad” y el althusseriano de “ideología” cumplen funciones similares. Ambos apuntan hacia la constatación *teórica* de que el conocimiento es un producto anclado en el moderno sistema capitalista, en el sentido de que se encuentra vinculado a procedimientos (“aparatos”) reglamentados por las leyes de la producción, la circulación de bienes, la repartición y el consumo. Y ambos apuntan también hacia la necesidad *política* de subvertir este “régimen de verdad” mediante una crítica de la relación entre humanismo, racionalidad científica y capitalismo. Al respecto Foucault afirma:

“En sociedades como las nuestras la “economía política” de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la “verdad” se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en

el cuerpo social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero sí dominante, de algunos grandes *aparatos* políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas ideológicas)” (Foucault 1999b, 54).⁶

Este texto nos coloca en una mejor posición para explicar la tesis arribada esbozada según la cual, la lucha de Foucault contra el marxismo es, al mismo tiempo, una alianza estratégica con la lectura que hace Althusser de Marx. Pues más allá de sus divergencias, ambos pensadores apuntan hacia un mismo propósito: articular una *crítica de la economía política del conocimiento* que pueda suplementar y/o corregir la crítica de la economía política realizada por Marx en el siglo XIX. En ambos filósofos, esta crítica asume la forma de una *epistemología política de las ciencias humanas*.

La caracterización del proyecto de Foucault y Althusser como una *epistemología política* busca poner de relieve el hecho de que su interés por la producción y reproducción del conocimiento tiene una clara motivación práctica: ambos buscan cuestionar un tipo de práctica política que se halla ligada intrínsecamente a los temas del sujeto, la soberanía de la conciencia y la teleología del conocimiento. Una política “humanista” que obtiene su legitimidad de las metáforas construidas por la economía, la biología, el derecho, la psicología, la medicina y la sociología. Una política, en suma, que se piensa a sí misma como “progresista” porque convierte al hombre, a la conciencia o al sujeto en el operador universal de todas

las transformaciones sociales. Foucault sospecha que las ciencias humanas han construido una representación del “Hombre” que atraviesa todas las prácticas económicas, pedagógicas, jurídicas, políticas y sociales de la modernidad, sirviendo, en últimas, como fuente de legitimación del sistema capitalista. La deconstrucción de esa figura – a través de la Genealogía – se presenta, entonces, como una intervención política de la mayor importancia. De lo que se trata es de mostrar que la racionalidad de las ciencias humanas no ha jugado un papel cognitivo sino ideológico; es decir que no ha servido para elevar a este tipo de saberes al rango de ciencias, sino que ha servido, mas bien, para “sujetar” a los individuos a sistemas hegemónicos de poder.

Para Foucault parece claro que la “ruptura epistemológica” de Marx no consistió en haber fundado una nueva ciencia, sino en haber mostrado -en contra de la metafísica occidental- que los signos forman parte de una red infinita de interpretaciones.

La pregunta que se hace Foucault es entonces la siguiente: ¿Cómo es posible que un conjunto de disciplinas que no han alcanzado todavía el estatuto de ciencias, hayan podido, sin embargo, jugar un papel tan importante en ámbitos tales como el derecho, la psiquiatría, la medicina o la pedagogía, e incluso hayan pretendido ser competentes para la promulgación de normas de comportamiento impuestas como medida de juicio sobre todos los hombres? La respuesta a esta pregunta conllevará una crítica del modo en que las sociedades modernas se estructuran en torno al imperativo de la producción. Pero el “modo de producción” que

⁶ La cursiva es mía.

interesa a Foucault no es, como en Marx, el de la producción de capital, sino el de la producción de sujetos que son constituidos bajo el signo de la verdad. Su sospecha es que la función de las ciencias humanas ha consistido en generar unos perfiles de subjetividad ajustados al imperativo social de la eficacia y la productividad. No es, por tanto, la tecnología de poder ejercida en la fábrica lo que llama la atención a Foucault, sino la ejercida también en asilos, hospitales y escuelas, pues estas instituciones han funcionado como laboratorios de las ciencias humanas para producir cuerpos dóciles y disciplinados que son, ante todo, *cuerpos normalizados que trabajan*. Este control sobre la potencia física de producir valor es lo que Foucault llamará también la anatomo-política.

Resumiendo: la lectura que hace Foucault de Marx a través del lente de Althusser viene motivada por el interés de ver en Marx no tanto el “fundador” de una nueva ciencia, cuanto el pensador que fue capaz de mostrar, por vez primera, el modo en que las sociedades modernas empiezan a generar sus propias condiciones de existencia a partir de imperativos de productividad y control. El camino inaugurado por Marx, antes que con la formación de una ciencia social marxista, tiene que ver, más bien, con una cierta comprensión de lo que significa la *investigación social*. Para Foucault, el gran logro de Marx consistió en haber creado un *estilo* de investigación social en donde el presente ya no es visto bajo el aspecto de su validez universal y su racionalidad, sino, más bien, considerando su particularidad radical y su dependencia de factores históricos. En este sentido, Marx habría inaugurado una forma de narrar el presente que no parte ya de un modelo normativo de “Humanidad”, es decir, de una idea universal de lo que significa ser “Hombre”, abstraída de las contingencias históricas que le dieron

origen. Marx sería entonces el primer pensador moderno que, al examinar el estatuto ontológico del presente, destacó precisamente las contingencias históricas y las estrategias de poder que configuraron sus pretensiones humanistas de validez.

Los “marxistas blandos” podrían disputar eternamente sobre la *legitimidad* de esta lectura realizada por Foucault. Con todo, algo pareciera quedar en claro de todo esto: el fantasma de Althusser continúa vivo en su obra.

Bibliografía

- BALIBAR, Étienne. 1991. “Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus”. En: F. Ewald (ed.). *Spiele der Wahrheit. Michels Foucault's Denken*. Frankfurt: Suhrkamp
- DELEUZE, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI
- _____. 1988. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial
- _____. 1998a. “Nietzsche, Freud, Marx”. En: *Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. 2. Aesthetics, Method, and Epistemology. New York: The New York Press
- _____. 1998a. “On the Ways of Writing History”. En: *Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. 2. Aesthetics, Method, and Epistemology. New York: The New York Press
- _____. 1998b. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI
- _____. 1999a. “¿Qué es un autor?”. En: *Obras Esenciales*. Vol. I. Entre filosofía y literatura. Barcelona: Paidós
- _____. 1999b. “De la arqueología a la dinástica”. En: *Obras Esenciales*. Vol. II. Estrategias de poder. Barcelona: Paidós
- _____. 1999b. “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras Esenciales*. Vol. II. Estrategias de poder. Barcelona: Paidós

_____. 1999b. “Verdad y poder”. En: *Obras Esenciales*. Vol. II. Estrategias de poder. Barcelona: Paidós

_____. 1999c. “Las mallas del poder”. En: *Obras Esenciales*. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós

Fecha de Recepción: octubre 30, 2004

Fecha de Aceptación: noviembre 16, 2004

