

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*

Número 3, diciembre 2017, 91-118

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.1109011

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

# Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser

*For a materialism of conjunction: Foucault and Althusser*

**Julia Monge**

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina  
[julia\\_monge@hotmail.com](mailto:julia_monge@hotmail.com)

**Resumen:** El presente trabajo propone un enfoque de la problematización de Michel Foucault como un materialismo, que puede ser iluminado desde la lectura de su trabajo que realiza Paul Veyne y estudios exegéticos que plantean relaciones con el pensamiento de Karl Marx. Entendiéndolo como un «materialismo polémico» se establece una aproximación con el materialismo aleatorio de Louis Althusser, desde la comprensión de la perspectiva histórica, el carácter de lo real y la práctica filosófica. Aunándolos como «materialismos de la coyuntura», se repiense los motivos que se confrontaron entre Foucault y Althusser por su desacuerdo en torno a la ideología.

**Palabras clave:** Foucault, Althusser, materialismo, coyuntura, nominalismo

**Abstract:** This paper proposes an approach to Michel Foucault's problematization as a sort of materialism, which is able to be clarified by Paul Veyne's reading of Foucault's work and exegetical studies that consider connections between the later and Karl Marx. Labeling it as a «polemical materialism», we consider its approximation with Louis Althusser's aleatory materialism, taking into account the comprehension of the historical perspective, the status of reality and the philosophical practice. Understanding both materialisms as «materialism of conjunction», we advance a reconsideration of matters that confronted the philosophers between each other on the problem of ideology.

**Key words:** Foucault, Althusser, materialism, conjunction, nominalism

---

Fecha de recepción: 30/09/2017. Fecha de aceptación: 6/12/2017.

Julia Monge es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Se encuentra finalizando el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, con una tesis que plantea una lectura materialista del último Foucault. Para el Doctorado contó con una Beca Doctoral del CONICET. Además es docente de Filosofía en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Córdoba y miembro de Equipo de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad.

El presente trabajo constituye una síntesis de una parte de una investigación doctoral, para la cual se contó con una beca doctoral del CONICET

## 1. Un itinerario

La misma vibración risueña del pensamiento imposible que provoca «una enciclopedia china» de Jorge Luis Borges en el comienzo de *Las palabras y las cosas*, podría experimentarse al buscar la voz «Michel Foucault» en un diccionario marxista:

1. Última muralla de la burguesía. 2. Agente de la patronal. 3. Ideólogo de los tecnócratas. 4. Irracionalista nietzscheano. 5. Racionalista mecanicista. 6. Positivista negador de la historia. 7. Filósofo relativista e historizante (*historicisant*). 8. Historiador idealista indiferente al materialismo dialéctico. 9. Historiador materialista al que le falta la dialéctica. 10. Historiador cuyos análisis pueden, bajo ciertas condiciones, ser integrados al materialismo dialéctico<sup>1</sup>.

Quizás son también, como allí pero en otro sentido, entradas de *un espacio común de encuentro en ruinas*: una precedera afiliación al Partido Comunista; un ensayo, nunca satisfecho, de investigación psicológica desde la hipótesis de la alienación<sup>2</sup>; y en adelante, una historia del presente extraña a la dialéctica, la ideología y el humanismo, tanto en su versión «academizada» como en una estructura de partido político percibida refleja a las estructuras sociales que pretendía abolir. Pero es preciso ser nominalista: *Marx no existe*<sup>3</sup>, Marx es una materia objetivada en mil rostros, que lo hecho, dicho y escrito en, por y contra el marxismo retrata de otras tantas maneras. Y sin duda, la relación de Foucault con todo ello, no escapa —ni desde sí ni desde las exégesis— a ese juego de máscaras; juego que ha comprendido la relación del pensador con uno de sus maestros: Louis Althusser. Nos proponemos en el presente trabajo desarrollar un ensayo exegético que sugiere entender la operación filosófica de Foucault como un materialismo. A tal fin, partimos de la interpretación de Paul Veyne y consideramos luego aproximaciones exegéticas con Marx en algunos aspectos; composición que estimamos que contribuye a clarificarlo. Desde aquí, avanzamos hacia su relación con el materialismo de Althusser, en la cual puede entreverse una afinidad en cuanto a la tarea filosófica en su comprensión de la historia y el carácter de lo real. El enlace que fundamenta este itinerario es fundamentalmente la relación entre nominalismo y materialismo, desde una composición en tres puntos. En primer lugar, la adscripción por parte de Foucault a un cierto método nominalista para

1 Texto inédito de Foucault de 1979, citado en la Introducción preparada por los directores del volumen: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 12 en nota al pie n° 6. La última entrada está tachada en el manuscrito.

2 Foucault señala que ese trabajo está aislado de lo que escribió a continuación, ya que fue un intento de participar en la discusión en torno a los distintos sentidos (sociológicos, históricos, psiquiátricos) de la alienación que no pudo resolver, y ante el cual se decidió por el estudio histórico del «tratamiento real de los locos». FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». En *Dits et écrits IV 1980-1988*. (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 665.

3 FOUCAULT, Michel. «Questions à Michel Foucault sur la géographie». En *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 38.

la historia, a partir del cual remite a Veyne como antecedente y éste, a su vez, lo aplica como clave de análisis para el tema de las prácticas y las relaciones en el trabajo de Foucault. Segundo, el nominalismo ha sido propuesto como punto en común entre Foucault y Marx por Étienne Balibar, y asimismo lecturas como la de Pierre Macherey y otras más recientes indican que se puede ampliar la vinculación a los motivos de las prácticas y las relaciones. Tercero, el antiguo maestro de Foucault sosteniendo en sus últimos trabajos que «el nominalismo es el único materialismo que es posible concebir»<sup>4</sup>, propone pensar en un nuevo materialismo del encuentro o materialismo aleatorio, cuya matriz de inteligibilidad puede aproximarse a las problematizaciones foucaultianas y entenderse ambos desde la idea de un *materialismo de la coyuntura*.

## 2. Historia, nominalismo y polémica

Foucault ha reconocido la importancia del trabajo de Veyne en lo respectivo a ensayar un nuevo método en historia: «Veyne lo ha visto bien: se trata de los efectos, sobre el saber histórico, de una crítica nominalista que se formula ella misma a través de un análisis histórico»<sup>5</sup>. En *Cómo se escribe la historia* (1971), el historiador puntualiza tres ideas como operadores para el análisis que se implican mutuamente: *acontecimiento*, *trama* y *explicación*. Esta tríada configura un modo de entender y leer la historia que no sólo declina el recurso a los universales, sino que también se distingue de un conjunto de falsas asociaciones: cierta afirmación de la singularidad anecdótica, la indeterminación absoluta y el relativismo. El acontecimiento entendido no como hecho elemental, sino como individualidad específica que representa una intersección, un «nudo de relaciones» entre distintos factores que no están dados de una vez y para siempre, se torna inteligible a partir de una trama que enlaza tres causas: el azar, considerado también como «causa superficial, incidente, genio u ocasión»; las causas materiales que son las condiciones o datos objetivos; y la libertad, la reflexión, que puede denominarse causa final<sup>6</sup>. La explicación histórica, relato que reconstruye de manera comprensible una trama, debe considerar las tres en conjunto y aun así asumirse privada de exhaustividad: es imposible narrar la totalidad del devenir, tanto como establecer una categoría especial de acontecimiento (sea política, económica, intelectual) o causalidad que se imponga siempre y en cada caso sobre otras. Se describe cómo han sucedido las cosas como itinerarios posibles, ya que la aproximación a los acontecimientos es lateral y sólo se encuentra lo que se interroga: «la historia ocupa, pues, una posición gnoseológica intermedia entre la universalidad científica y la singularidad inefable»<sup>7</sup>. Tal es el punto decisivo del nominalismo histórico: se trata del

4 ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista». En *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. N° 4, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2007, 139.

5 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978». En *Dis et écrits IV*, 34.

6 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza, Madrid, 1984, 33-39 y 72.

7 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 49. En nota al pie.

conocimiento de lo específico, esto es, de lo individual en calidad de inteligible —razón por la que «específico», puntualiza Veyne, «quiere decir a la vez “general” y “particular”»<sup>8</sup>.

Desde este enfoque Veyne ha sabido reconocer tempranamente motivos del pensamiento de Foucault que adquirirían más tarde un tratamiento profuso por parte de las exégesis, como el alcance de su trabajo histórico para exponer hasta qué punto los hechos humanos son *raros* porque «no están instalados en la plenitud de la razón» y, podría agregarse, en ninguna otra plenitud —«positivistas, nominalistas, pluralistas y enemigos de las palabras acabadas en “ismos”, lo somos todos: él es el primero que lo es del todo. Es el primer historiador totalmente positivista»<sup>9</sup>. La tarea de un tal «positivismo» nominalista puede encontrarse en términos del propio Foucault, de la manera más detallada y ordenada, en la conferencia sobre crítica y *Aufklärung* que presenta en 1978; *Foucault revoluciona la historia* está fechado un mes antes, aunque permaneció inédito hasta unos años después. En la idea de «eventualización» que permite pasar de la observabilidad empírica de la rejilla analítica de saber-poder a su aceptabilidad histórica en un sistema (sea el de la enfermedad mental, la penalidad, etc.), Foucault especifica: las positivities son emergencias que hay que tratar de aprehender en sus mecanismos de imposición; los sistemas no son universales a los que la variación temporal aportaría modificaciones; las explicaciones recusan la asignación de un valor causal en tres sentidos: las que dirigen a una última instancia profunda y única, las que siguen una progresión piramidal que apunta hacia un foco de origen, y las que establecen cierta inevitabilidad o necesidad anterior<sup>10</sup>. El análisis, no obstante, puede articular como señala R. Chartier «la singularidad aleatoria de las emergencias, tal como la designa la “historia efectiva” y las regularidades que gobiernan las serie temporales, que son el objeto mismo del trabajo empírico de los historiadores»<sup>11</sup> porque supone el despliegue de una red causal de otro tipo: la que pueda dar cuenta de la singularidad no como producto sino como efecto. La positividad o nivel de la arqueología, la aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes o nivel de la genealogía, la movilidad constante, fragilidad y reversibilidad o nivel estratégico<sup>12</sup>. Tal es la tríada foucaultiana en la que se traduce la propuesta por Veyne, quien también ya señalaba en su estudio de 1971 que dado que la historia comporta causas superficiales, esto es, eficaces, «tiene carácter estratégico, es una sucesión de batallas integradas por diferentes dispositivos y que constituyen otras tantas coyunturas singulares»<sup>13</sup>. Por ello

8 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 47.

9 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 200.

10 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*». En: Διάμυον, *Revista de Filosofía*, N 11, 1995, 5-16 y 25.

11 CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial, Buenos Aires, 1996, 24.

12 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*», 16.

13 VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*, 77.

la eventualización es introducida por el filósofo francés como recurso crítico para la negativa a ser gobernados de cierta forma, siendo que no hay derecho originario de las formas que haga que «no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, por lo menos señalar aquello por y a partir de lo cual, su desaparición es posible»<sup>14</sup>. Tanto Veayne como Foucault son cuidadosos en indicar que la trama, la grilla saber-poder, no son afirmaciones ontológicas sobre la realidad, sino matrices de inteligibilidad cuyo propósito es trasfigurar lo singular en específico; aquello que puede desprenderse de lo individual anecdótico sin por ello constituirse en un universal o principio. En Foucault, tal inteligibilidad puede configurarse definiendo la problematización de la siguiente manera: el objeto de estudio son prácticas y regímenes de prácticas entendidas como lo que se hace y las formas de pensamiento involucradas<sup>15</sup>; su enfoque es relacional, esto es, a partir de la manera en que articulan en su interior un juego de verdad (veridicción), relaciones de gobierno y formas de subjetivación (pragmáticas de sí)<sup>16</sup> y cómo se relacionan con otras prácticas; y su efecto, ligado a la perspectiva histórico-crítica del abordaje, mostrar que «lo real es polémico»<sup>17</sup>.

Prácticas históricas determinadas son entonces el escenario de la configuración correlativa de objetivaciones y subjetivaciones, donde puede captarse tanto que la relación es configuradora de los elementos que vincula como que la práctica es previa, condición de los objetos que en ella están en cuestión y no viceversa: «estudiar el poder, no a partir de los términos primitivos de la relación (sujeto de derecho, Estado, ley, soberano, etc.), sino *a partir de la relación misma*, puesto que es ella la que determina a los elementos a los que se refiere»<sup>18</sup>. Este desplazamiento «hacia el centro», indica para Veayne que la de Foucault «es una filosofía de la relación» gracias a la cual es posible pensar por fuera de las filosofías del sujeto y del objeto<sup>19</sup>, que apoyándose en la positividad de las prácticas y planteándolas desde el enfoque relacional, elude presentarlas como estructuras invariantes. La filosofía y la historia pueden ir entonces juntas en una crítica que se ejerce frente a necesidades ideales de cualquier tipo —sea de lo social, de la humanidad o de las verdades— procurando la restitución de aquello que cierta tradición filosófica e histórica habrían tenido como tarea precisamente confinar: la contingencia frente a las marchas predeterminadas, lo errático contra las teleologías, lo específico mal subsumido en los universales; y en todo ello, intercambiando los términos del tipo de interrogación frente a «la realidad». Denominar como efecto a lo que hay, implica que su inteligibilidad consiste en establecer permanentemente un

14 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*», 17.

15 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 22.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 19-20.

17 FOUCAULT, Michel. «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques». En *Dits et écrits III*, 633.

18 FOUCAULT, Michel. «Resumen del curso». En: *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, 239.

19 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 232.

correlato entre lo dado y la posibilidad de que esté dado; denegando las «cuatro ilusiones», en palabras de Veyne, de «la adecuación, el universal, lo racional y lo trascendental»<sup>20</sup> al restituir la polémica en ese par de verdad y orden que rige la evidencia (régimen de verdad). La combinación entre ficción y ontología histórica que las indagaciones de Foucault proponen no hacen a sus objetos menos reales, sino que remiten su materialidad a otros focos: la materialidad del alma es el cuerpo sometido a ella y lo que establece esa relación de sujeción, la materialidad de la moral son un conjunto de conductas regladas y aquello por lo cual pueden inscribirse actos en esas codificaciones, la materialidad de la peligrosidad es la «vida licenciosa» y los mecanismos que permiten ligarla a desenlaces que se postulan previsible. La realidad, como la verdad, también se instituye de muchas maneras, que cabe precisar a partir del análisis de los dispositivos históricos en que en cada caso se configura como referente.

Para Veyne la importancia y la complejidad de este análisis es que «no es marxismo ni freudismo»; propone una vía «enteramente positivista y materialista» que no divide la realidad en dos<sup>21</sup>. Balibar, una década después, señala que el trabajo de Foucault se dedicó específicamente a socavar el freudo-marxismo que se había convertido en un punto natural de llegada para varios discursos contestatarios<sup>22</sup>. Mientras que para el historiador la diferencia entre la concepción foucaultiana y el marxismo es, a fin de cuentas, que éste «tiene una idea ingenua de causalidad»<sup>23</sup>, para el segundo se trata de dos formas diferentes de nominalismo *como suplemento necesario del materialismo*, que proponen «dos maneras de practicar filosofía en la historia, opuestas a las filosofías de la historia»<sup>24</sup>. Para ambos entonces se trata de una diferencia sobre fondo de una consonancia de composición entre filosofía e historia, nominalismo y materialismo.

### 3. El complemento necesario del nominalismo

En el lazo que sugiere Balibar entre Foucault y Marx —proponiendo que el primero «rompe» con la teoría del segundo como un todo, pero establece «una alianza táctica» con ciertos principios o afirmaciones<sup>25</sup>— identificar relaciones y diferencias supone reconocer un suelo común en que las principales líneas de tensión puedan ser definidas: el materialismo histórico. Mientras lo que sostiene esta noción en Marx es la contradicción como estructura de las relaciones de poder, en Foucault asume un sentido completamente diferente: la materialidad no es relativa a las relaciones sociales, sino a los aparatos y prácticas de poder

20 VEYNE, Paul. «Un arqueólogo escéptico». En ERIBON, Didier (Director). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Letra Viva, Buenos Aires, 2004, 77.

21 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 236-8.

22 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism». En: ARMSTRONG, Timothy J. (Trad.) *Michel Foucault, Philosopher*. Harvester, Hemel Hempstead, 1992, 40-41.

23 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 225, En nota al pie.

24 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 56. La cursiva es del original.

25 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 53.

en tanto afectan *cuerpos*, y la historicidad no refiere a la contradicción sino al acontecimiento. El énfasis puesto en los cuerpos responde a que a pesar de que el nominalismo de Foucault «prohíbe pasar de la naturaleza material de los cuerpos a la naturaleza ideal de la vida», se trata más de una interdicción necesaria que de una solución real al riesgo de insertar los acontecimientos históricos dentro de los límites de las «metamorfosis de la vida»<sup>26</sup> —una suerte de teleología vitalista. El curso de la argumentación muestra, sin embargo, no estar principalmente dirigido a desbrozar este problema en el pensamiento del Foucault cuanto a fundamentar que es Marx quien juega con las blancas al haber resuelto por anticipado «las ambigüedades del materialismo» de aquel: no sólo ha entendido que los individuos históricos son cuerpos sujetos a las disciplinas, sino que los cuerpos mismos deben ser pensados en *términos relacionales*<sup>27</sup>.

Sin reconstruir la argumentación completa de *Historia de la sexualidad I*, texto en que se apoya la crítica, puede apreciarse que cuando el cuerpo aparece como realidad de tal modo individualizada, punto de anclaje y articulación que permite arraigar en «lo que tiene de más material y más viviente» la extracción de saber y el ejercicio del poder, es precisamente en la descripción del dispositivo histórico que tiene la red de relaciones que así lo marcan —la sexualidad. Es decir, como señala Simon Choat, que Foucault identifica esas nociones del cuerpo y la vida como parte del complejo de saber-poder que está criticando<sup>28</sup>. De allí que el pensador francés subraye por ejemplo que a «las sexualidades aberrantes», el poder no pretende suprimirlas sino «dándole una realidad analítica, visible y permanente: la *hunde* en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad» y que la medicalización pudo justificarse al encontrarlas «*internadas* en el cuerpo, convertidas en carácter profundo de los individuos»<sup>29</sup>. Más interesante aún para esta interlocución, la presentación de la operación de la burguesía con esta tecnología de poder: «*se otorgó un cuerpo* al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y de todos los contactos, y aislar de los demás», «empeñada en proveerse de una sexualidad y *constituirse a partir de ella un cuerpo específico*»<sup>30</sup>. Por otro lado, en el orden de los efectos, no se encuentra tampoco al cuerpo como sustrato único y aislable, se trata en cambio de «una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros»<sup>31</sup>.

Diogo Sardinha vuelve sobre aquella antigua exposición de Balibar para proponer,

26 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 55.

27 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism», 56.

28 CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum, London, 2010, 122.

29 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, México, 1998, 57-58. *Cursivas nuestras*.

30 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I*, 149-151. *La cursiva es nuestra*.

31 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I*, 129.

allí donde se marcaba la coherencia del nominalismo de Marx por sobre la oscilación foucaultiana, restaurar su equilibrio común en el desplazamiento que ambos efectúan respecto del problema de las esencias en la tradición filosófica: rechazan por igual las dos caras de esta «misma medalla filosófica», tanto realismo como nominalismo; pero éste último entendido en sentido clásico<sup>32</sup>. Apoyándose sobre pasajes similares a los ya referidos, muestra que el nominalismo de Foucault no procede indicando detrás de los universales entidades singulares, sino señalando como referente de esos nombres un haz de relaciones, y avanzando a desarrollos de *Nacimiento de la biopolítica*, suma el otro elemento que se ha elucidado a partir de Veyne: que las relaciones son planteadas a partir de prácticas históricas<sup>33</sup>. Sardinha indica que se trata de un nominalismo que desencializa, que se combina en cada caso con investigaciones históricas, que toma la vía descendente conduciendo el análisis de prácticas concretas en un plano de inmanencia, y que tal plano debe ser entendido en una mutabilidad permanente que condiciona los modos de ser de aquello que vinculan las relaciones. De esta manera, se presenta a Foucault tan nominalista como Marx —llegando incluso a alternar la preeminencia al sugerir que Balibar proyectó la resignificación foucaultiana sobre el último— a condición de reconocer en ambos un «nuevo nominalismo, un *nominalismo de la relación*», que funciona en los dos casos como complemento del materialismo y aplicándose como «objeto supremo al «Hombre»»— sea la esencia humana para Marx, sean los universales antropológicos para Foucault<sup>34</sup>. En este punto podría decirse que Sardinha replantea el materialismo como campo de tensiones precisado por Balibar, iluminándolo ahora desde una confluencia que es nada menos que ese plano de inmanencia al que conduce el nuevo nominalismo como «terrenalidad» (*Diesseitigkeit*) del pensamiento<sup>35</sup>. De acuerdo a la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.<sup>36</sup>

Esto apunta que, en todo caso, Marx también realizó la primera jugada en términos

32 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, 245.

33 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 249-50.

34 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 251-253.

35 Sardinha señala la complejidad en la traducción del término, haciendo un recuento por distintos autores que han ensayado realizarla. Sin introducimos en tal discusión que excede nuestros propósitos exegéticos, el sentido que se acuerda para el vocablo es el de «carácter terreno», en contraposición al pensamiento orientado al «más allá» trascendente. Cfr. 254-6.

36 MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach». En: *La cuestión judía y otros escritos*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, 229. Cursivas del original.



de la interdicción; es decir, interponiendo la atención a la práctica «como el suplemento de materialismo necesario para impedir al pensamiento todo retorno hacia la escolástica»<sup>37</sup>. Esa vía descendente es la que recorre la dirección opuesta a la recaída ascendente —valga el oxímoron— en la metafísica, que el nominalismo de la relación exime de concebir como una mera inversión del idealismo. En efecto, la Tesis citada constituye una prolongación de la primera en que Marx pone el materialismo sobre sus pies indicando que «la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach)» reside en que no captó la realidad como «actividad humana sensible, como práctica», y por tanto no comprendió la importancia «de la actividad “crítico-práctica”»<sup>38</sup>. A primera vista, este paso permitiría a su vez enfocar y establecer el vínculo con ese otro elemento que, junto a las relaciones, sustituye en el referente de los nombres a las esencias: las prácticas. Sin embargo, volviendo un momento atrás, la inteligibilidad del plano de inmanencia que permite explicar ambos, ha sido un desacuerdo explícito de Foucault con el marxismo, ya que el primero no acepta la ordenación entre base y superestructura ni la dialéctica que, a su entender, reintroduce el esquema hegeliano: «una relación recíproca no es una relación dialéctica»<sup>39</sup>.

Para Judith Revel, Foucault opera una apertura del materialismo histórico a partir del carácter inacabado del presente, que permite dar lugar a la alteridad sin subsumirla. A «la historia en su materialidad: la «masa» que es cuestión de trabajar» añade «una experimentación que no se da solamente como *transformación de lo que es*, sino que incluye igualmente la producción de una novedad, la irrupción de una invención»<sup>40</sup>. El distanciamiento recae entonces precisamente sobre el esquema general desde el cual se atraviesan los puntos en común, y hace que el paralelo no pueda plantearse más allá de un reconocimiento semejante sobre lo que hay que pensar, sin homologarse el cómo. Y sin duda, insertados en esquemas diferentes, los elementos (las relaciones, las prácticas) no reciben la misma caracterización. En lo que respecta a las prácticas, Macherey precisa que en la segunda Tesis se trata de «la práctica en el sentido fuerte y auténtico de la *praxis*, la actividad práctica-crítica *revolucionaria* que, al mismo tiempo que supera la oposición del sujeto y del objeto, supera también aquella del pensamiento y del ser»<sup>41</sup>.

Las prácticas son también para Foucault donde se disuelve la polaridad de sujeto y objeto mostrando la constitución correlativa de ambos, donde el problema de la verdad se plantea como régimen histórico y no adecuación. No obstante, no aparecen como una instancia unitaria ni explicitándose *en sentido fuerte y auténtico* en un tipo de actividad —sea revolucionaria u otra—; siempre se trata de

37 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 254.

38 MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach», 229.

39 FOUCAULT, Michel. «Dialogue sur le pouvoir». En *Dits et écrits III*, 470-471.

40 REVEL, Judith. «Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation et liberté». En: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault*, 162. Cursivas del original.

41 MACHEREY, Pierre. «Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3». Disponible en: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>>

formas de hacer y pensar donde caben distintas operaciones especificadas según el dispositivo, que se analizan en focos de experiencias definidos. La dificultad y complejidad de pensar prácticas desde una práctica singular, que está asimismo situada y no se alza como pura especulación, es bien apuntada por el mismo Macherey en un texto de 1987 titulado *La filosofía como operación*, donde si bien en muchos aspectos puede aproximarse a la óptica de Foucault —no una Práctica, sino prácticas plurales y determinadas, imbricadas con formas de reflexión, sin remisión a una libertad incondicionada ni constatación de una coerción completa— indica la contradicción como inteligibilidad de todas las prácticas en su immanencia, cuestión que recuerda la cuarta de las *Tesis sobre Feuerbach*<sup>42</sup>. Si bien Marx en este texto efectúa una torsión sobre varios conceptos de la tradición filosófica a través de la cual elabora su concepción materialista —al igual que Macherey, cuya exposición podría entenderse como una operación sobre algunas líneas del primero— y ha suscitado diferentes lecturas, Foucault manifiesta un *desacuerdo materialista* con dicha inteligibilidad. Es decir, recusa la contradicción como determinación material y en la medida en que ésta la comporta en cuanto inteligibilidad: «cuando buscamos describir y analizar una cantidad importante de procesos, descubrimos que esas zonas de realidad están exentas de contradicción», puede encontrarse una pléthora de «procesos recíprocos antagonistas, pero eso no quiere decir que se trate de contradicciones»<sup>43</sup>.

En función de ceñir aquello que sí puede caracterizar para Foucault las prácticas y su comprensión, seguimos otra entrada con Pierre Dardot que vuelve a plantear la reconversión práctica de la teoría en un trabajo titulado justamente «De la *Praxis* a las prácticas». Remitiendo al mismo texto de Marx de 1845, pero haciendo hincapié en la *praxis* en tanto «actividad objetiva» que liga el «comportamiento teórico» inescindiblemente con la práctica, propone un acercamiento con Foucault en tanto trata de prácticas en plural porque ningún sujeto o actividad trascendental puede refrendar su unidad: «partir de las prácticas para describirlas, es impedirse partir de la conciencia», desplazamiento análogo al efectuado por Marx al partir de la *praxis*<sup>44</sup>. Este punto que se puede emparejar con la superación de la oposición sujeto-objeto subrayada antes por Macherey, se vincula sin embargo a la inflexión decisiva de la pluralización, que no es mera multiplicación, sino afirmación de la *heterogeneidad* de las prácticas. El análisis llama la atención aquí sobre una elucidación crucial: no basta alegar que hay distintas prácticas para recusar *la* práctica como instancia única, ya que luego puede predicarse entre aquellas una «homología de estructura» que las vuelve a unificar en su dispersión (lo que se señalaba antes en torno a la contradicción); hace falta especificar que en

42 MACHEREY, Pierre. «Philosophy as Operation». En MONTAG, Warren (Editor). *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*. Trad. Ted Stolze. Verso, London, 1998, 37-41.

43 FOUCAULT, Michel. «Dialogue sur le pouvoir», 471.

44 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques». En: LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault*, 191.

su variedad *no son formas de un proceso en general*. En esto residiría principalmente la diferencia que introducen los análisis de Foucault al descartar, por ende, la formulación de «una teoría de la práctica en general»<sup>45</sup>. La importancia de este quiebre con una posible síntesis de las prácticas en el interior de un proceso unitario, es indicada fundamentalmente a partir de las prácticas de subjetivación: «apuesta directamente política y no solamente intelectual» ya que «se trata menos de acreditar una «diferencia ontológica» que de invalidar, a través de prácticas alternativas de subjetivación, la homogeneización inducida tendencialmente por las prácticas de poder»<sup>46</sup>. A partir de aquellas —identificadas por Dardot como una de las elucidaciones foucaultianas que más ha aportado para la relecturas de Marx— otras dos similitudes podrían admitirse. Por un lado, en ninguno de los dos trabajos la subjetivación es supuesta siempre y como si fuera *a priori* una práctica de libertad o emancipatoria: el ejemplo saliente es el del gobierno neoliberal que ha hecho de la «invención de sí» un poderoso resorte de homogeneización<sup>47</sup>. Por otro, y conectado con el anterior, dichas prácticas nunca se plantean *ex-nihilo*, sino que constituyen un trabajo sobre condiciones determinadas. Allí donde para Marx podía reconocerse en esto último uno de los lances de la contradicción, en Foucault se descubre como otra característica diferencial: «la *conflictividad* de las prácticas de producción de sí. Para decirlo en palabras de Marx, hace falta *llevar la lucha de clases al terreno de las subjetividades*»<sup>48</sup>.

Las prácticas de subjetivación (en la doble acepción de sujeción y auto-subjetivación) como lugar de desenlace y espacio privilegiado para los movimientos de composición y separación entre Foucault y Marx, ha sido en efecto un motivo frecuentado por los análisis. Por mencionar dos puntos salientes, se ha entendido que el primero complementa el análisis de los procesos de acumulación del capital del segundo con el «de la gestión y acumulación de los hombres», los cuales no pueden considerarse escindidos<sup>49</sup>, y asimismo que habilita una lectura «des-ontologizada» de la producción de los sujetos en Marx<sup>50</sup>. Para Balibar comporta, en cambio, «el punto de adversidad» mayor entre ambos: Marx y Foucault desarrollan dos *antropologías incompatibles*, dos «teorías de la *individuación*» que tienen como corolario dos éticas divergentes: una de la alienación y desalienación por la superación de la abstracción individual en una subjetividad colectiva, y otra del rebasamiento de la individualidad normalizada en una sobre-individualidad que la supera, pero con contornos trágicos —los individuos no harían sino escapar de una anormalidad para recaer en otra. La salida de esta recurrencia se hallaría en

45 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 194.

46 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 197.

47 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 197.

48 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 198. Cursivas del original.

49 NIGRO, Roberto. «Foucault lecteur et critique de Marx». En BIDET, Jacques; KOUVÉLAKIS, Sthatis. (Edition). *Dictionnaire Marx contemporain*. P.U.F., Paris, 2001, 440.

50 CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism*, 119.

el reconocimiento por parte de Foucault de su propio *liberalismo*, que maximiza espacios de libertad abriendo virtualmente, mediante las prácticas de verdad, «la posibilidad heterotópica de una contra-conducta». Liberalismo «bien particular» diferente de «liberalismo realmente existente», pero liberalismo todavía «en las antípodas de todo socialismo y de todo comunismo»<sup>51</sup>.

Si se consideran las exposiciones en conjunto, la caracterización de las prácticas asume perfiles que trazan la figura del trabajo foucaultiano en relación con los planteos de Marx de distinta manera, pero como trasfondo mayor de esta puesta en relación nos interesa marcar otro punto. No es casual que todos los estudios trabajados comiencen precisamente con una valoración de la forma de proceder de Marx y Foucault, con una interrogación acerca de su relación con la filosofía. Para Balibar se trata de una admisión, por parte de ambos, de aquella percepción kantiana de la filosofía como «campo de batalla» donde no hay establecimiento definitivo de los conflictos; lo cual se traduce en una «proximidad teórica, conceptual, temática, doblada por una afinidad de estilo intelectual», cuya formulación la encuentra en palabras de Foucault: «desarrollar fragmentos filosóficos en campos históricos»<sup>52</sup>. Sardinha propone considerar un deseo en común de «abandonar el terreno de la filosofía», en sus objetos y sus métodos<sup>53</sup>; mientras que Dardot asume la cuestión reconvertida en un paso adelante respecto al viejo problema de la relación entre la teoría en general y la práctica, planteándose para y en Marx y Foucault como la inquietud por «la prueba de la propia realidad del pensamiento»<sup>54</sup>. No es fortuito, tampoco, que reenvíen a las *Tesis sobre Feuerbach*, cuya undécima no ha dejado de golpear por debajo la vida de la filosofía, *esa práctica, la más difícil para el materialismo*.

Son conocidas las oscilaciones de Foucault en la definición de su trabajo, tensiones que se sosiegan cuando presenta sus indagaciones como una *práctica histórico-filosófica* o *práctica histórico-crítica*, incluso como *actividad histórico-política*. Esta constante de la historia refrendada una y otra vez desde sus primeras investigaciones, aunque no sin ajustes metodológicos, modula en un escrito de 1982 la noción misma de teoría: si ésta presupone partir de una objetivación dada, no es lo que busca una analítica que pretende reparar en las condiciones históricas de las conceptualizaciones que formula, intentando ser «una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales» y revisar el tipo de realidades con las que trata desde «una mayor relación entre la teoría y la práctica»<sup>55</sup>. Podría pensarse que la pluralidad, heterogeneidad y conflictividad atraviesan también *esta* práctica; que

51 BALIBAR, Étienne. «L'Anti-Marx de Michel Foucault», 101-102.

52 BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism », 39 y 53; «L'Anti-Marx de Michel Foucault», 85. La expresión de Foucault proviene precisamente de su discusión con los historiadores. «Table ronde du 20 mai 1978», 21.

53 SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», 244.

54 DARDOT, Pierre. «De la *praxis* aux pratiques», 184-185.

55 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, 1988, 228-229.

dichas características de las prácticas tomadas como objeto, *traspuestas al plano de la inteligibilidad*, o mejor, a la práctica de inteligibilización, conllevan hacer valer la primacía de la práctica histórico-filosófica frente al discurso unitario de la teoría. «La teoría es una práctica»<sup>56</sup>: no se trata de la inversión de la preeminencia entre una y otra, tampoco de neutralizar la singularidad, requerimientos particulares e intervención diferencial de esta práctica entre otras. Se trata del problema de la práctica teórica y del plano de inmanencia en el que se ejerce, donde efectúa su toma de distancia sin poder nunca desprenderse, sin abandonar la trama con y acerca de la cual opera. Podría pensarse que lo que tienen de *filosóficos* los fragmentos en campos históricos, es ese entendimiento forjado junto a Nietzsche: que la «totalidad» que refieren, no es sino la trama de creencias fundamentales y prácticas por la que el mundo nos es dado y en la que la necesidad de establecer la verdad emergió muy pronto como un pacto de orden. Quizás pocas cosas como lo que hace respecto de esa verdad y ese orden, definan el carácter de la operación filosófica. Volviendo sobre el punto subrayado por Dardot, podría decirse que la definición de la operación filosófica *es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad*. Sin embargo, el valor y alcance de esa prueba no constituyen un motivo de diferenciación menor.

Mientras que una de las disputas centrales del marxismo se ha dado en torno a la fundación propiamente *de una ciencia* de la historia, recordemos que las genealogías para Foucault «son precisamente anti-ciencias» en la medida en que desarrollan un «saber histórico de la lucha» que va «contra los efectos de poder de un discurso considerado científico»: sea que provenga de las Universidades, un aparato pedagógico, o «un aparato político con todas sus referencias como en el caso del marxismo»<sup>57</sup>. El roce de Foucault con Marx, de una complejidad que no se ha querido agotar, parece describir una figura que en el punto de máxima aproximación produce una distorsión irreconciliable: un camino con hitos en común que se bifurca cuando se trata de lo que puede la práctica teórica; más que en sus condiciones, en su alcance, en lo que se produce en su encuentro con lo real. Pero también puede entreverse una distorsión de segundo orden que envuelve la primera: el marxismo que Foucault discute no parece ser desde el cual se proponen las composiciones recorridas, éstas no representan el requerimiento del discurso unitario que recusan los fragmentos foucaultianos. Existe en el intercambio una suerte de fractura en el referente y no se trata, esta vez, del contrasentido que resultaría de compendiar todas las apreciaciones dispares de Foucault acerca del marxismo; se trata del desnivel entre la ortodoxia anquilosada a la que dirige sus invectivas, y el pensamiento en actividad desde el cual —aunque diferidamente—

56 FOUCAULT, Michel. «Les intellectuels et le pouvoir». En: *Dits et écrits II 1970-1975* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 308.

57 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 22-23.

se responde, debatiéndose en su propia actualidad como el suyo y que no tiene dificultades en empardar sus términos. Más allá de las discrepancias en el propio interior del marxismo, adquiere especial claridad que Foucault ha escogido tempranamente su adversario en este campo abierto de diferencias —«ciertos espíritus petrificados como límites» que creen «que el descubrimiento de la causalidad es el *nec plus ultra* del análisis histórico; que existe una jerarquía de determinaciones yendo de la causalidad material más estricta hacia la luz más o menos vacilante de la libertad humana»—, dejando indefinidas, en cambio, las alianzas posibles: «*pero el marxismo, afortunadamente, es otra cosa*», es un intento de «analizar todas las condiciones de la existencia humana; de comprender, en su complejidad, el conjunto de relaciones que han constituido nuestra historia; de determinar en qué coyuntura nuestra acción es posible hoy»<sup>58</sup>.

Lo que se intenta apuntar es si acaso el esclarecimiento mayor que puede obtenerse del roce de Foucault con Marx es que son dos modos diferentes de materialismo; y que quizás sería viable trasladar el punto de inflexión entre ambos a otra dimensión igualmente decisiva: la concepción de la práctica teórica. Esto es, entender la relación de cercanía y distanciamiento entre Marx y Foucault, y desde ella, la clarificación que aporta para pensar el trabajo del segundo, como dos formulaciones posibles de una *práctica filosófica materialista*. Podría pensarse el trabajo de Foucault como un nuevo giro del materialismo que, sin permanecer en el interior del marxismo, se empareja con aquel en la tarea de una *reformulación materialista de la filosofía*. En otras palabras, y recuperando la definición más arriba construida, que ambos decursos expresan que la identidad de la operación filosófica *materialista* es que es aquella práctica en que la prueba de la realidad del pensamiento es al mismo tiempo prueba de la terrenalidad de la realidad. Por otra parte, en todo aquello que los sigue diferenciando, se abre precisamente la singularidad de la práctica foucaultiana; no ya un liberalismo sino un *materialismo «bien particular»* que le habilita, sin aporía, para declarar: «soy materialista, puesto que niego la realidad»<sup>59</sup>.

Forjando un concepto para entender esta tarea que exponen los análisis de Foucault, e intentando dar cuenta a la vez de la matriz dilucidada en la problematización, proponemos el de *materialismo polémico*. Tal elaboración aspira a reunir, en la consideración de la operación filosófica del pensador francés, su objeto, enfoque y efecto, esto es: las prácticas, su inteligibilidad relacional y el carácter que asume lo real en las problematizaciones en y de las prácticas de acuerdo a la perspectiva genealógica y estratégica. En ella se compone una impugnación de *la* realidad con una inquietud constante por y un cuidado de lo real —el inacabamiento con

58 FOUCAULT, Michel. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"». En *Dits et écrits I 1954-1969* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994, 582-583.

59 FOUCAULT, Michel. «Débat sur le roman». En *Dits et écrits I*, 380.

que se presenta el análisis («saturación progresiva y forzosamente incompleta»<sup>60</sup>), no constituye la derogación sino la forma misma de esa inquietud y ese cuidado. Es por ello que la ficción se introduce como operador de la polémica de lo real: «“ficcionalizamos” historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera; “ficcionalizamos” una política que no existe aún a partir de una verdad histórica»<sup>61</sup>; es por ello que «la filosofía es la política inmanente a la historia y es la historia indispensable a la política»<sup>62</sup>. La ficción es el complemento necesario a la polémica, así como el nominalismo al materialismo, que en el acontecimiento mostrado por aquella sin «vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal», funciona en esa «pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad»<sup>63</sup> indicando el coeficiente de incertidumbre que no puede dejar de suponerse para el mundo y para lo que podemos saber, *podría no haber sido, podría ser de otra manera, podría no seguir siendo*. «Lo que permite hacer inteligible lo real es mostrar simplemente que fue posible»<sup>64</sup>: materialismo polémico, es también, materialismo *de lo posible*, donde los contornos de lo posible-real y lo posible-ficción son objeto de histórica controversia, política de la filosofía.

De aquí que Foucault haya puntualizado la crítica del concepto de Ideología como uno de los motivos centrales de esa política. Crítica reiterada y extendida sobre todos sus planos de influencia (la relación con las ciencias, la conciencia de los sujetos, la estructura social y las relaciones de poder; en suma, la interpretación de lo real) que desde el proyecto arqueológico hasta los últimos tratamientos de las pragmáticas de sí, funciona como contrapunto saliente para la caracterización del trabajo foucaultiano. Incluso la matriz de inteligibilidad del régimen de verdad, podría concebirse como la simétrica inversa de la presentada en esa formulación cardinal para el marxismo. Sin embargo, en relación con los planteos de Althusser, puede proponerse un diálogo de y sobre esa coyuntura que ambos percibieron y trabajaron como la inmanencia incontestable de lo teórico en lo histórico; no en aras de una comparación sino más bien a la par, admitiendo, como señala el último, «la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en sus diferencias»<sup>65</sup>.

#### 4. Polémica y encuentro: dos materialismos de la coyuntura

Dentro de la constelación de relecturas del trabajo de Althusser generada a raíz de la publicación de escritos inéditos a cargo de François Matheron a principios

60 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 24.

61 FOUCAULT, Michel. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps». En *Dits et écrits III*, 236.

62 FOUCAULT, Michel. «Non au sexe roi». En *Dits et écrits III*, 266.

63 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Buenos Aires, 1992, 49.

64 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 52.

65 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*. Laia, Barcelona, 1975, 46.



de los años noventa, su confrontación con Foucault tuvo la oportunidad de matizarse. En un artículo decisivo de 1995 en *Yale French Studies*, Warren Montag, quien ha recorrido notablemente esta línea, señala que la primera posibilidad del diálogo en términos de afinidad se la debemos paradójicamente a los detractores, quienes al haber asimilado a Althusser y Foucault en una suerte de «estructural-funcionalismo», reconocieron un aspecto que sus partidarios con frecuencia denegaron: que sus trabajos no se oponen, ni son excluyentes el uno del otro<sup>66</sup>. En una similar interrogación de lo evidente y su necesidad, la actividad teórica de ambos se presentó transida, al entender de Montag, por una misma inquietud que no recayó en «cómo impedir que la ideología dominante se infiltre en el santuario de nuestra interioridad, o cómo trascender lo que nos domina con el objetivo de negar por medio del pensamiento el estado de cosas actual e imaginar su contrario utópico», sino en «cómo *aumentar nuestro poder*, cómo debilitar las fuerzas que nos individualizan y separan»<sup>67</sup>. De allí que no tardaran en darse como blanco común uno de los discursos mejor asentados de su momento y que las críticas explotaron con particular acritud: el humanismo. Para Foucault se trata de «una música filosófica de fondo», que «dice al hombre occidental: si bien no ejerces el poder, puedes ser soberano» y que «ha bloqueado el deseo de poder —prohibido quererlo, excluido la posibilidad de tomarlo»<sup>68</sup>; para Althusser cuando a los proletarios «se les canta la canción humanista, se les desvía de la lucha de clases, se les impide darse y ejercer la única potencia de la que disponen [...] para conducir su lucha de clases *ellos mismos*»<sup>69</sup>.

Cuestión de poder y realidad entonces que gravita en lo que ese vínculo dispone para los sujetos y su acción, en la relación que mantienen (o es obturada) con la verdad, acerca de sí mismos y sus condiciones de vida. Tanto Althusser como Foucault asumen el requerimiento de ensayar nuevas matrices de pensamiento y dar con una historia del presente a la altura de la complejidad que demuestran tanto los mecanismos de sujeción como las luchas que se le oponen; imperativo que no dejará de repercutir sobre sus propios trabajos en constante reajuste. Análoga tarea en la que seguirán itinerarios desemejantes —y a primera vista, contrapuestos: para el primero, necesitada de un entendimiento diferente de la ideología a la par de otras reconsideraciones en el interior del marxismo al que adscribe; para el segundo, apostada en la clarificación del régimen político de la verdad que es posible pensar precisamente cuando se abandona el esquema de la ideología y la concepción eminentemente represiva del poder centrado en el Estado. Pero se trata de dos posturas que acuerdan, aunque desde lugares

66 MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975». En: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. Tierra de nadie ediciones, N° 8, Madrid, Diciembre 2009, 158.

67 MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975», 169. *Cursiva nuestra*.

68 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 170. «Par-delà le bien et le mal». En *Dits et écrits II*, 226.

69 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1974, 53. *Cursiva del original*.



contrapuestos, en individualizar la ideología como asunto saliente de esa actualidad y que, en cierta medida, sufre la misma dislocación en el referente que se ha visto antes. La noción de ideología que Foucault discute y que atribuye a *Ideología y aparatos ideológicos del estado* es, al menos en parte, la noción que este texto somete a revisión y transforma radicalmente. Dado que en torno a pensar una posible aproximación entre ambos en este asunto coincidimos en lo central con el análisis propuesto de Montag<sup>70</sup> y que, a pesar de su escasez, los trabajos que exploran la relación Foucault-Althusser se centran en ello, nos desplazaremos a una puesta en relación de sus dos materialismos. Entendemos que en la inteligibilidad de la historia y lo real y el tipo de práctica filosófica que plantean, puede encontrarse una consonancia en aquellos motivos que en la ideología los confrontaron: la partición entre verdad y error, realidad e ilusión, y en ello, decisivamente, entre la sumisión y la libertad.

El inconsciente de la historia no es una especie de gran fuerza, de pulsión de vida, de muerte. Nuestro inconsciente histórico está hecho de esos millones, de esos millares de pequeños acontecimientos que, poco a poco, como gotas de lluvia, surcan nuestro cuerpo, nuestra manera de pensar, y luego el azar hace que uno de esos microacontecimientos deje huellas...<sup>71</sup>.

Éste es el primer punto que, descubriendo mi tesis principal, querría poner de manifiesto: *la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía: el «materialismo» (es imprescindible alguna expresión para demarcarlo en su tendencia) de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia<sup>72</sup>.

En *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, texto de 1982 pero que fue publicado póstumo, Althusser desarrolla este pensamiento de lo aleatorio y la contingencia que la tradición filosófica propiamente no ha ignorado, sino «reprimido y desviado hacia un *idealismo de la libertad*»<sup>73</sup>. Partiendo de Epicuro y mostrando sus modulaciones en Maquiavelo, Spinoza, Rousseau, Marx, incluso Heidegger, se trata de considerar en la figura del *clinamen* que el mundo «es el hecho consumado» como efecto de la contingencia: emergió de una serie de encuentros aleatorios provocados entre los átomos por la desviación y antes de él no había causa ni fin ni sentido ni razones. Una vez dado este mundo como encuentro —enganche de los átomos— que perduró, se instauran todos ellos, adquiriendo realidad los elementos a partir del encuentro, pero la contingencia

70 MONTAG, Warren. «Althusser and Foucault. Apparatuses of Subjection». En *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's perpetual war*. Duke University Press, London, 2013, 141-170.

71 FOUCAULT, Michel. «Le retour de Pierre Rivière». En *Dits et écrits III*, 118.

72 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro». En FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro (Editor) *Para un materialismo aleatorio*. Arena, Madrid, 2002, 31-32. Cursiva del original.

73 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 32

sigue sobreviniendo: «la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir»<sup>74</sup>; la aleatoriedad atraviesa a los encuentros tanto en sus causas como en sus efectos (podrían no haber sido, podrían no seguir siendo). El lance central de este materialismo es que permite pensar juntas la necesidad y la contingencia, una necesidad atravesada por una «inestabilidad radical» que en el tipo de procedencia que propone para lo que «hay» (el hecho consumado), le es factible afirmar «la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia»: los encuentros son necesariamente contingentes, pero una vez que han tenido lugar se estabilizan y allí es que se puede hablar de «leyes» reparando en que su duración no está fijada. Por ello, Althusser entiende que ese par ha interesado a quienes «buscaban en los conceptos de encuentro y de coyuntura cómo pensar no solamente la *realidad* de la historia, sino ante todo la realidad de la *política*» y la esencia de la práctica y su vínculo con lo real «en el momento de *su encuentro: en la lucha*»<sup>75</sup>. Esta corriente del materialismo ha permanecido subterránea porque la teoría se ha instalado en el paso posterior: fundar la necesidad del hecho consumado desdibujando su procedencia en la contingencia del hecho por consumir; dando preeminencia a la concepción «esencialista-filosófica» por sobre la «histórico-aleatoria»<sup>76</sup>. Aunque Foucault no es mencionado por Althusser entre los pocos pasajeros que han sabido «tomar el tren en marcha»<sup>77</sup>, más de un indicio permite pensarlo en un vagón contiguo.

La trama de azar, libertad y condiciones materiales que se esclareció en el primer apartado, constituía precisamente la base de un nuevo modo de entender la causalidad en la historia, que rescindía el mismo compromiso que obtuvo esta tradición solapada: el condicionamiento trascendente de las condiciones, la determinación a priori de las determinaciones; cualquier forma de teleología o curso preestablecido de la historia. El azar no traduce otras notas que la contingencia: el desvío, el cruce, la interrupción, sin que sean concebidos como eventualidades secundarias sino en el mismo plano del acontecimiento, demarcando lo «específico». Es notable incluso la similitud entre aquella explicación de la especificidad y la manera en la que la presenta Althusser: en la vida individual y social «no hay más que singularidades (nominalismos) —pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes»; que se reencuentran «con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género»<sup>78</sup>. La eventualización, cuya mayor función teórico-política era la de romper evidencias a partir de su desmultiplicación histórica en elementos y relaciones cambiantes y dominios

74 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 39.

75 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 52.

76 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 65.

77 ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista», 140.

78 ALTHUSSER, Louis «La única tradición materialista», 136-137.

diversos, podría pensarse precisamente desde la función de entregar el encuentro en su *rareza*: no está preinstalado en la plenitud del sentido ni de la razón, «hay un vacío a su alrededor» agregaba oportunamente Veyne<sup>79</sup>. En la «Situación del curso» de *Teoría e instituciones penales*, a raíz de una comparación entre el análisis foucaultiano y el marxismo en su «diferencia metodológica», François Ewald y Bernard E. Harcourt señalan:

Lo que importa no es notar en qué tal o cual lucha, batalla, enfrentamiento puede ser situado en la ley general de la revolución, sino asir precisamente lo que emerge de irreductible en la ocasión [...] Reencontrar la contingencia en el acontecimiento. Foucault pone en obra dos planos de análisis, una línea de acontecimiento [...] y una línea de necesidad [...] (una necesidad que puede concebirse en sí misma como encadenamiento de una serie de acontecimientos aleatorios)<sup>80</sup>.

Las relaciones de complejidad creciente, la heterogeneidad y conflictividad subrayadas en la concepción foucaultiana de las prácticas en el ensamble de nominalismo y materialismo, resultaba justamente la forma de denegar la primacía de la estructura sin recaer en la libertad fundamental de los sujetos —«el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable»<sup>81</sup>, y dicho proceso, agregaría Foucault, no existe sino en las prácticas. La realidad de éstas y su inteligibilización a partir de la conflictividad, era precisamente el nudo de esa «singular pareja» de necesidad y contingencia en la polémica de lo real —el relevo que propone Althusser de la concepción esencialista-filosófica por la histórico-aleatoria, reenvía hasta cierto punto en sus corolarios a la diferencia que años antes había marcado Foucault entre el discurso filosófico-jurídico y el histórico-político<sup>82</sup>. Lo real es polémico, lo real es en un encuentro aleatorio, necesario en su contingencia y contingente en su necesidad y duración.

Lo que nos interesa subrayar es cómo esta afinidad da la posibilidad de aproximarlos como *materialismos de la coyuntura*, que «escapan a los criterios clásicos de todo materialismo» y buscan su base en una filosofía que rechaza la esencia, el origen, el fin y no se revierte a un sujeto fundador<sup>83</sup>. La inquietud se traslada a lo que reportan para el entendimiento de la filosofía, de la práctica teórica situada en el mismo plano de los agonismos y antagonismos históricos que intenta describir y explicar, allí donde puntualizamos la aproximación y diferencia con Marx, y en lo

79 VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona la historia*, 200.

80 EWALD, François.; HARCOURT, Bernard. «Situation du cours». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Seuil/Gallimard, Paris, 2015, 264-265.

81 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 56.

82 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 52-62.

83 ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 35-6.

cual se los ha percibido de manera similar. Sandro Chignola sugiere que «Foucault puede ser estudiado simultáneamente como filósofo y como *desestabilizador radical* del estatuto de la filosofía en tanto saber»<sup>84</sup>; Isabelle Garo entiende que «el gesto althusseriano concilia la fidelidad manifiesta, incluso ostentosa, y la herejía reivindicada, iniciando el sismo de una *refundación radical*, que aloja en el corazón mismo del edificio teórico que es la obra marxiana su *torsión filosófica desestabilizante*»<sup>85</sup>.

Volver a la relación entre ciencia e ideología para abordar lo que pasa con la filosofía, puede ahora reportar un avance, dado que es una triangulación establecida por el propio Althusser en la rectificación que efectúa respecto a la distinción entre aquellas fundamentalmente en sus trabajos inmediatamente posteriores a *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Según lo presenta en *Para una crítica de la práctica teórica* (1972) y en el agregado en *Elementos de autocrítica* (1974), el problema se fundó en pensar la filosofía como una ciencia, superponiendo la práctica filosófica y la práctica de la ciencia, resultando la expresión máxima de un «desvío» o «tendencia teorícista». A saber: *racionalismo especulativo* que plantea no sólo la oposición neta entre verdad y error, sino que pretende presentarla en una «Teoría general de la Ciencia y la Ideología y de su diferencia», donde «la filosofía aparecía, a fin de cuentas, formando parte de la teoría tal como la ciencia, y cortada por el mismo patrón, con mayúscula: Teoría»<sup>86</sup>. Althusser reconoce haber dejado de lado la diferencia de regiones de la ideología y las tendencias antagónicas que la atraviesan, con las cuales está en íntima relación la filosofía y el cambio de posición teórica que posibilitó plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases. Entre tal rectificación que reconoce que «no es fácil ser marxista en filosofía»<sup>87</sup> y la elaboración del materialismo del encuentro concebido, como explicita Althusser en una extensa entrevista de 1984 con Fernanda Navarro, ya no «una filosofía marxista sino una filosofía *para* el marxismo»<sup>88</sup>, se afina lo que podría entenderse como la situación de la filosofía en la lucha de clases, en relación con las ciencias, las ideologías y la política, y cuál es la tensión que gravita en ese «para».

El trabajo crítico de la filosofía se dirime en relación a «la *manera* de conducir el análisis concreto de la situación concreta»<sup>89</sup> en la conjunción de la lucha política, la tendencia de clase de las ideologías que en última instancia son prácticas y

84 CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)». Intervención en el Coloquio Internacional «Foucault(s) 1984-2014», París, Mayo 2014; Disponible en: <<https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>> Cursiva nuestra.

85 GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Demopolis, París, 2011, 315. La cursiva es nuestra.

86 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 34-36. Cursivas del original. Ver también: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, 58-61.

87 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 45.

88 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI Editores, México, 1988, 30. Cursiva del original.

89 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*, 46.

las contribuciones de los desarrollos científicos, ocupando por tanto una *posición* de acuerdo a «la lucha de clases propiamente dicha porque *existe algo exterior a la filosofía* que la constituye como tal filosofía»<sup>90</sup>. La restitución del conflicto en la teoría es el auténtico contrapunto del racionalismo especulativo: no hay producción de conocimientos sino en un complejo proceso «donde se combinan los conflictos de clase de las ideologías prácticas, las ideologías teóricas, las ciencias existentes y la filosofía»<sup>91</sup> y «no puede resolverse mediante el milagro de una conciencia segura de dominar todo el panorama en la claridad absoluta»<sup>92</sup>. La filosofía no tercia como tribunal ni zanja el conflicto, lo restituye.

En la conversación con Navarro, Althusser sostiene que Marx «*practicó* la filosofía que nunca escribió» —aunque al escribir esa palabra «hizo tambalear a toda la filosofía tradicional» en la undécima Tesis— y por tanto sólo se puede pensar qué tipo de filosofía es la que mejor corresponde a lo que desarrolló en *El capital*, «su obra científica, crítica y política»<sup>93</sup>. En ese hiato casi imperceptible es por donde se cuela y se transforma ese «exterior» de la filosofía, tan imposible de subsumir como asumido en su situación; aquello que la filosofía tradicional «no ha podido asumir nunca» y «gracias a lo cual se puede comenzar a ver claro en el interior de la filosofía»<sup>94</sup> como posición inmanente a la lucha de clases. En tal dislocación y composición entre marxismo y filosofía, entre el exterior e interior de ésta última, entendemos que Althusser *lleva al límite lo que implica el materialismo en filosofía, como filosofía*: que siendo al cabo un conjunto de tesis, las notas distintivas de su tendencia se realizan sólo en la práctica, y en ésta siempre es una posición en relación con otras y la circunstancia; que el sentido de práctica se ponga en juego en la realidad de su operación de manera singular: transforma el exterior en que está inmersa sin subsumirlo y es transformada por ese exterior sin identificarse con él (la filosofía, una vez salvado el desvío teorístico, no se identifica con la ciencia); y que, en definitiva, la posición materialista en filosofía *sólo pueda ser el efecto del encuentro entre ese exterior material que la filosofía no ha podido asumir como tal, con la transformación teórica de ese interior que ha sido dominado por el idealismo*.

El materialismo asume que sólo se pueden obtener verdades regionales y provisionarias, cuya única unidad posible es la articulación de la complejidad misma. Por ello el avance, el rodeo, la rectificación, son constitutivos y no accidentes de la posición materialista, en tanto repone la coyuntura frente a todo decurso preestablecido, naturalizado y evidente del orden; implica pensar *la historia en presente*: «coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte preexistentes pero también imprevisibles. Toda coyuntura es

90 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 61.

91 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 65.

92 ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*, 59-60.

93 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 28-9.

94 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 56.

un caso singular, como todo lo que existe»<sup>95</sup>. Ese movimiento y ese encuentro, Chignola lo indica propuesto por el trabajo de Foucault en un «ida y vuelta, entre el interior mismo de la filosofía y su exterior»; éste último hecho de prácticas y conflictos en relación al cual la filosofía puede tomar «la verdadera medida de su avance y de su capacidad de sostenerse»<sup>96</sup>.

El «para» que identificamos como toma de distancia y a la vez admisión de una orientación que atraviesa la tensión de la operación filosófica, da la posibilidad de matizar uno de los diferendos más reñidos de Foucault con el marxismo: su afirmación como ciencia. Desde la perspectiva del régimen de verdad, se trata de analizar «cuál es la fuerza de una ciencia, cómo los efectos de verdad de una ciencia son al mismo tiempo efectos de poder»<sup>97</sup>, cuestión por la cual criticar los componentes ideológicos que puede contener resultaba insuficiente, ya que no resolvía sino que desplazaba la pregunta acerca de la operación de poder que conlleva la aseveración del marxismo como ciencia. Sin embargo, todo el rodeo de Althusser por encontrar la posición materialista en filosofía que le sea correspondiente, está tensado por el reconocimiento del carácter provisorio y podríamos decir «asintótico» de toda verdad (el conocimiento también está sobredeterminado por todas sus condiciones de existencia)<sup>98</sup>, y asimismo de los efectos nocivos de su aseveración dogmática. Se entiende que el marxismo como *ciencia revolucionaria* active todas las alarmas para Foucault: por la forma en que en su verdad se anuda nada menos que la realidad del poder y la realidad de la historia, la ecuación entre necesidad y contingencia donde toma consistencia el ejercicio de la libertad. Pero si Foucault lee un potencial y riesgoso desacuerdo entre el *pathos* de la verdad y el *pathos* de la revolución, entonces no puede decirse que no ser comunista lo haya eximido de confrontarse a tal tensión. Cuando se pregunta si «el problema político más general, ¿no es el de la verdad?» y cómo ligar entre sí la manera de distinguir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás, define que «fundar enteramente de nuevo una y otra, una por la otra (descubrir una división distinta por otra manera de gobernarse, y gobernarse de manera completamente diferente a partir de otra división) es la «espiritualidad política»»<sup>99</sup>. Tal refundación, precisamente en términos de espiritualidad política, la concebirá expresada meses después justamente en una revolución: la revolución iraní de 1978-79 que siguió de cerca y ante la cual manifestó marcado entusiasmo —«digamos que el Islam, en 1978, no era el opio del pueblo precisamente porque era el espíritu de un mundo sin espíritu»<sup>100</sup>. Cuando la liberación que se avecinaba

95 ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y Marxismo*, 37.

96 CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)».

97 FOUCAULT, Michel. «L'extension sociale de la norme». En *Dits et écrits III*, 78.

98 RESNICK, Stephen; WOLFF, Richard. «Althusser's Liberation of Marxian Theory». En: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. (Editors). *The Althusserian Legacy*. Verso, London, 1993, 65.

99 FOUCAULT, Michel. «Table ronde du 20 mai 1978», 30.

100 FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». En *Dits et écrits III*, 749.

se asentó finalmente como otra tiranía, le valió por parte de la intelectualidad parisina la demanda de rendir cuentas.

Foucault, en su balance, deslinda sin embargo la especificidad del *acontecimiento* revolucionario: éste no lo constituye el proceso de la revolución, sino la sublevación de los hombres y mujeres enfrentando un poder que consideraban injusto —«ese movimiento me parece *irreductible*. Porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente *impossible*»; «hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia y su larga cadena de razones, para preferir el *riesgo* de la muerte a la *certeza* de tener que obedecer»<sup>101</sup>. Puede entenderse el *pathos* de la revolución como rúbrica general de la resistencia, la insubordinación, las prácticas de liberación y apartar por el momento las diferencias que Foucault guarda con el término, sin eliminar su desplazamiento. Porque este es precisamente el que permite pensar que ante eso irreductible, la filosofía levanta acta, como hecho consumado, sobre fondo de lo que «un poco por debajo de la historia, la rompe y la agita» y «por detrás de la política, debe incondicionalmente limitarla»<sup>102</sup>.

Podría pensarse que las operaciones filosóficas de Foucault y Althusser estimadas conjuntamente como *materialismos de la coyuntura* extraen su punto de anclaje último en el acontecimiento por antonomasia (en tanto «interrumpe» la propia historia que entrega como tal): llámese revolución o sublevación. El nominalismo que los abre como vías, implica que se desgaja del gran proceso lo específico, lo irreductible: «hay sublevación, es un hecho»<sup>103</sup>. Podría no haber sido, podría no volver a ser, pero que haya sido es suficiente para que se transforme en una posibilidad constante, más o menos probable: la trama de determinaciones y contingencias que le dio lugar no se borra, porque su inteligibilidad no apela a la excepción (¿respecto a qué regla, qué teleología, qué marcha predeterminada podría serlo?) sino al caso-límite, al extremo que no cae fuera de la historia. Se entiende por qué los materialismos de la coyuntura pueden apoyarse en ello como matriz última concreta de la inteligibilidad polémica de lo real y de la operación filosófica como reposición del conflicto: la existencia de la sublevación, revolución, resistencia, es tanto indicadora de sí misma como de la existencia de la dominación y de su posible revocación. Se comprende asimismo que en estos materialismos se trata de si en esa inquietud por la relación entre verdad y orden, puede darse un encuentro que dure entre la resolución a cuestionar la política de la verdad (sea en la forma de la partición de lo verdadero y lo falso, o entre ciencia/ideologías) y la voluntad de revolución: esa refundación conjunta que señalaba Foucault, donde el acontecimiento de la liberación debe continuarse en prácticas de libertad que controlen el campo abierto de relaciones de poder<sup>104</sup>, esa alianza de las masas en la lucha teórica, política y económica que indicaba Althusser para que

101 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *Dits et écrits III*, 791. Cursiva nuestra.

102 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 794.

103 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 793.

104 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits IV*, 710.

la oposición a la burguesía tome consistencia y explote sus contradicciones hacia la aparición de formas nuevas. Se entiende también por qué, sin aporía, el problema de los materialismos de la coyuntura es el de la duración: encuentros indeseables que pueden durar largo tiempo, derogaciones que deben provocarse, encuentros deseables que no perduran. Por ello quizás no el vacío sino lo *posible* es la figura que inscribe otro tiempo en la historia, latente, tiempo que permite vislumbrar que toda duración tiene un contorno que la limita, aunque esté en constante desplazamiento. La posición materialista avanza la tesis de que el modo de estar en la historia en presente es concebir (mediante una analítica de la historia, el poder, la verdad) que puede ser y hacerse ser de otro modo. Esa es su relación con el exterior que la tensa, esa es la identidad de su operación; lo que es otra forma de decir: el encuentro entre el *ethos* de la crítica y el *pathos* de la revolución.

La irreverencia mayor de sus materialismos *en tanto tales* radica en que no dictan ni se apoyan en el poder de realidad por antonomasia, esto es, la evidencia, sino que proponen lo que podríamos llamar una *ficción de lo concreto*. Reintroducir lo real como momento y modalidad de lo posible —«la apertura del mundo hacia el acontecimiento, *la imaginación inaudita* y hacia toda práctica viva, incluyendo la política»<sup>105</sup> y esas son palabras de Althusser; un análisis y crítica «en gran medida *por inventar*»<sup>106</sup>. Todo lo cual no se origina ni culmina en la conciencia —«El problema no es «cambiar la conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad»<sup>107</sup> repetía Foucault, «sabemos que aún en filosofía no es la conciencia el motor de la historia»<sup>108</sup> reconocía también Althusser. Mientras que Althusser ha abocado todos sus instrumentos críticos de análisis a elaborar una filosofía que pueda trabajar desde dentro y para la ciencia marxista de la historia el exterior que la confronta, Foucault ha proseguido en un tipo de práctica de una filosofía que nunca formuló como tal —en tal sentido más próximo a Marx, porque no cuenta con elaboración sistemática equiparable a la del materialismo del encuentro, aunque se aproxime en su *operación*—, desplazando y volviendo a poner en cuestión constantemente la relación de esa práctica con lo irreductible, donde la reflexión ética se abre como efecto inmanente (ni salto, ni retorno). No obstante, puede pensarse en ese otro plano que el régimen de verdad y la ideología comparten, donde aparecen como dos caras de una misma intervención en el desacuerdo ineliminable entre política y filosofía.

Tal vez por ello Balibar entiende que los de Althusser y Foucault son pensamientos «trágicos»: porque las masas se hallan «irremediabilmente divididas» y no hay garantía de que su encuentro en esa trama vaya a producirse<sup>109</sup>; porque, como

105 ALTHUSSER, L. *Filosofía y Marxismo*, 37.

106 FOUCAULT, Michel. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», 233.

107 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 160.

108 ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica*, 46.

109 BALIBAR, Étienne. «El no-contemporáneo». En *Escritos por Althusser*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, 95.



lo citábamos ya al comienzo, las prácticas de libertad se desplazan de una normalización a otra, sus efectos pueden ser siempre reintegrados en el tejido del orden. Sin embargo, Althusser prosigue la pregunta de Marx por cómo pensar juntos lo histórico y lo material, mostrando que si lo determinante es siempre la materialidad (de ambos, lo real y lo imaginario como lo pone Balibar), aunque prime la de lo real, «ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la «última instancia»»<sup>110</sup>. Foucault liga el problema de lo histórico al de la crítica, y en esa perpetua «tarea paciente que da forma a la impaciencia de la libertad»<sup>111</sup>, nunca suena la campana del fin de la historia. Tal vez la ficción de lo concreto y su temporalidad de lo posible sean una clave para repensar esa inquietud por la historia y la materialidad. Ante toda la música de fondo humanista que no ha podido impedir en la partitura del progreso del «Hombre» y del destino, sea Razón o Fortuna, que se abra la historia como el tiempo de los hombres y mujeres, quizás haga falta escuchar *la lluvia y vislumbrar los relámpagos de las tormentas posibles*<sup>112</sup>, que simplemente sugieren «que hace falta, hoy mismo, vivir el tiempo de otro modo. Hoy sobre todo»<sup>113</sup>.

---

110 ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, 93.

111 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *Dits et écrits IV*, 578.

112 FOUCAULT, Michel. «Le philosophe masqué». En *Dits et écrits IV*, 107. Así definía Foucault la posibilidad de una crítica futura orientada a la invención más que a dictar sentencia.

113 FOUCAULT, Michel. «Vivre autrement le temps». En *Dits et écrits III*, 790.

## 5. Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. *Elementos de autocrítica*. Trad. Miguel Barroso. Laia, Barcelona, 1975.
- ALTHUSSER, Louis. *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI Editores, México, 1988.
- ALTHUSSER, Louis. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro» (1982). En FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro (Editor). *Para un materialismo aleatorio*. Arena, Madrid, 2002, 31-71.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973.
- ALTHUSSER, Louis. «La única tradición materialista» (1985). Trad. Juan Pedro García del Campo. En *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2007, 132-153.
- ALTHUSSER, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1974.
- BALIBAR, Étienne. «El no-contemporáneo» (1988). En *Escritos por Althusser*. Trad. Heber Cardozo. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, 75-96.
- BALIBAR, Étienne. «Foucault and Marx. The question of nominalism». En: ARMSTRONG, Timothy J. (Translation). *Michel Foucault, Philosopher*. Harvester, Hemel Hempstead, 1992, 38-57.
- BALIBAR, Étienne. «L'Anti-Marx de Michel Foucault». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 84-102.
- CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial, Buenos Aires, 1996.
- CHIGNOLA, Sandro. «Foucault(s)». Intervención en el Coloquio Internacional «Foucault(s) 1984-2014», Paris, Mayo 2014. Disponible en: <<https://www.sinistrainrete.info/filosofia/4259-sandro-chignola-foucaults.html>>.
- CHOAT, Simon. *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum, London, 2010.
- DARDOT, Pierre. «De la praxis aux pratiques». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 184-198.

- EWALD, François; HARCOURT, Bernard. «Situation du cours». En FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Seuil/Gallimard, Paris, 2015, 245-282.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1969* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II 1970-1975* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV 1980-1988* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, 1988, 227-245.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. Siglo XXI Editores, México, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? Crítica y *Aufklärung*» (1978) en: Δαίμων, *Revista de Filosofía*, N 11, 1995, 5-25.
- GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Demopolis, Paris, 2011.

- MACHEREY, Pierre. «Les thèses sur Feuerbach. Les thèses 2 et 3». Disponible en: [<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>]
- MACHEREY, Pierre. «Philosophy as Operation» (1987). En MONTAG, Warren (Editor). *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*. Trad. Ted Stolze. Verso, London, 1998, 28-41.
- MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach». En: *La cuestión judía y otros escritos*. Trad. Wenceslao Roces. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, 225-232.
- MONTAG, Warren. «Althusser and Foucault. Apparatuses of Subjection». En *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's perpetual war*. Duke University Press, London, 2013, 141-170.
- MONTAG, Warren. «El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault 1970-1975» (1995). En: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*. Trad. Aurelio Sainz Pezonaga. N° 8, Tierra de nadie ediciones, Madrid, Diciembre 2009, 155-169.
- NIGRO, Roberto. «Foucault lecteur et critique de Marx». En: BIDET, Jacques; KOUVÉLAKIS, Sthatis. (Edition). *Dictionnaire Marx contemporain*. P.U.F., Paris, 2001, 433-336.
- RESNICK, Stephen; WOLFF, Richard. «Althusser's Liberation of Marxian Theory». En: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. (Editors). *The Althusserian Legacy*. Verso, London, 1993, 59-72.
- REVEL, Judith. «Foucault, marxiste hérétique ? Histoire, subjectivation et liberté». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 154-170.
- SARDINHA, Diogo. «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique». En LAVAL, Christian.; PALTRINIERI, Luca.; TYLAN, Fehrat. (Direction). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015, 244-257.
- VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. Joaquina Aguilar. Alianza, Madrid, 1984.
- VEYNE, Paul. «Un arqueólogo escéptico». En: ERIBON, Didier (Director). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Le tra Viva, Buenos Aires, 2004, 23-87.