

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **Michel Foucault y Louis Althusser. El problema Hegel.**

Renato Mauricio Fumero.

Cita:

Renato Mauricio Fumero (2011). *Michel Foucault y Louis Althusser. El problema Hegel. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/396>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Michel Foucault y Louis Althusser. El problema Hegel.**

Renato Mauricio Fumero

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

[renatomfumero@gmail.com](mailto:renatomfumero@gmail.com)

Las obras de Michel Foucault y de Louis Althusser son dos de las fuentes de las que ha manado mucho de lo mejor que la segunda parte del siglo XX produjo como pensamiento crítico social. En la obra de ambos autores, ocupando una posición central en sus construcciones teóricas, se encuentra un replanteamiento de los modos de pensar la Historia y de construir estudios historiográficos. Nuestro interés en esta redefinición se concentró en su momento crítico, es decir, en el modo particular en que realizaron una revisión de la Filosofía de la Historia y de la práctica contemporánea de los historiadores.

La perspectiva propuesta originalmente, condicionada por un sesgo althusseriano, había previsto que el momento crítico podría ser conducido enteramente por una crítica a la noción de Historia hegeliana. Y esto porque efectivamente en el caso de Althusser Hegel es la figura fundamental con la que se rivaliza. El silencio de Foucault acerca de Hegel reorientó nuestra labor y nos condujo a un análisis más complejo.

Con la convicción de que la revisión de estas críticas a los modos de pensar la Historia puede echar luz sobre la comprensión de las obras de estos autores, proponemos un ejercicio de lectura comparada de algunos de los textos que dieron forma al foucaultismo y al althusserismo

Palabras clave: Foucault – Althusser – Hegel – Historia- Crítica

### **INTRODUCCIÓN**

Las obras de Michel Foucault y de Louis Althusser son dos de las fuentes de las que ha manado mucho de lo mejor que la segunda parte del siglo XX produjo como pensamiento crítico social. Las conexiones entre ambas obras son múltiples y complejas. La relación que los unió a los autores también lo es.

Del trabajo de comparar las obras como totalidades hemos desistido por falta de recursos antes que por la vastedad de la tarea. La selección de un campo problemático situado en un momento de su producción teórica ha sido nuestro objeto. El vínculo, como tal, entre los autores, en cambio, nos ha interesado allí donde ha quedado atestiguado en referencias cruzadas entre sus obras.

En la obra de ambos autores, ocupando una posición central en sus construcciones teóricas, se encuentra un replanteamiento de los modos de pensar la Historia y de construir estudios historiográficos. Nuestro interés en

esta redefinición se concentró en su momento crítico, es decir, en el modo particular en que realizaron una revisión de la Filosofía de la Historia y de la práctica contemporánea de los historiadores.

La perspectiva propuesta originalmente, condicionada por un sesgo althusseriano, había previsto que el momento crítico podría ser conducido enteramente por una crítica a la noción de Historia hegeliana. Y esto porque efectivamente en el caso de Althusser Hegel es la figura fundamental con la que se rivaliza. El silencio de Foucault acerca de Hegel reorientó nuestra labor y nos condujo a un análisis más complejo.

Con la convicción de que la revisión de estas críticas a los modos de pensar la Historia puede echar luz sobre la comprensión de las obras de estos autores, proponemos un ejercicio de lectura comparada de algunos de los textos que dieron forma al foucaultismo y al althusserismo

## 1. ALTHUSSER Y FOUCAULT ANTE LA CRÍTICA DE LA HISTORIA

Descubrir la crítica althusseriana de la Historia es analizar la lectura de Hegel que ofrece Althusser, ya que tanto cuando se trata de criticar los modos marxistas no marxianos de hacer y pensar la Historia (incluso al interior de la obra de Marx) como cuando se trata de criticar otros modos de pensar la historia (académicos o corrientes) la referencia última es la filosofía de la historia hegeliana. Su mejor estructuración argumentativa ha quedado conservada<sup>7</sup> en *Para leer El Capital*, una de sus obras tempranas más influyentes.

Los textos que componen esa obra no son textos dedicados al análisis de Hegel. Hegel, sin embargo, es convocado por Althusser para distinguir y delimitar una lectura de Marx. Tanto al indagar el que considera como el “malentendido central” que se ha generado en el marxismo, cuanto al considerarlo el “más grave” en tanto ha dado lugar a una profusa producción interpretativa que es ajena a Marx y contradictoria con sus conquistas teóricas, sea cuando se propone delimitar el concepto marxiano de historia, sea al evaluar sus posibilidades epistemológicas, también cuando se trata de distinguir la especificidad del modo de leer marxiano, siempre que se trata de recuperar el pensamiento revolucionario de Marx, Althusser convoca a Hegel. Consideramos que es menester preguntarse: ¿Cómo lee Althusser a Hegel?

La crítica foucaultiana a la Historia, por su parte, la encontramos concentrada de un modo destacado en *La arqueología del Saber*, en especial, en la Introducción a esa obra. Sin embargo, consideramos que es preciso ir a buscar elementos (complementarios más que suplementarios) en otros opúsculos de Foucault. Y ello por razones que ya involucran la especificidad de la obra foucaultiana. Las grandes obras que inauguran la producción foucaultiana (*Historia de la locura*, *El Nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*) son obras que funcionan con una sistematicidad propia que prescinde para la función autor de casi todo protagonismo del sujeto escritor. “Foucault nunca ha considerado la escritura como una meta, como un fin. Por eso precisamente es

un gran escritor...”, dice Deleuze (Deleuze, 2005, p.48). Antípoda de Althusser, del grupo althusseriano, que aprovecha cada prólogo para hacer constar la responsabilidad de su autoría, y hacer de cada texto una declarada intervención. Consecuencia de ello, también, los juegos retóricos puestos al servicio de la provocación en Althusser y la destreza de narrativa, literaria, de Foucault.

Para encontrar una voz más “personal” y más programática en Foucault hay que recurrir sus artículos, entrevistas y fundamentalmente a *La arqueología del saber*, que en palabras del propio autor, fue el intento de darle “coherencia” a su producción precedente. La indicación de sus afinidades filosóficas y de sus deudas intelectuales, sin embargo, aun se conserva (para esa época) más destacadamente en los artículos y conferencias del período.

En Foucault la problemática de la Filosofía de la Historia, del modo en que los filósofos piensan la historia, merece una consideración distinguida del modo en que los historiadores practican la historia.

Cuando Foucault habla de la Filosofía de la Historia, aunque no escatima en referencias conceptuales a ciertos filósofos, los nombres de los filósofos son evadidos. La referencia a Hegel es tan indudable como el silencio de su nombre. Deleuze recuerda a propósito de esta modalidad del quehacer foucaultiano una crítica que le valió entre sus detractores: “...dicen que es un simulador que no puede apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos” (Deleuze, 2005, p.27). Nosotros consideramos que esta ausencia es sugestiva. Si la interrogación que despierta Althusser es por la presencia (y la abundancia de Hegel), el interrogante foucaultiano es por la ausencia.

El modo en que los historiadores practican la historia le merece a Foucault un tratamiento más preciso y matizado que el que tiene en Althusser. Althusser parece encontrar una ubicua práctica ideológica, de la que sólo se pueden rescatar unos pocos nombres, entre los cuales destaca más que ninguno el de Foucault. Foucault, en cambio, está muy atento a analizar el campo historiográfico, a rescatar nombres y escuelas. Sin ir más lejos, la tesis que inaugura la Introducción a *La arqueología del saber* propone que la irrupción de la “revisión del valor del *documento*” (Foucault, 2005, p.9) ha generado un desarrollo divergente en la práctica de la historia del pensamiento (donde Foucault coloca a Althusser), concentrada en la multiplicación de las rupturas y la búsqueda de las discontinuidades, y la práctica de la “historia propiamente dicha, la historia a secas”, que privilegia los periodos largos por sobre los acontecimientos.

## **2. PRESENCIA Y AUSENCIA. LOS MODOS DE LA LECTURA Y LA ENUNCIACIÓN.**

Althusser y Foucault pertenecen de un modo destacado a la gran tradición filosófica del siglo XX que ha sacudido los presupuestos metafísicos de la

historia occidental a partir de la problematización de los conceptos de presencia y ausencia.

Leer a Althusser y leer a Foucault es enfrentarse a autores que desarrollaron una práctica teórica y una práctica de la lectura destacadas por sus exigencias y rigorismo y decididamente histórica. La intención de leer a cualquiera de ellos atendiendo a las exigencias que ellos propusieron para toda lectura crítica es un ejercicio tan atractivo como difícil, y que no creemos haber alcanzado a conquistar con este intento. Althusser, a pesar de ser aquel que ha quedado más asociado a cierto dogmatismo, se ha encargado de convocar en su texto a que su trabajo sea criticado.

Para Althusser no hay lectura inocente porque toda lectura refleja una teoría del conocimiento que define de un modo determinado lo real y la relación que el pensamiento mantiene con ello.

La obra de Foucault puede entenderse como la construcción de una analítica histórica de la “culpabilidad” de la lectura, de la que las tres grandes obras precedentes son ejemplo, y *La arqueología del saber* exposición metodológica. En una formulación posterior dice Foucault: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2004, p.14). Esta formulación, con la mención al poder es la que suena más afín al concepto althusseriano aunque no pretendemos aquí pronunciarnos acerca de la discusión sobre cuándo ingresa la consideración del poder (y la política) en la producción foucaultiana<sup>2</sup>.

Para Althusser, la tradición occidental ha sido dominada por el “mito religioso de la lectura” que propone un tipo de lectura inmediata (expresiva) de la esencia en la existencia. El conocimiento (*Logos*) queda reducido al reconocimiento del “simple relato de la visión” de un objeto dado y transparente a la mirada (*Ser*).

La teoría hegeliana de la lectura destaca dentro de esta tradición como lectura de la “totalidad expresiva”<sup>3</sup>. Esta reúne “todos los mitos religiosos complementarios de la voz que habla (el *Logos*) en las secuencias de un discurso; de la Verdad que habita en su Escritura –y del oído que escucha o del ojo que lee este discurso, para descubrir en él (si son puros) la palabra de Verdad que habita en persona en cada una de sus Palabras” (Althusser, 2004, p.22).

La ruptura de Marx con el mito religioso de la lectura se realiza a través de la ruptura con la totalidad expresiva hegeliana y conlleva una transformación de la problemática de base. La historia resultó un ámbito privilegiado para esta transformación ya que “el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el *Logos*), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Althusser, 2004, p.22).

Tanto Althusser como Foucault al pensar en la nueva lectura crítica, que ellos practican, reconocen a los tres mismos precursores: Marx, Nietzsche y Freud. Estos son los nombres tradicionalmente asociados a la irrupción de la lectura sintomática. La lectura sintomática resemantiza los conceptos de presencia y ausencia, de visible e invisible, produciendo un reordenamiento del régimen de verdad de lo real.

Para Althusser, la lectura sintomática es aquella que “descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero” (Althusser, 2004, p.33). Respondiendo al mismo modelo es que Foucault puede definir al enunciado como lo “...a la vez no visible y no oculto” (Foucault, 2005, p.143).

En términos más generales lo invisible no es simplemente una cosa exterior y extraña al campo de lo visible sino que se vincula de forma “necesaria” con lo visible. Es definido por lo visible como “*su prohibición de ver*”. Lo no visible es la denegación interior del propio espacio de visibilidad, que justamente se define por la exclusión de lo otro de sí.

Digamos, sin embargo, que es muy diferente la forma en que los nombres de los “maestros de la sospecha” se hacen presentes en las obras de Foucault y Althusser. Si bien Althusser hace mención al elenco Marx, Nietzsche y Freud (Althusser, 2004, p.20) como fundadores de las perspectivas críticas de lectura, es en estas obras iniciales el lugar de Nietzsche el que queda menos claro. Frente a esta, la posición que ocupa Marx se agiganta hasta parecer concentrar todas las posibilidades críticas. Freud<sup>4</sup>, en cambio, aparece mencionado en momentos puntuales pero decisivos.

La deuda foucaultiana con estos tres autores podría creerse sintetizada en el texto *Marx, Nietzsche y Freud*. La obra foucaultiana también reserva posiciones muy disímiles a estos tres autores. Sobre Marx y sobre Freud, en forma diferente, no obstante, conoce momentos muy diferenciados, lecturas encontradas. La lectura de Marx, en particular, es importante para nuestro objetivo porque ha recibido un influjo decisivo de la lectura que Foucault hizo de la obra althusseriana. La relación con Nietzsche es a nuestro entender la más importante para el tema que aquí nos ocupa. *Nietzsche, la genealogía, la historia* creemos que puede leerse como el anclaje metafísico de la disputa foucaultiana sobre la Filosofía de la Historia. En un sentido, puede decirse que si falta Hegel, es porque se abre camino Nietzsche en la obra de Foucault.

La forma que tiene Foucault de ponderar el lugar de Hegel en el marco de la historia occidental de la interpretación es muy distinta de la que vimos que le adjudica Althusser. En la discusión que siguió a la conferencia *Marx, Nietzsche y Freud*, Jacob Taubes le señaló que él consideraba que el modelo interpretativo del siglo XIX comenzaba con Hegel (una importancia mucho menor, de por sí, que la que le daba Althusser). Foucault es clara y decisiva para nuestros objetivos: “la ruptura que representa el siglo XIX, se le puede muy bien atribuir a Hegel. Pero, en la historia de los signos, tomada en su más amplia extensión, el descubrimiento de las lenguas indoeuropeas, la desaparición de la gramática general, la sustitución del concepto de organismo

por el de carácter, no son menos importantes que la filosofía hegeliana. No hay que confundir historia de la filosofía y arqueología del pensamiento. “ (Foucault, p.53).

Más allá de las diferencias en el entramado filiatorio de la lectura sintomática, hay que destacar que la aparición de este nuevo modo de leer o interpretar implica un cambio en la noción de conocimiento, que tanto Althusser como Foucault registran para la producción historiográfica. El conocimiento pasa a ser concebido como una producción y abandona su forma ideológica como mero “reconocimiento”<sup>5</sup> del que el “círculo de la teleología de la Razón hegeliana” es epítome. Marx rechaza la identificación hegeliana del objeto real con el objeto de conocimiento y de sus procesos de desarrollo. Por el contrario, el conocimiento marxiano “añade al objeto real existente *una nueva existencia*” (Marx, 2004, p.43). Y es por ello que el conocimiento es asumido como una producción.

En Foucault la producción teórica es concebida como un “útil sobre un exterior” (Deleuze, 2005, p.13). Como señala Deleuze, en una frase que devela la complicidad que lo une a Foucault en sus modos de encarar la producción teórica: se trata de producir “...efectos de sentido, con sus verdades específicas, que se traducen en acontecimientos al entrar en conexión con el exterior” (Deleuze, 2005, p.14).

### **3. EL CONCEPTO DE HISTORIA.**

Hegel es convocado por Althusser como el “contraejemplo pertinente” para presentar el concepto marxiano de historia. Para Althusser, la problemática teórica de Marx involucra un concepto de “historia” que no permite que se le imponga el concepto de Hegel.

La estrategia althusseriana para elaborar esta distinción parte de la siguiente constatación: los presupuestos de toda concepción de la historia se encuentran en la estructura del todo social que propone esa teoría. De ahí que una vez interpelada la concepción hegeliana de la historia que tiene por centro el concepto de “*tiempo histórico*” (“donde se refleja para Hegel la esencia de lo histórico como tal”), Althusser muestre que esta representa punto por punto el contraejemplo de la concepción marxiana. Lo cual responde a que “el todo marxista se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano” (Althusser, 2004 p.107; el subrayado es nuestro).

La demostración de que las determinaciones esenciales del concepto de “tiempo histórico” hegeliano remiten a la estructura propia de la “totalidad social” se alcanza rápidamente:

1. Hegel considera que el “tiempo” es el concepto en su existencia empírica inmediata.
2. “El tiempo histórico sólo es la reflexión, en la continuidad del tiempo, de la esencia interior de la totalidad histórica que encarna un

momento del desarrollo del concepto (aquí la Idea)” (Althusser, 2004, p. 104).

-----  
→ Por lo tanto, el tiempo histórico es la existencia que refleja la esencia de la totalidad social.

La crítica foucaultiana al modo de concebir la Historia de los filósofos toma en cuenta los mismos presupuesto aunque lo plantea en términos de la soberanía del sujeto en lugar de pensarlo en términos de la soberanía de la Idea. Dice Foucault: “Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento. El tiempo se concibe en él en términos de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia” (Foucault, 2005, p.21).

Las dos características esenciales del tiempo histórico hegeliano son para Althusser:

a) Por un lado, la *continuidad homogénea del tiempo* que es “la reflexión en la existencia de la continuidad homogénea del desarrollo dialéctico de la Idea” (Althusser, 2004, p.104). El tiempo puede ser entendido como un continuo que plasma empíricamente la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea. La ciencia histórica resultante de esta concepción se encarga de segmentar el continuo del tiempo en los períodos históricos que reflejan las sucesivas totalidades dialécticas en que se despliega la Idea en su desarrollo.

b) Por otro lado, la *contemporaneidad del tiempo* (“*presente histórico*”). Esta categoría es condición de posibilidad de la anterior y descubre el pensamiento más profundo de Hegel en tanto permite alcanzar la estructura de la totalidad social. Para Hegel, en la estructura de la existencia histórica todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos entre sí.

b.1) La copresencia de las partes entre sí y la presencia de cada una en el todo se fundamentan en la presencia total previa del concepto en todas las determinaciones de su existencia.

La presencia absoluta y homogénea de la totalidad de las determinaciones del todo en la esencia presente del concepto es la que fundamenta la posibilidad del “corte de esencia” que verticalmente atraviese la totalidad de los elementos del continuo temporal descubriendo para una lectura inmediata la esencia común interna que comparten y expresan. Y esto responde a que la unidad de la totalidad social hegeliana es “espiritual”. La unidad espiritual es unidad de una totalidad “expresiva”<sup>6</sup>, en la que cada parte expresa a las otras y a la totalidad social que las contiene, en tanto son partes totales y contienen en sí la esencia de la totalidad. En la totalidad hegeliana cada elemento es la presencia (inmediatamente expresiva) del concepto a sí mismo en un momento histórico. Sólo porque el todo hegeliano es un “todo espiritual”, la unidad de las dos características del tiempo histórico (continuidad – homogénea / contemporaneidad) es posible y necesaria.

Estas ideas son expuestas en forma análoga por Foucault cuando presenta el proyecto perimido de la *historia global*: "...el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio – material o espiritual – de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el "rostro" de una época" (Foucault, 2002, p.15). Foucault postula tres hipótesis que sostienen esta concepción, los cuales representan solamente una forma alternativa de particionar aquello que en Althusser eran las dos características esenciales del tiempo hegeliano (a y b). En efecto, Foucault expresa que estas hipótesis pueden ser presentadas como siendo "dos o tres".

i) La característica a) de Althusser (continuidad homogénea del tiempo) en Foucault adopta la forma del supuesto que ordena que entre todos los acontecimientos de un cierto recorte espacio-temporal definido debe poder establecerse un sistema de relaciones homogéneas tal que adopte una de las siguientes formas: "red de causalidad que permita la derivación de cada uno de los, relaciones de analogía que muestren cómo se simbolizan los unos a los otros, o cómo expresan todos un mismo y único núcleo central" (Foucault, 2002, p.15). La descripción althusseriana por limitarse al modelo hegeliano sólo podía contemplar un tipo de relación que satisfacía todos estos requisitos y daba unidad homogénea a la multiplicidad: la continuidad dialéctica.

ii) La característica b) althusseriana (la contemporaneidad del tiempo) asume la forma del siguiente postulado en Foucault: se supone que existe una misma y única forma de historicidad que "arrastra" las diferentes estructuras sociales y espirituales y los subordina a todos ellos a un único y mismo tipo de proceso de cambio.

iii) La tercera hipótesis es una forma de presentar independiente b.1, la condición última de fundamentación de b), en Althusser: la presencia total previa del concepto a todas las determinaciones de su existencia. Según la versión de Foucault, "se supone [...] que la propia historia puede articularse en grandes unidades [...] que guarden en sí mismas su principio de cohesión" (Foucault, 2002, p.15).

Aunque Foucault mencione la influencia del descentramiento operado por Marx (y con ello, implícitamente, la deuda con la lectura althusseriana), creo que puede encontrarse en la recurrencia a la subjetividad rectora un filiación con la genealogía nietzscheana. Específicamente, con el modo en que está concibe los orígenes bajos y la necesidad subjetiva primaria de dar sentido a la existencia para protegerse del *horror vacui*. De hecho, para Foucault, el sujeto funda la idea de continuidad en la historia como un modo de reasegurarse frente a la multiplicidad *an-arkhica*: es "la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta". En su formulación más hegeliana, en cambio, dice Foucault: "la promesa de que el sujeto podrá un día – bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y

en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada” (Foucault, 2005, p.20).

Para Althusser, la continuidad del tiempo, por su parte, se sostiene como fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. El “momento” hegeliano de la Idea es, por un lado, momento de un desarrollo en la continuidad y, por otro lado, presente (“fenómeno de la presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas” (Althusser, 2004, p.105)).

No obstante, cuando Althusser debe caracterizar porqué la concepción hegeliana de la historia es ideológica, se aproxima a la caracterización foucaultiana más ligada a la subjetividad. El conocimiento de la historia no es histórico. Cuando pretende serlo, como ocurre en el caso de Hegel, no deja de ser un ejercicio reflexivo subjetivo que busca el reflejo de la Razón. Para Althusser, Hegel “sublimó” en su concepción sistemática de la historia lo que el empirismo oculta.

La relación entre la estructura del todo hegeliano y la estructura del tiempo histórico hegeliano oculta que la idea hegeliana del tiempo es tomada del “empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la práctica cotidiana” (Althusser, 2004, p.106) que también se encuentra en su forma ingenua en la mayoría de los historiadores. A su vez, la concepción hegeliana de la historia, según Althusser, “está aún viva entre nosotros” en el estructuralismo<sup>7</sup> e, incluso, como “...la contra-connotación historizada [en] “el eternitarismo” economicista” (Althusser, 2004, p.123).

El diagnóstico de la disciplina histórica contemporánea que hace Foucault es muy distinto: “la historia, desde hace mucho tiempo, no busca ya comprender los acontecimientos a través de un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir, vagamente homogéneo o duramente jerarquizado; pero no para recuperar estructuras anteriores, ajenas, hostiles al acontecimiento. [...] Las nociones fundamentales que se imponen actualmente no son las de la conciencia y de la continuidad (con los problemas que les son correlativos de la libertad y de la causalidad), no son tampoco las del signo y de la estructura.” (Foucault, 2004, p.56)

#### **4. FOUCAULT LEÍDO POR ALTHUSSER. ALTHUSSER LEÍDO POR FOUCAULT. Y EL PROBLEMA DEL CORTE EPISTEMOLÓGICO.**

Althusser cita reiteradamente a Foucault en la obra que estamos considerando. Varias de estas citas buscan reconocer en Foucault un antecedente. Así, reconoce la “deuda, evidente o secreta” que liga la obra que estaba realizando a, entre otros, ese “maestro en la lectura de las obras del saber” que era Foucault (Althusser, 2004, p.21).

Mucho más importante es otro tipo de citas donde los trabajos de Foucault tienen aparecen como ejemplos del tipo de historia no ideológica que se está proyectando construir. Dice Althusser, en este sentido, “... se nos impone la

obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone lo que podríamos denominar – con un término que desentona con el sistema de las categorías clásicas y exige el *reemplazo* de estas mismas categorías – *la necesidad de su contingencia*. Para penetrar en esa necesidad, debemos penetrar en la lógica, muy particular y muy paradójica, que conduce a esta *producción*, es decir, la lógica de las condiciones de producción de los conocimientos...” (Althusser, 2004, p.51). Dos de las obras fundamentales de las que hay que aprender son *La Historia de la Locura* y *El Nacimiento de la clínica* de Foucault.

Así como Hegel sirve para describir esencialmente los modos en que no debe pensarse la historia, Foucault muestra el camino a seguir. Foucault es lo antihegeliano. Dicho con toda claridad, los “estudios sobresalientes” de Michel Foucault están, para Althusser, “...en las antípodas de la historia empírica visible, donde el tiempo de todas las historias es el simple tiempo de la continuidad, y su “contenido”: el vacío de acontecimientos que se producen en él y que se trata en seguida de determinar según procedimientos de corte para “periodizar” esta continuidad” (p.114).

El camino inverso, el de las citas que toma Foucault de Althusser es más complicado. He tratado de hacer notar una referencia implícita a Althusser en la caracterización crítica que hace Foucault de la Historia como la conciben los filósofos y, en particular, en relación al modo en que Foucault rescata una crítica que tiene su origen en Marx. Pero lo cierto, es que como ya señalé, las ideas de Foucault sobre Marx son ambivalentes, por no decir, contradictorias y un análisis de ellas exigiría un recorrido mucho más amplio por la obra foucaultiana. Sin embargo, creo que vale a modo de ejemplo, o tal vez sólo de episodio, traer a colación otro de los intercambios que se suscitaron a raíz de la conferencia de Foucault *Marx, Nietzsche y Freud*. Entre los presentes se encontraba también Gianni Vattimo. A Vattimo le parece que Marx no corresponde a la serie de pensadores que subvirtieron el canon interpretativo, en particular porque, según su opinión, la infraestructura material marxista impone un punto final a la posibilidad de una apertura infinita de la interpretación. Más allá de cuanto pueda decir esto sobre Vattimo y, sobre todo, del problema cierto que genera a propósito de la althusseriana “determinación en última instancia”. Lo relevante para nuestro análisis es la respuesta poco concluyente que ofrece Foucault: “yo no he desarrollado sino apenas mi idea acerca de él. Incluso tengo miedo de no poderla desarrollar todavía. Pero piense en *El XVIII Brumario*, por ejemplo: Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final. Sabe bien, y lo dice, que se podría interpretar a un nivel más profundo, o a un nivel más general, y que no hay explicación que se sitúe a ras del suelo” (Foucault, p.54).

Por el contrario, la vez que cita Foucault a Althusser es a propósito de la noción de ruptura epistemológica. Noción que Althusser hereda pero re-elabora en profundidad para tratar el caso Marx. Señalemos que, para Althusser, el marxismo es, en virtud de la ruptura epistemológica que lo fundamenta, en un mismo movimiento, un a-historicismo y un a-humanismo. La cita de Althusser, le sirve a Foucault para ilustrar los cortes más radicales que se producen a

nivel de la transformación teórica. Son aquellos que tienen lugar cuando se “funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico” (Foucault, 2005, p.7).

Es interesante traer a colación un debate que han proseguido otros autores acerca de si la noción de corte o ruptura puede ser equiparado en Althusser y Foucault. Estoy pensando en las interpretaciones que respectivamente hicieron Balibar y Deleuze, y en las cuales se los busca distanciar del pensamiento del estructuralismo (bestia negra a la que queda inmediatamente asociado el otro pensador).

Parece inequívoco indicar que Foucault y Althusser hablan en términos muy próximos acerca de la necesidad de interrogarse no sólo sobre pensamientos y discursos individuales dados, sino sobre el sistema que da cuenta de la posibilidad de esos pensamientos o discursos y que, en consecuencia, les asigna límites interiores infranqueables.

Para Balibar, como en Foucault, la relación de los discursos con la episteme se explica mediante un “*mecanismo variacional*”<sup>8</sup>, su pensamiento necesita de invariantes preexistentes, o inmanentes, a esas variaciones.

En cambio, la idea de *relaciones de producción (teórica)* a la que Althusser se refiere no tiene nada que ver con la pareja variación/invariante. Por lo tanto, dice, en relación con sus contemporáneos, se le puede acreditar a Althusser la originalidad de haber intentado elaborar una teoría de la discontinuidad pensada no como la contraparte de una invariancia, sino “...como la contraparte de una transformación tendencial, como una *relación entre los términos que sean procesos de naturaleza diferente* (en lugar de *invariantes diferentes, pero de la misma naturaleza*).” (Balibar, 2004, p.31)

Desde esta perspectiva, dice Balibar, se aprecia cómo la aproximación de Althusser al estructuralismo, cuyas parejas sincronía/diacronía, variación/invariancia son constitutivas, se vuelve absurda. Y agrega, súmese a esto que la teoría althusseriana del corte epistemológico se aparta de la invariancia estructuralista desde el momento que está elaborada contra un caso particular de esa concepción: no el modelo variacional, sino el modelo más rápido del “vuelco” de la dialéctica.

Deleuze, por su parte, a propósito de los cortes en el pensamiento de Foucault, indica que existen dos problemas. Uno práctico: dónde se ubican en el caso específico. Otro teórico, del que depende el problema práctico. Respecto de este último, la concepción serial (variacional en términos de Balibar) se distingue de la estructural de Althusser.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. y Balibar, E., (2004). *Para leer el Capital*. Mexico: Siglo XXI
- Althusser, L., (1996) *Escritos Sobre Psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2004) *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Deleuze, G., (2005) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2004) *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (2000) *Marx, Nietzsche y Freud*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.
- Foucault, M. (2005) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

---

<sup>1</sup> Podrá argüirse que el desarrollo del trabajo analítico se prosigue y profundiza en *La revolución teórica de Marx*. Sin embargo, consideramos que la presentación argumental crítica ya estaba completa en la primera de las obras. La segunda, indudablemente, provee de una descripción del instrumental analítico para producir una historización marxista. O, como sintetizó el propio Althusser, "...los principios específicos de la ciencia y de la filosofía fundadas por Marx" (Althusser, 2004, p.IX).

<sup>2</sup> Deleuze señala que la respuesta al cómo de la delimitación de los corpus foucaultianos es posterior a la *La arqueología del saber*. "las palabras, las frases y las proposiciones retenidas en el corpus deben ser elegidas en torno a núcleos difusos de poder (y de resistencia) empleados por tal y tal problema" (Deleuze, 2005, p.44)

<sup>3</sup> Totalidad expresiva: "una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas 'partes totales' expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad" (Althusser, 2004, p.105).

<sup>4</sup> Para acceder a la exposición del modo en que Althusser rinde cuentas al psicoanálisis de Freud y Lacan hay que recurrir a la antología *Escritos Sobre Psicoanálisis: Freud y Lacan* (Althusser, 1996).

<sup>5</sup> "formula un problema que expresa teóricamente las condiciones que permiten que una solución producida por fuera el proceso de conocimiento (...) se reconozca en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y justificación práctica" (Althusser, 2004, p.60)

<sup>6</sup> Ver nota 3

<sup>7</sup> La distinción estructuralista entre sincronía y diacronía se apoya en una concepción ideológica del tiempo histórico "continuo-homogéneo" y "contemporáneo a sí mismo" como la hegeliana.

---

<sup>8</sup> “según un doble juego de criterios: variación de las diferentes disciplinas y de sus “objetos” particulares (trabajo, vida, lenguaje), variación de posiciones antitéticas que, en el seno de cada disciplina, se “bifurcan” a partir de ciertos “puntos de herejía” típicos de la episteme en vigor.” (Balibar, 2004, p.30)