



CONQUISTA
ATAGUALPAINGACIVIDAD
**II CONGRESO ARGENTINO
DE FILOSOFÍA
DEL NORTE GRANDE**

1 y 2 de octubre de 2015
San Salvador de Jujuy



UNJU - FHCS

Área de Filosofía



areadefilosofiafhycs@gmail.com



**ACTAS DEL II CONGRESO ARGENTINO
DE FILOSOFÍA
NORTE GRANDE**

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del editor.

Actas del 2do Congreso Argentino de Filosofía del Norte Grande, 2015 / Martín Abraham ... [et al.] ; compilado por Osvaldo Alejandro Di Pietro ; Leonardo Gustavo Carabajal. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy : Universidad Nacional de Jujuy, 2016.
CD-ROM, PDF

ISBN 978-987-3926-10-5

1. Filosofía. 2. Actas de Congresos. I. Abraham , Martín II. Di Pietro, Osvaldo Alejandro, comp. III. Carabajal, Leonardo Gustavo, comp.

CDD 190

Diagramación: Matías Teruel
Ilustración de tapa: Eduardo Ruiz

2016 1ra edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

En el año 2012, en la ciudad de Salta, al final de las XV Jornadas de Filosofía del NOA “La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces”, se redacta y aprueba en asamblea el acta fundacional de la **Red Filosofía Norte Grande**. Esto fue resultado de varias reuniones, conversaciones y acuerdos previos entre las carreras y/o comunidades académicas de filosofía de las seis universidades que conforman el Norte Grande. Dicha red se logró a partir de la constatación de similitudes en las condiciones de producción del conocimiento filosófico en la región, y con la idea de abrir un espacio de reflexión y debate a partir de esas condiciones. Con todo, lo obtenido respetó las identidades previas, como por ejemplo las Jornadas del NOA o NEA. Por eso se siguen realizando dichos encuentros en los años pares y se decidió que en los impares se realice el Congreso de la “Red”, invitando también a participar al resto de la comunidad filosófica del país. Dichos encuentros están pensados como un espacio plural, horizontal y abierto a la búsqueda y al intercambio, y en cierto modo alternativo a otros espacios tradicionales.

El 1 y 2 de Octubre del 2015 se celebró en San Salvador de Jujuy, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJu, el *II Congreso Argentino de Filosofía de la Red del Norte Grande*. Presentamos a continuación las actas del Congreso. Esperamos que esta contribución permita fomentar el tránsito de la filosofía, continuando con la construcción de un camino de comunicación y diálogo para la “Red”.

Área de Filosofía

Gloria Elías, María B. Quintana, Leonardo Carabajal y Alejandro Di Pietro

EJES TEMÁTICOS

1-“GUBERNAMENTALIDADES NEOLIBERALES”

Coordinación: Alejandro Ruidrejo (Universidad Nacional de Salta) aruidrejo@yahoo.com.ar

Guillermo Vega (Universidad Nacional del Nordeste) guivega1978@gmail.com

2- EL SUJETO EN LA MODERNIDAD: CIENCIA POLÍTICA Y CULTURA

Coordinación: Susana Maidana: susanamaidana.filo@gmail.com

Cintia Caram: cintiacaram@gmail.com

3- LABIOÉTICA EN LA REVOLUCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL SABER

Coordinación: Josefina Fantoni (UNSE) jfantoni@arnet.com.ar

Fernan Gustavo Carreras (UNSE): fgcarreas@yahoo.com.ar

Marcelo Barrionuevo Chebel (UNSE) mbarrioc@gmail.com

4- TEMÁTICA LIBRE SOBRE GÉNERO

Coordinación: Luis Barrios (UNJU)

5- “LAS MUJERES EN LAS CIENCIAS”

Coordinación: Rosario Sosa rosariososa@fibertel.com.ar

Daniela Bargardi, Beatriz Guevara, Natalí Saavedra y Gloria Guantay.

6- “CIUDADANÍA, SOBERANÍA Y ESTADO”

Coordinación: Dolores Marcos (UNT): lolamarcos.filo@gmail.com

María José Cisneros (UNT): mjcisneros76@gmail.com

Cintia Caram (UNT): cintiacaram@gmail.com

8- “LA VIGENCIA DEL PRAGMATISMO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO”

Coordinación: Cristina Bosso – UNT cbossop@gmail.com

9-“LA COMPLEJIDAD COMO NUEVA FORMA DE RACIONALIDAD HUMANA”

Coordinación: Elba Riera de Lucena: rierae@gmail.com

Josefina Fantoni: jfantoni@arnet.com.ar

Bettina Siufi: bsiufi@gmail.com

10-“PROBLEMÁTICAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS: LA DESNATURALIZACIÓN DE LA UNIVERSALIDAD EN LOS VALORES CULTURALES”

Coordinación:

Federico Roda (UNJu) federicoroda@hotmail.com

Leonardo G. Carabajal (UNJu) inurbanus@hotmail.com.ar

11-”SER, SABER Y PODER EN LA EDAD MEDIA”.

Coordinación: Ruth Ramasco (UNT) rramasco@gmail.com

Gloria Silvana Elías (UNJu) gloriaelias@hotmail.com

12- “TECNOCIENCIA, DISCURSO Y MEDIO AMBIENTE”

Coordinación:

Alfredo Carbonel: freddycarbonel@yahoo.com.ar

Santiago Garmendia santiagogarmendia@hotmail.com

Agustina Garnica agustinagarnica84@gmail.com

Martín De Boeck, Estefanía Cajeano, Sebastián Díaz, Antonella Oviedo,

Allan Rush alanarthur.rush@gmail.com

13- “ARGUMENTACIÓN, ÉTICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN”

Coordinación: Iván Lello (UNJu) y Alejandro Lopez (UNJu) alejandolopez@gmail.com

14-“NUESTRAS MEMORIAS: CONTRIBUCIONES A UNA HISTORIA DE LAS IDEAS DE NUESTRAMÉRICA”

Coordinación: Mario Vilca andino_1968@yahoo.com.ar

María Beatriz Quintana mariabeaq@gmail.com

16- “ARISTÓTELES: PROBLEMAS DE ONTOLOGÍA”

Coordinación: Marcelo Barrionuevo Chebel (UNSE) mbarrioc@gmail.com

17- “ESTÉTICA, TEORÍA CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN”

Coordinación: Nair Gramajo (UNCa.- IINTAE) nairgramajo.anna@hotmail.com

Naím Garnica (UNCa-IINTAE-CONICET) naim_garnica@hotmail.com

18- “A PROBLEMAS POLÍTICOS, PREGUNTAS ÉTICAS... O ACERCA DE LAS CONDICIONES Y POSIBILIDADES DE UN GIRO ÉTICO A LA POLÍTICA”.

Coordinación: Elsa del C. Ponce elsaponcel@gmail.com

Román Gordillo gordilloroman@hotmail.com

19 – MESA TEMÁTICAS LIBRES

Coordinación: José Guzzi joseguzzi@hotmail.com

Arreglos Publicación en Actas: Lic. María Beatriz Quintana

ÍNDICE

Abraham Martín	13
Ajun Elyan Zubillaga Angélica, De Angeli Santiago	19
Ale María Soledad	25
Alonso Susana	33
Álvarez Miguel Á.	41
Avalos Jorge Luis Arias	49
Barrionuevo-Chebel Marcelo	61
Barrionuevo-Chebel Marcelo	69
Barrionuevo Teresa	79
Bellomo María Paula	85
Bosso Cristina	91
Bruce Beatriz	97
Bustamente Nicolás	103
Candioti Miguel	109
Carabajal Leonardo	117
Caram María Cintia	123
Caram Nahima	129
Casado Juan Carlos	137
Choque Ivan	147
Ciruelos Alejandra	157
Cosci Lucas	163
Cruz Gustavo R	171
De Marco Florencia	191
Di Pietro Noelia	197
Di Santo Laura B.	203

Díaz Morón Inti	211
Elías Gloria	219
Elías Gloria	225
Eljall Marta Liliana	231
Esteban Orlando A.	243
Fantoni Rosa Josefina	253
Fantoni Rosa Josefina	259
Fava F. Gschwind K	267
Figuroa Suarez F. Geréz Mariela	273
Fontana Marcelo	293
Foschi Laura	299
Garolera Carolina	305
Gavriloff Ivan Vladimir	313
Giardina José Luis	319
Granajo Nahir, Garnica Naim	327
Guzzi José	337
Herrero Susana	345
Hynes Catalina	359
Klocker Dante E.	375
Limardo Darío	383
López Alurralde Juan P.	391
Maidana Susana	401
Marcos Dolores	409
Martínez Raúl Armando	415
Mercau Horacio Héctor	423
Nieva Julio Alberto	437
Parra José Daniel	441

Pereyra Ignacio Javier	445
Placereano Ingrid	453
Ponce Elsa	459
Pres Paula, López M., Marchi P.	465
Quiroga Claudia Estela	471
Ramasco Ruth María	477
Riera Elba	485
Roda Héctor Federico	493
Rodríguez Buscia Juan M.	499
Rubinelli María Luisa	505
Rubio Juan Augusto	513
Salcedo Gutiérrez H.	519
Salum Arquez Ezequiel	531
Taboada María Beatriz	539
Torrente Carmen, Rodríguez M.	543
Valdéz Fénix Guadalupe	555
Valle Ana Lucía	563
Vargas Gabriel Rodrigo	571
Vera del Barco Fabián	577
Werwnitzky Daniel	585
Yuan María Sol	595
Zabala Bustos Natalia	607
De Boeck Martín Eduardo	613
Gordillo Eduardo Román	623

Foucault en Marx: La producción del sujeto y el sujeto de la producción.

Miguel Candiotti^{131*}

Este trabajo apunta a mostrar ciertas relaciones de complementariedad que pueden trazarse entre los pensamientos de Marx y de Foucault en lo que respecta a la cuestión del poder. Si bien el primero de estos autores ciertamente carece de la refinada teoría política del segundo, proporciona, a diferencia de éste, un análisis histórico-crítico del funcionamiento de la producción en un sentido global, dentro del cual el poder entendido como sujeción o dominio aparece sólo como una forma enajenada del poder social, y de ningún modo como un elemento inherente a todas las relaciones sociales y a todas las formas de conocimiento. Esto último es muchas veces sugerido por la microfísica del poder foucaultiana, la cual, inspirada en el pensamiento de Nietzsche (2000), y aun sin perder jamás la perspectiva histórica, tiende muchas veces a convertirse en una suerte de *metafísica* del poder (coercitivo), desde el momento en que implícitamente presupone y proyecta, por sobre diversas declinaciones concretas del mismo, un carácter absoluto que sería inherente a lo social en todas sus manifestaciones:

La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación. (Foucault, 1979b: 17)

De este modo, mientras que Foucault indaga las diversas formas de *producción del sujeto* como efecto de ese supuesto poder (disciplinario) fundamental, Marx analiza a la sociedad y a su trabajo total como el *sujeto de la producción* de todas las formas de poder social, entre las cuales la sujeción no aparece como un rasgo esencial o eterno, sino sólo como característica de una sociedad cuyas fuerzas se presentan fragmentadas y enajenadas. En efecto, a diferencia de la filosofía moderna tradicional, para Marx el sujeto propiamente dicho no es nunca el individuo aislado, que constituye una mera abstracción, sino el *trabajo social*, o sea, la actividad humana total de los individuos en la producción. Se trata, pues, de un sujeto colectivo, que, en tanto tal, no se comporta jamás como un sujeto individual, que

¹³¹-* Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS) de la Universidad Pompeu Fabra (UPF), Barcelona; Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE), sede San Salvador de Jujuy

es lo que insinúan enfoques como el hegeliano: “Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción”; “considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo” (Marx, 1971a: 6 y 14).

Es precisamente a este *sujeto colectivo* e históricamente cambiante, a lo que se refieren las categorías de esencia humana y de enajenación en Marx, a diferencia de lo que habitualmente se piensa cuando se confunde el uso marxiano de esos términos con las concepciones de Hegel y de Feuerbach, que son muy diferentes porque se restringen al ámbito meramente cognitivo, teórico, intelectual, consciente. Para Marx, en cambio, la enajenación es ante todo una situación real, práctica, material, en la que se encuentra la sociedad cuando se desgarran su propio poder colectivo a partir de la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y del Estado (como principal medio de producción de orden). Es esa “enajenación real” (Marx, 1978: 419) del poder social la que se traduce en el *valor* y en todas las formas aparentes de *poder autónomo*: ejercidas tanto por las mercancías como por las clases poseedoras y los diversos mecanismos y agentes opresores, cuyas cualidades no se muestran como lo que son, meras relaciones sociales, simples objetivaciones del trabajo social, sino como *propiedades* que les son esenciales. De ahí el fetichismo que se adhiere a todos los productos sociales –tanto a los objetos como a los sujetos particulares– en este tipo de sociedad (Marx, 1971b, pp. 394-396, 2009a, pp. 87-102, 2009b, 2009c, pp. 1037-1057).

Autores como Althusser (cf. 1967; 1969) y sus discípulos, entre otros muchos marxistas, jamás entendieron que la categoría de enajenación en Marx atraviesa toda su obra, implícita y explícitamente (cf. Bedeschi, 1975), pero no se refiere ni a un mero “estado de conciencia” (Avineri, 1983: 149 y 150) ni a una esencia humana ahistórica. Recordemos que, frente a Feuerbach, Marx define la esencia humana como el cambiante “conjunto de las relaciones sociales” (1970: 667), despojando así a esa categoría de toda fijeza y de todo carácter natural o metafísico, vale decir, superando los “esencialismos” de lo humano, que suelen acompañar a las consideraciones ancladas en el individuo y su conciencia.

En la primera de las conferencias pronunciadas en Río de Janeiro en 1973, y reunidas luego en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault afirmaba:

Actualmente, cuando se hace historia [...] nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia. (Foucault, 1996: 16)

Pero pocos han comprendido que *humanismo* en Marx equivale, en sentido estricto, a *socialismo*: se refiere a “la sociedad humana o la humanidad social” entendida como “proceso histórico” y como “esencialmente práctica” (1970: 667-8). No le atañen en absoluto, pues, las críticas al humanismo y al “sujeto originario” (Foucault, 2002: 20) desarrolladas por Althusser y por el propio Foucault (cf. también 1968).

Esta imposibilidad de entender al trabajo social como lo propiamente humano, de pensar la producción como el *sujeto real*, cuya actividad material y objetiva precede y excede toda

forma de conciencia y de subjetividad individual puede observarse claramente en el modo en que Althusser interpreta el siguiente pasaje de la “Introducción” a los *Grundrisse* en donde se distingue entre el *proceso teórico-cognitivo* de apropiación intelectual de la realidad social concreta y el *proceso práctico-histórico* de formación material de esa realidad. Luego de haber afirmado que “la población [...] es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto” (Marx, 1971a: 21), pero no puede ser captada inmediatamente en toda la riqueza de sus determinaciones, sino sólo a través de un desarrollo gradual del conocimiento –que vaya desde las relaciones más simples y abstractas a las más complejas y concretas–, Marx añade:

El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa. (Marx, 1971a: 22)

Ahora veamos cómo Althusser sólo puede entender esas palabras desde la estrecha perspectiva gnoseológica tradicional, según la cual sólo cabe aplicar el término “sujeto” a la conciencia individual, esto es, al puro sujeto cognitivo ante el cual todo lo demás aparece como mero objeto de conocimiento:

Como materialista, [Marx] sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, “subsiste *tanto antes como después* en su independencia fuera del espíritu”. Y, a continuación, a propósito de la sociedad objeto de estudio, escribe, cito, ésta “sigue estando constantemente presente para el espíritu en tanto que presuposición”. Marx propone, pues, como presuposición de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de este objeto real, fuera del pensamiento. (Althusser, 2008: 235, cursivas del autor)

Ahora bien, para nosotros resulta evidente que Marx no confunde los términos. Si se refiere a la sociedad como “sujeto real”, es precisamente porque no le basta con afirmar que se trata de un *objeto* que excede al proceso de conocimiento. Además de subrayar esa objetividad de lo social, nuestro autor quiere resaltar el carácter *activo* y fundamental de la sociedad como *sujeto* real de la producción, una subjetividad objetiva, práctica y material, que precede, excede y condiciona a la pura subjetividad cognitiva, a la mera conciencia individual que intenta conocerla (y también contribuir a conservarla o transformarla) desde un determinado lugar de esa misma subjetividad colectiva y su poder.

Por lo tanto, tenemos que para Marx el ser humano, la “esencia humana” como “la sociedad humana y la humanidad social” concreta, es en cada lugar y en cada momento la manera en que se producen las relaciones sociales a partir de una forma históricamente determinada del proceso de producción en general:

Este último es tanto un proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que operándose en específicas relaciones histórico-económicas de producción, produce y reproduce estas relaciones mismas de producción y junto con ello a los portadores de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones recíprocas, vale decir su formación económico-social determinada, pues la totalidad de esas relaciones con la naturaleza y entre sí, en que

se encuentran y en que producen los portadores de esa producción, esa totalidad es justamente la sociedad [...] (Marx, 2009c: 1042)

Es por eso que Marx habla de *enajenación real* cuando ese proceso de producción de la sociedad y su poder no se realiza de manera directamente social, con medios de producción colectivos, sino que se encuentra desgarrado, por la propiedad privada, en diversos núcleos productivos particulares y aislados. A partir de esta forma de producción social enajenada, el poder colectivo se manifiesta de manera distorsionada en *valores y poderes* autónomos, que aparecen ya como una *propiedad* inherente a las cosas y a los individuos particulares, ya como un conjunto de fuerzas anónimas, ciegas y descontroladas, que someten y controlan a todos, por ej. las llamadas “leyes” del mercado y sus “crisis”. Respecto del primer fenómeno, el del fetichismo, no hay ejemplo más elocuente que el caso del dinero. En una sociedad donde prácticamente todos los valores de uso, es decir, casi toda la riqueza y el *poder social en general*, se convierte en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en *la cosa que concentra poder social en general*:

Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular. (Marx, 2009a: 161)

[De esta manera] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. (Marx, 1971a: 84)

El dinero pone el poder social, en cuanto cosa, en las manos de la persona privada, que en cuanto tal ejerce ese poder. (Marx, 2008: 189)

Este fetichismo del *dinero* en cuanto *puro valor de cambio* y, por tanto, puro poder social concentrado, llega aún más lejos con el fetichismo del *capital* en tanto dinero que tiene el mágico poder de reproducirse a sí mismo y acumularse en manos privadas¹³². Pero un tratamiento detallado de la acumulación del capital como expropiación de la riqueza y el poder social, ya sea mediante la violencia “primitiva” o mediante la extracción de plusvalor mediante el “legítimo” *uso privado* de esa mercancía tan especial que es la fuerza de trabajo, cae fuera de los objetivos de esta presentación.

Lo que aquí intentamos mostrar es que la teoría marxiana del valor contiene toda una teoría de la enajenación del poder social que es profundamente compatible con la teoría foucaultiana del poder. Y que le proporciona además un marco teórico de análisis de la producción en general que hace posible captar no sólo el carácter productivo, inmanente, relacional e impersonal del poder coercitivo (Foucault, 1976, 1979a, 1985, 2000a, 2000b, 2007a, pp. 112-8, 1994: 125 y ss.; cf. Deleuze, 1987, pp. 49-71), sino también que su *materialidad*, su *sustancia*, al igual que la de los *valores*, está dada por una transfiguración del trabajo social, que es característica de toda sociedad que produce de manera privada, *ajena*¹³³.

132- “El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.” (Marx, 2009a: 188).

133- En este sentido, compartimos en líneas generales las siguientes críticas realizadas por Nicos Poulantzas: “Como es sabido Foucault recusa toda interpretación que pretenda fundar esa materialidad del poder y, por consiguiente, del Estado, en las relaciones de producción y en la división social del trabajo.” “Ahora bien, para Foucault la relación de poder no tiene nunca otro fundamento que ella misma, se convierte en simple ‘situa-

Es por eso que consideramos que toda la riqueza que aporta la genealogía y la microfísica del poder foucaultianas con respecto al señalamiento de formas de dominio y control que no fueron contempladas por Marx en textos como el capítulo sobre “La llamada acumulación originaria” (2009a, pp. 891-954) –en donde ciertamente se aprecia un tratamiento explícito de la producción de sujetos disciplinados para la reproducción del capitalismo–, toda esa riqueza de los análisis foucaultianos –decimos– sobre la locura, la medicina, la prisión, la sexualidad, etc., sólo cobra pleno sentido histórico y político a la luz de las consideraciones de Marx sobre la enajenación de la producción y del poder social, especialmente dentro del capitalismo y del Estado moderno.

Como es sabido, el propio Foucault distinguía entre Marx y “el marxismo”. Al primero lo aceptaba, en general, como uno de sus maestros¹³⁴; mientras que al “marxismo”, declinado así en singular, como si no hubiera una inmensa variedad de tradiciones marxistas, lo consideraba como una modalidad más de poder (opresivo), tomando como referencia, casi exclusivamente, al marxismo de Sartre, el de Althusser y sus discípulos, y el stalinismo (Foucault, 1979a: 176 y ss., 1999: 146 y ss., 2012: 91 y ss.)¹³⁵; e ignorando a autores como, por ejemplo, Antonio Gramsci, quien también daba, como el mismo Foucault, una primacía a lo político entendido como relaciones de fuerza que atraviesan toda la sociedad, sin una distinción rígida entre una “estructura” y una “superestructura”, y sin concebir la teoría de Marx en términos científicistas (cf. Gramsci, 1975).

ción’ a la que el poder es siempre inmanente, y la cuestión de qué poder y para qué parece en él completamente dirimente. Cosa que en Foucault tiene un resultado preciso, aporía nodal y absolutamente insoslayable de su obra: las famosas resistencias, elemento necesario de toda situación de poder, quedan en él como una aserción propiamente gratuita, en el sentido de no tener fundamento alguno; son pura afirmación de principio.” “Pero las luchas pueden subvertir el poder sin ser nunca, en efecto, realmente exteriores a él. Si en la concepción de Foucault no es posible tal subversión no se debe a que sostenga, después del marxismo y coincidiendo con él, que la naturaleza del poder es relacional y que las luchas-resistencias no están nunca en exterioridad absoluta con respecto al poder, sino a razones diferentes. Los poderes y las resistencias aparecen en Foucault como dos polos puramente equivalentes de la relación: las resistencias no tienen fundamento. Por ello el polo ‘poder’ acaba por adquirir primacía. Esto da lugar en Foucault a un deslizamiento permanente– en el lenguaje sugestivo y, por tanto, aproximativo, analógico, que es el suyo– del término poder: unas veces designa una relación, la relación de poder, y otras, y a menudo simultáneamente, uno de los polos de la relación poder-resistencia. Y es que, al no existir un fundamento de las resistencias, el poder acaba por ser esencializado y absolutizado, convirtiéndose en un polo ‘frente’ a las resistencias, una sustancia que las contamina por propagación, un polo originario y determinante frente a las resistencias.” (Poulantzas, 1979: 75, 179-80 y 181).

134- Recordemos cómo él mismo describía su ambigua relación con Marx en una entrevista del año 1975: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. ¿Un físico cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página o de aprobación elogiosa que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y como los otros físicos saben lo que hizo Einstein, lo que ha inventado, demostrado, lo reconocen al paso. Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista.” (M. Foucault, 1979c: 100).

135- “Cuando Foucault establece su propia concepción del poder toma por blanco de oposición o bien un cierto marxismo, que confecciona a su gusto, caricaturizándolo, o bien el marxismo particular de la III Internacional y la concepción estaliniana, cuya crítica hemos hecho algunos desde hace tiempo.” (Poulantzas, 1979: 176). Además del texto de Poulantzas existen numerosos análisis sobre la relación entre Foucault, Marx y el marxismo (cf. Varela y Alvarez-Uría, 1977; 1985; Anderson, 1986; Poster, 1987; Tarcus, 1993; Gómez, 2011).

En cualquier caso, es indudable que el reconocimiento explícito e implícito que Foucault hace de las aportaciones de Marx no incluye una asimilación acabada de la teoría materialista-práctica de la enajenación del trabajo social y su poder¹³⁶, que le hubiera permitido al autor francés colocar dentro de la tradición del pensamiento socialista más refinado sus agudos análisis de los mecanismos sociales de coerción. En cambio, Foucault toma considerable distancia del socialismo *in toto*, y sus posturas acaban así alimentando más bien posiciones cercanas al individualismo anárquico radical.

No obstante, es indudable que el pensador galo acierta –como también lo hace Gramsci– al rechazar la *teleología* marxista (que hasta cierto punto tiene su base en el propio Marx), distinguiéndola adecuadamente de la activa *lucha* política –en sentido amplio– por la auténtica colectivización de los medios de producción y la eliminación del Estado:

Me parece que lo que se produce en la obra de Marx es, en cierto modo, un juego entre la formación de una profecía y la definición de un blanco. El discurso socialista de la época estaba compuesto de dos conceptos, pero no conseguía disociarlos lo suficiente. Por una parte, una conciencia histórica o la conciencia de una necesidad histórica; en todo caso, la idea de que, en el futuro, tal cosa debería suceder proféticamente. Por otra, un discurso de lucha [...] que tiene por objetivo la determinación de un blanco a atacar. (Foucault, 2012: 106)

Foucault también acierta, sin duda alguna, al subrayar que ese objetivo de lucha ciertamente no ha sido el de los mal llamados “países socialistas”¹³⁷. Ahora bien, paradójicamente, el propio Foucault, profundo crítico del Estado moderno y los múltiples dispositivos de control y de poder normativo que lo constituyen (cf. 2000a, 2006, 2007b), parece soslayar en sus minuciosos análisis la importancia clave de la propiedad privada de los medios de producción en tanto fundamento material de la enajenación del poder social convertido en poder disciplinario. Y tal omisión lo vuelve seguramente un crítico tolerable para la misma *gubernamentalidad* capitalista que él denuncia.

136- Algo que, por lo demás, también se da en el caso de la filosofía de la praxis: “el concepto de ‘enajenación’ no juega ningún papel en el pensamiento de Gramsci” (Frosini, 2010: 34, traducido; cf. Fergnani, 2011: 29).

137- “Se observa innegablemente una hipertrofia del poder o un exceso de poder tanto en los países socialistas como en los países capitalistas. Y creo que la realidad de esos mecanismos de poder, de una complejidad gigantesca, justifica, desde el punto de vista estratégico de una lucha de resistencia, la desaparición del Estado como objetivo.” (Foucault, 2012: 106).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. (C. Prieto del Campo y R. Sánchez Cedillo, trads.). Madrid: Akal.
- Althusser, L., y Balibar, E. (1969). *Para leer El capital*. (M. Harnecker, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. (E. Terrén, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Avineri, S. (1983). *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. (E. Pinilla de las Heras, trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bedeschi, G. (1975). *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. (B. Gómez, trad.). Madrid: Alberto Corazón.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Barcelona: Paidós.
- Ferngani, F. (2011). *La filosofía della prassi nei "Quaderni" di Gramsci*. (A. Vigorelli y M. Zanantoni, eds.). Milano: UNICOPLI.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (E. C. Frost, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979a). *Microfísica del poder*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, eds. y trads.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1979b). "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". En *Microfísica del poder* (7-29). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1979c). "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método". En *Microfísica del poder* (87-101). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, eds. y trads.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. (F. Álvarez-Uría, ed. y trad.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. (E. Lynch, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales. Volumen II. Estrategias de poder*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, trads.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000b). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (M. Morey, trad.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. (A. Garzón del Camino, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (U. Guiñazú, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. (H. Pons, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. (E. Castro, ed., H. Pons, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- Gómez, S. (2011, agosto). "Foucault, Marx y el marxismo. Un balance provisorio". *Herramienta web*, 9. <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-9/foucault-marx-y-el-marxismo-un-balance-provisorio>
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. (V. Gerratana, ed.). Torino: Einaudi.
- Marx, K. (1970). "Tesis sobre Feuerbach". En K. Marx y F. Engels (W. Roces, trad.), *La ideología alemana (665-668)*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1971a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (P. Scaron, trad.). Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1971b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (P. Scaron, trad.). Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1978). "Manuscritos de París". En K. Marx y F. Engels (J. M. Ripalda, trad.), *Obras* (Vol. 5: 301-435). Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. (J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, y J. Aricó, trad.). México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009a). *El capital, I*. (P. Scaron, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009b). *El capital, I, capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. (P. Scaron, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009c). *El capital, III*. (L. Mames, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- Poster, M. (1987). *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*. (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. (F. Claudín, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Tarcus, H. (ed.). (1993). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Varela, J., y Alvarez-Uría, F. (1977). "Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués". *Tiempo de Historia*, 34, 90-103.
- Varela, J., y Alvarez-Uría, F. (1985). "Prólogo". En M. Foucault, *Saber y verdad (7-29)*. Madrid: La Piqueta.