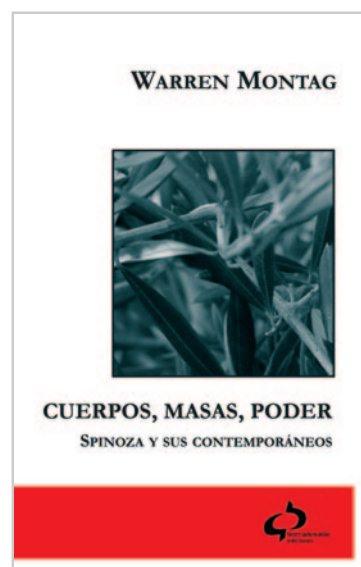


“EL ALMA ES LA PRISIÓN DEL CUERPO”: ALTHUSSER Y FOUCAULT, 1970-1975¹.

Warren Montag

La versión inglesa de “El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975” de Warren Montag, pensador que ya ha colaborado en diversas ocasiones con *Youkali*, apareció en 1995 en el número 88 de la revista *Yale French Studies*, titulado *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* y editado por Jacques Lezra. Junto con el artículo de Montag, el número incluía también otros firmados, además de por el editor y otros importantes estudiosos estadounidenses, por Étienne Balibar y Pierre Macherey, por Michael Sprinker o por Judith Butler. El texto de Montag que traducimos da buena idea de la importancia de ese número de la revista de estudios franceses que publica la Yale University Press para el giro en la recepción de Althusser que se comenzó a producir en los años noventa en el mundo académico de habla inglesa. La nota que en nuestra traducción aparece como número 6 hace un somero pero contundente repaso de la posición que el marxismo académico angloamericano había adoptado en la década anterior con respecto a la filosofía de Althusser. Pero, las nuevas lecturas materialistas de Spinoza, la asimilación crítica de las aportaciones más interesantes de Foucault, Derrida y Deleuze y los propios desarrollos teóricos de pensadores de su círculo como los mismos Balibar y Macherey, unido todo ello a la publicación de una gran cantidad de textos inéditos de Althusser, pusieron y continúan poniendo las condiciones para la apertura de nuevas y fructíferas líneas de trabajo en la lectura de la obra de este filósofo comunista.



1.- © 1995 by Yale University.

La traducción es de Aurelio Sainz Pezonaga. Agradecemos sinceramente a *Yale French Studies* su permiso para realizar y publicar esta traducción.

Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida.

(Louis Althusser, "Marxismo y humanismo")

Hace tres siglos algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre.

(Gilles Deleuze, *Foucault*)

No hace demasiados años era posible (o quizás inevitable) leer "Ideología y aparatos ideológicos de estado"² de Althusser y *Vigilar y castigar*³ de Foucault no solamente como textos contrapuestos, sino como las respectivas expresiones de dos sistemas de pensamiento rivales que podían ser comparadas y contrastadas, de las que podían señalarse semejanzas y diferencias, pero que no por ello dejarían de estar tan definitivamente separadas como los hombres que las escribieron. Y a pesar de la disposición sobradamente conocida, tanto de Althusser como de Foucault, a cuestionar, si no rechazar, la noción misma de autoría como paradigmática del mito del sujeto originario, sigue siendo muy difícil separar estos textos de las vidas y obras posteriores de los autores. Ya que, mientras que el texto de Althusser proclamaba su marxismo en cada página, *Vigilar y castigar* (en el que Marx es citado con aprobación en ciertas ocasiones) fue sin embargo leído sobre todo como una manifestación anticipatoria y por tanto oscura de lo que pronto devendrá la hostilidad abierta de Foucault hacia el marxismo (o al menos hacia ciertos tipos de marxismo)⁴, así como una crítica y un rechazo incluso de las tesis centrales de las observaciones altamente heterodoxas de Althusser acerca de la ideología.

Todo el mundo, más o menos, ha leído estos textos. Los debates que siguieron a su publicación (que decididamente adoptaron sobre todo la forma del elogio o la desaprobación) hace tiempo que dieron paso a resúmenes y aclaraciones que presentan, en una forma simplificada, los "argumentos esenciales" de estas obras de justificado renombre. Y este es precisamente el problema: por tomar prestada una frase de Swift, los textos originales parecen a menudo estar enterrados bajo montañas de comentarios. Parece imposible recuperarlos en tanto que, aunque los originales son frecuentemente leídos, están siempre ya mediados por otros trabajos que, aunque sean externos a ellos, ocurre como si hubieran decidido de una vez por todas cuál era su significado.

No podemos plantearnos, sin embargo, poner simplemente a un lado los comentarios, al parecer incontables, para así recuperar los textos reales. Ya que fue el mismo Althusser quien escribió que "no existe lectura inocente"⁵. Comencemos poniendo de relieve las lecturas que se nos imponen, los temas y problemas que, como si fue-

2.- Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy*, trad. Ben Brewster, Monthly Review Press, Nueva York, 1971 (traducción española: "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en *Posiciones*, trad. Albert Roies, Anagrama, Barcelona, 1977). N. del T.: A partir de aquí cuando se citen pasajes de este texto se indicará como "Ideología", indicación que irá seguida de la página de la traducción española y, entre corchetes, la de la traducción inglesa. Tanto respecto a las citas de este texto como de los demás, respetaremos la versión española referida en cada caso y sólo haremos excepciones si ayudan a traducir el sentido de la lectura que hace Warren Montag.

3.- Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. Alan Sheridan, Vintage, Nueva York, 1977 (traducción española: *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Madrid 1978). N. del T.: A partir de aquí cuando se citen pasajes de este texto se indicará como "VC", indicación que irá seguida de la página de la traducción española y, entre corchetes, la de la traducción inglesa.

4.- Sorprende leer hoy la reseña muy influyente que Francois Ewald realizó de *Vigilar y castigar*, "Anatomie et corps politique", que fue publicada a finales de 1975 en *Critique* (al lado de la primera versión de "Un nuevo cartógrafo" de Deleuze, publicado finalmente en el libro que este último tituló *Foucault* (trad. José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1986). Ewald proyecta sobre el texto de Foucault una oposición sistemática a Marx y a cualquier forma concebible de marxismo que está totalmente ausente de la letra de la obra, incluso si más tarde el propio Foucault pareció hacer suya esa lectura.

5.- Louis Althusser, *Reading "Capital"*, trad. Ben Brewster, New Left Books, Londres, 1970, pág. 14 (traducción española, *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., 1990, pág. 19).

ra a través de una especie de identificación proyectiva, parecen surgir espontáneamente de nuestro encuentro con estos textos, aunque son determinados por el modo en que han sido ya leídos. Para comenzar a liberarnos de estas lecturas, debemos, por supuesto, leer a los lectores y compendiar a los compendiadores, y no sólo a los mejores de entre ellos, sino además a aquellos que sean más representativos dentro de su género, a saber a los mediocres e incluso a los francamente malos. Lo que tienen de remarcable es que en su misma imprecisión y repetición nos permiten hablar de estos dos textos de forma conjunta. Ya que, a pesar de las diferencias obvias entre “Ideología y aparatos ideológicos de estado” y *Vigilar y castigar*, diferencias en sus vocabularios y en sus puntos de referencia (tanto implícitos como explícitos), las dos obras han continuado provocando críticas semejantes en un sentido significativo (que, quizás a causa de su frecuencia ya no parecen ser ni críticas y son recibidas como observaciones “objetivas” e incluso favorables). Así, por tomar los dos comentarios de los que puede decirse que han dado forma en mayor medida a la recepción de estos textos y que exponen la entera gama de críticas (en variedad tanto como en calidad), la crítica que E. P. Thompson realiza de Althusser en *La miseria de la teoría* y la crítica de Habermas a Foucault en *El discurso filosófico de la modernidad* (y en otros lugares) abordan temas muy semejantes. “Ideología y aparatos ideológicos de estado” y *Vigilar y castigar* fueron ambos vistos como “textos límite” que llevaban hasta su conclusión lógica ciertas ideas inquietantes e inconcebibles que habían aparecido en los trabajos anteriores de Althusser y Foucault sólo de una forma mediatizada. Ambos textos fueron acusados de ofrecer un funcionalismo sutil y perversamente persuasivo (o incluso seductor –dado que su atractivo fue tachado de literario más que de auténticamente filosófico o teórico), un estructuralismo que negaba todo lo que era distintivamente humano, ya fuera los caracteres o necesidad históricamente invariantes, la “experiencia” cotidiana de la que se decía que formaba la base del sentimiento y el pensamiento humanos o incluso la libertad irreductible que proporciona el único fundamento de nuestra moralidad. Semejante estructural-funcionalismo sólo podría dar como resultado la eliminación de toda acción histórica, representando un mundo donde no hay posibilidad de resistir o incluso de cambiar. Althusser y Foucault, a pesar de sus diferencias, produjeron un análisis de la dominación que en sí no podía ser otra cosa que una astucia de la dominación, en tanto que el efecto de su obra era la parálisis de la iniciativa individual y el agobio del pensamiento crítico ante la idea de que no hay escapatória de la ideología o del poder. El programa de un antihumanismo teórico que se proclamaba en las páginas de *La revolución teórica de Marx* (1965), de Althusser, y de *Las palabras y las cosas* (1966) de Foucault se equiparaba a una indiferencia política o, cada vez más, moral hacia los seres humanos concretos que alcanzaba su expresión más acabada en las obras de los años setenta.

Por supuesto, sería posible responder que estas acusaciones fallan el tiro, son inexactas o injustas, e intentar ofrecer las interpretaciones verdaderas que pudieran sustituir a las falsas⁶. Y, sin embargo, los detractores de

6.- Aunque podría ser más provechoso trazar la trayectoria política y teórica del anti-althusserismo y el anti-foucaultianismo (y, más en general, de lo que Pierre Macherey ha llamado anti-humanismo). Dentro del marxismo (esto es, tomando la obra de quienes abiertamente se identifican a sí mismos como marxistas), el caso de Althusser es particularmente interesante. Ya que, aparte de los estudios culturales (en sentido amplio), la mayor parte del marxismo anglo-americano simplemente ha olvidado a Althusser (Foucault fue siempre considerado como un enemigo). De la diatriba de E. P. Thompson contra Althusser (*The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, Nueva York, 1978) a *In the Tracks of Historical Materialism* (Verso, Londres, 1983) de Perry Anderson –que era menos emotivo pero no menos desdeñoso– hasta la mitad de los años ochenta, momento en el que Althusser fue enterrado calladamente (apareciendo en *Making Sense of Marx* [Cambridge University Press, Cambridge, 1985] de Jon Elster únicamente bajo la forma adjetivada del venenoso ambiente “althusseriano” que se daba en la Ecole Normale Supérieure y que Elster estimaba conveniente evitar), el antihumanismo teórico de Althusser era considerado aparentemente indigno de ser refutado. A pesar de la inmensa protesta, *nadie respondió punto por punto a los argumentos de “Marxismo y Humanismo” o “Ideología y aparatos ideológicos de estado”*. Bastaba, parecía, con decir que, dado que no podemos imaginar una revuelta contra la dominación sin el concepto clásico del individuo como sujeto, como centro de iniciativas, como origen radical del pensamiento, el discurso y la acción, había que concluir que debe existir. Una vez que el cuestionamiento de la categoría de sujeto por parte de Althusser fue olvidado, hubo un retorno masivo al esencialismo, con el intento de Thompson de salvar el fenómeno de la experiencia humana de su estrechamiento en el individualismo de la elección racional. No deja de ser irónico que la forma dominante del marxismo académico de lengua inglesa, lejos de ser el ámbito teórico independiente que Anderson consideraba que debía ser (con el fin de evitar el contagio de un postestructuralismo irrevocablemente ajeno), ahora extraiga su epistemología de *The Poverty of Historicism* (Harper and Row, Nueva York, 1964) de Karl Popper, su teoría de la lucha de clases de *The Logic of Collective Action* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971) de Mancur Olson, y sus posiciones políticas de *A Theory of Justice*, (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971) de John Rawls. Mientras que Althusser fue entonces tajantemente denunciado por hablar de la heterogeneidad de los textos de Marx, ahora es una verdad de todos conocida por estos lares que hay poco en Marx que tenga sentido excepto las doctrinas morales que él mismo desautorizó. Es también de una gran ironía que el racionalismo y el humanismo de Habermas, que, según Anderson, eran los antidotos a la anarquía teórica y el nihilismo de Althusser, se posicionaran pública y extensamente en apoyo de las fuerzas imperialistas en la Guerra del Golfo (y Habermas no estaba

Althusser y Foucault han tropezado con una verdad que los partidarios de estos filósofos han negado a menudo: que las dos obras no se oponen, ni son externas la una a la otra, ni la una es la alternativa de la otra. En lugar de sentirnos empujados a elegir entre “Ideología y aparatos ideológicos de estado” y *Vigilar y castigar*, y así entre Althusser y Foucault, dado que tomamos los comentarios en toda su dislocación como efectos objetivamente determinados de las obras en cuestión, podemos leer el aparente dilema, Althusser o Foucault, al modo de Spinoza, como Althusser *sive* Foucault, Althusser, esto es, Foucault. Quizás ahora (esto es, desde una cierta distancia histórica) es posible considerar a Althusser y Foucault (entendidos como nombres propios que denotan corpus textuales) como causas inmanentes recíprocas, dinámicas e inseparables, ya no más como creadores de sistemas que deben ser aceptados o rechazados *in toto*, sino como filósofos que buscaron problematizar ciertos conceptos e ideas que muchos otros en su tiempo, y en el nuestro, sentían que no podían ser cuestionados. Es más, estos comentarios, tanto positivos como negativos, nos son útiles en otro sentido. Ya que no es sólo lo que los críticos de Althusser y Foucault dicen de hecho lo que nos permite vincular estrechamente estos textos, es también lo que no dicen, las preocupaciones teóricas pasadas por alto por sus comentaristas con la regularidad de un síntoma, los silencios y descuidos que comparten los comentarios, impuestos por la coyuntura histórica en la que fueron escritos.

Es útil comenzar subrayando el carácter de la actividad teórica de Althusser y Foucault tal como ellos mismos la definieron: no eran ni sociólogos ni historiadores, su objetivo no era crear teorías acerca de la sociedad y mucho menos proporcionar análisis de momentos históricos concretos. Eran filósofos, aunque, de nuevo, no a la manera tradicional (“continental”). No pretendían producir nuevos sistemas de pensamiento en el sentido en el que hablamos de cartesianismo, kantismo o hegelianismo. Por el contrario, una cuidadosa observación de su obra muestra que su preocupación fundamental era descubrir el modo en que ciertos conceptos funcionaban en coyunturas históricas específicas, no desde una posición exterior a esta historia, sino más bien desde dentro de ella, con el fin de posibilitar que algo nuevo fuera pensado, para permitir, como dice Foucault, “saber hasta qué punto el esfuerzo por pensar la propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio, y de ese modo capacitarle para pensar de modo diferente”⁷. Semejante “ejercicio filosófico” es a un tiempo muy limitado y extraordinariamente ambicioso y de amplio alcance. Es, de cualquier manera, absolutamente necesario.

Althusser estaba especialmente interesado en lo que la filosofía “pensaba silenciosamente” o, para usar su lenguaje, en la “obviedad” de la filosofía, en la filosofía. Insistir en esto parece alejarnos de la esfera política (que según Althusser estaba en juego en la filosofía) y conducirnos a un ámbito puramente teórico, necesariamente de escaso interés para el mundo. Parece que hayamos convertido a Althusser, no sólo un marxista sino un comunista, en un simple académico que aplica la filosofía sobre sí misma y juguetea con conceptos autoevidentes con el fin de producir brillantes paradojas *pour épater le bourgeois*. A esta acusación, Althusser responde que “la filosofía sólo interviene en la realidad produciendo resultados *dentro de sí misma*”⁸. ¿Cómo trabaja la filosofía sobre sí misma? Problematizando los conceptos pertinaces (y propiamente filosóficos) cuya obviedad los hace de todo menos incuestionables, como “la ‘obviedad’ de que tú y yo somos sujetos... Lo propio de la ideología es, efectivamente, imponer (sin que lo parezcan, dado que esto son ‘obviedades’) las obviedades como obviedades, que nosotros no podemos dejar de *reconocer* y ante las cuales tenemos la reacción inevitable y natural de exclamar (en voz alta o en ‘el silencio de la conciencia’): ‘¡Es obvio! ¡Desde luego es así! ¡Es verdad!’” (“Ideología”, 112 [172]).

solo en esto entre los anti-antihumanistas). Habermas ha continuado defendiendo la “acción policial” apelando a la doctrina de los derechos humanos (Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989). La crítica de Althusser a la filosofía espontánea del liberalismo económico y político parecería estar más al orden del día que nunca.

(Traducciones españolas: Edward P. Thompson, *Miseria de la teoría*, trad. Joaquim Sempere, Crítica, Barcelona, 1981; Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, trad. Eduardo Terren, Siglo XXI, Madrid, 1986; Karl Popper, *La miseria del historicismo*, trad. Pedro Schwartz, Alianza, Madrid, 1973; Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva*, trad. Ricardo Calvet, Limosa, México D. F., 1992; John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, FCE, México D. F., 1979)

7.- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*, trad. Robert Hurley, Vintage, Nueva York, pág. 9 (traducción española: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler, Siglo XXI, México D. F., 1986, pág. 12]

8.- Louis Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, trad. Ben Brewster, Verso, Londres, 1990, pág. 107 (traducción española: *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies, Laia, Barcelona, 1975, pág. 70).

Foucault describe su propia actividad en términos muy semejantes: “Ayudar de alguna manera a eliminar ciertas auto-evidencias y lugares comunes acerca de la locura, la normalidad, la enfermedad, el crimen y el castigo, conseguir, junto con muchos otros, que ciertas expresiones no puedan decirse tan a la ligera, que ciertas acciones no puedan realizarse, o al menos que no se realicen de manera tan irreflexiva, contribuir a cambiar ciertas cosas en la manera en la que la gente percibe y hace las cosas, participar en este difícil desplazamiento de las formas de la sensibilidad y de los umbrales de tolerancia –apenas me siento capaz de intentar mucho más que esto. Sólo con que lo que he intentado decir pudiera de alguna forma, en cierto grado, no permanecer completamente ajeno a tales efectos reales... Y, sin embargo, me doy cuenta de qué manera todo esto puede resultar precario, qué fácilmente puede recaer de nuevo en la somnolencia”⁹.

Todo esto suena muy modesto, demasiado modesto, me temo, para muchos filósofos actuales, que, no contentos únicamente con producir una teoría de la justicia (empresa completamente ajena a Althusser y Foucault), diseñarían gustosos el programa de la sociedad bien ordenada y justa del mañana. Pero la problematización modesta de ciertas obviedades produce efectos explosivos. Algunos de los más eminentes historiadores, sociólogos y filósofos del mundo se vieron movidos a “apagar el fuego”. La ferocidad de sus reacciones puede parecer hoy sorprendente e incluso alarmante. Pero no deberíamos sorprendernos: la ferocidad es un signo de lo sensibles que pueden ser ciertos puntos ideológicos, de lo completamente intolerable que es la mera problematización de algunas “certezas”. En esto, incluso las más amargas diatribas son indicadores valiosos¹⁰. Sugieren que las cuestiones simples, aunque inesperadas, que Althusser y Foucault se atrevieron a preguntar acerca de “ciertos lugares comunes” poseen una fuerza que está lejos de extinguirse y que probablemente acabará siendo más importante que los sistemas que sus oponentes y muchos de sus admiradores les han atribuido.

La cuestión más difícil de olvidar de las que Althusser y Foucault preguntaron era la relativa al sujeto. Su pertinaz insistencia en que el individuo no era algo dado, sino constituido o producido como centro de iniciativas, un efecto, no una causa, del proceso conflictivo de la ideología o el poder (una tesis que es central para ambos trabajos) poseía, como lo planteó Althusser, “todo lo que se requiere para ofender... al sentido común”¹¹. Pero, mientras que esta idea ha recibido mucha atención, su precondition teórica (al menos en el sentido en que Althusser definió al sujeto interpelado o constituido) casi ha pasado desapercibida en las controversias de las dos últimas décadas. Es uno de los puntos teóricos (no el único, pero uno de los más importantes) donde las dos obras se solapan y que, desde una cierta posición, les impide estar completamente separadas, incluso si es en este punto donde podría parecer que se oponen en mayor medida. Me refiero a la afirmación de Althusser (de la que no hay equivalente formal o explícito en *Vigilar y castigar*), en un lenguaje tan diferente del de Foucault que parecería irrelevante para su proyecto, de que la ideología tiene una existencia material. Es precisamente porque a Foucault semejante expresión le parecía contener una paradoja insuperable, por lo que, desde muy pronto, rechazó el término “ideología”. Parecía imposible que la “ideología” pudiera disociarse de algún tipo de existencia inmaterial o ideal, fueran las ideas o la conciencia:

Me pregunto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar primero la cuestión del cuerpo y los efectos que el poder ejerce sobre él. Porque lo que me fastidia de estos análisis que privilegian la ideología es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado con una conciencia que, se piensa, es incautada por el poder¹².

9.- Michel Foucault, “Questions of Method” en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pág. 83.

10.- El lector recordará los términos con los que E. P. Thompson rehúsa incluso criticar este trabajo particular de Althusser: “Ideología y aparatos ideológicos de estado’... es quizás la cosa más fea de todas las que ha hecho, la crisis del delirio idealista. Me ahorraré el tedio de criticarla, dado que en su ingenuidad, su rechazo de toda evidencia relevante y sus absurdas invenciones idealistas se expone a sí misma” (174).

11.- Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, trad. Grahame Locke, New Left Books, Londres, 1976, pág. 94 (traducción española: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (1973), trad. Santiago Funes, Siglo XXI Editores, Madrid, 1974, pág. 75)

12.- Michel Foucault, “Body/Power” en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trad. Colin Gordon, Pantheon, Nueva York, 1980, pág. 58 (traducción española: “Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1992, pág.109).

Y esta es precisamente la paradoja del intento por parte de Althusser de minar lo que llamó “el concepto ideológico de la ideología” con la categoría misma de “ideología”, forzando una palabra cuya etimología siempre visible nos recuerda su referencia a las ideas (en la mente y, por tanto, dotadas de una existencia ideal o espiritual) y cuyo uso, además, en toda una serie diversa de discursos marxistas y no marxistas, parecía remitir casi inevitablemente a una perspectiva de la conciencia, forzando esa palabra, decimos, *contra* las “ideas”, *contra* la “conciencia”, y, finalmente, *contra* toda forma de interioridad, sin dejar nada que fuera reconocible de esa concepción de la ideología, excepto el nombre. Por supuesto, semejante táctica estaba de acuerdo con lo que Foucault llamó “la polivalencia táctica del discurso”, la regla que nos impone “concebir el discurso como un serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es ni uniforme ni estable”, y que implica constantes “reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos contrarios”¹³. Esto no significa que el aprovechamiento que Althusser realiza de esta polivalencia teórica específica impidiera que su concepción de la ideología fuera leída como una continuación de las teorías anteriores, o incluso como una teoría no muy original sobre el adoctrinamiento de conciencias preexistentes¹⁴. Por el contrario, la evidencia de las dos últimas décadas confirma que el uso mismo del término “ideología” (que él consideró de cualquier manera inevitable dada la ausencia de otros conceptos más efectivos) tendió a oscurecer la originalidad radical de las tesis de Althusser sobre la naturaleza de la servidumbre humana, su irreductibilidad a teorías previas de la ideología.

Althusser fue acercándose a la tesis central de “Ideología...” (la ideología interpela a los individuos como sujetos) a través de dos tesis preliminares “una negativa, la otra positiva. La primera se refiere al objeto que es ‘representado’ en la forma imaginaria de la ideología, la segunda trata de la materialidad de la ideología” (“Ideología”, 103 [162]). La conjunción de estas dos tesis capturaba perfectamente la naturaleza aparentemente paradójica de la concepción de la ideología defendida por Althusser. Ya que, ¿cómo era posible que la ideología fuera a la vez imaginaria y material y cómo era posible concebir la noción de lo “imaginario”, si no era remitiendo a una conciencia cuyas ilusiones, cuyas falsas ideas, le impiden conocer o percibir lo real? Es de señalar que la tesis negativa de lo imaginario fue considerada ampliamente por los comentaristas (y no sólo por aquellos que adivinaron en ella una alusión a la obra de Lacan), mientras que la tesis positiva de la materialidad de la ideología fue ignorada casi por completo¹⁵. La “forma imaginaria de la ideología” parecía ser el *único* vínculo entre lo que hasta entonces había sido entendido por ideología y los esfuerzos a menudo desconcertantes de Althusser por separarse de todas las orientaciones familiares. Para muchos lectores, la ideología era todavía “falsa”, “ilusión”, incluso la falsa conciencia (¿por qué no?) de un sujeto interpelado, un sujeto constituido, sí, pero constituido poseyendo ya las ideas falsas (imaginarias) que a su vez conducen a acciones que tienden a la reproducción de las relaciones existentes de producción y no a la resistencia a las mismas.

Semejante interpretación, sin embargo, no era simplemente una lectura equivocada que se proyectaba sobre el texto de Althusser. Ya que, ¿de qué otro modo vamos a entender la distinción, al parecer tan central para la concepción de la ideología de Althusser (y dispuesta al comienzo mismo, antes de la sección “Sobre la ideología”), entre los “aparatos represivos de estado” que funcionan (en última instancia) “por medio de la violencia” y los “aparatos ideológicos de estado” que funcionan “por medio de la ideología” (“Ideología”, 86 [145])? Por supuesto, la afirmación de que los aparatos ideológicos de estado funcionan por medio de ideología, es hablando formalmente, una tautología vacía (al menos hasta que Althusser define ideología); al oponerla a la violencia de los aparatos represivos, sin embargo, parece asumir el dualismo político de la fuerza y el consenso (un término, debería tenerse en cuenta, que está conspicuamente ausente del artículo y de la obra de Althusser en general), de una dominación doble aunque asimétrica que ejerce fuerza y violencia sobre el cuerpo, pero sólo en último extremo, siendo el modo preferido de dominación aquel que persuade a la mente para que elija por su propia libertad irreductible someterse a los poderes existentes. La servidumbre que es elegida libremente demostraría, en tanto que es vivida como legítima y válida, ser mucho más duradera que aquella que es impuesta a un suje-

13.- Michel Foucault, *The History of Sexuality 1. An Introduction*, trad. Robert Hurley, Vintage, Nueva York, 1980, pág. 100 (traducción española: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo XXI, Madrid, 1995, págs. 122-3).

14.- Véase, por ejemplo, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, George Allen and Unwin, 1980, págs. 20-24 (traducción española: *La tesis de la ideología dominante*, trad. Andrea Morales, Siglo XXI, Madrid, 1987, págs. 24-28).

15.- Hasta donde llega mi conocimiento, el tratamiento más extenso que ha recibido el tópico de la materialidad de la ideología es el que le ha dado Paul Hirst en *On Law and Ideology*, Macmillan Press, Londres, 1979, aproximadamente página y media.

to poco dispuesto. La ideología se convierte aquí en adoctrinamiento, la inculcación de creencias (sean verdaderas o falsas) que encontrarán expresión inevitablemente en las acciones de los individuos que las “poseen”. Así aparece una secuencia lineal: las ideas (las ideas dominantes) son comunicadas a los individuos que forman creencias que les determinan a actuar. El hecho de que tales nociones sean incompatibles de un modo fundamental con los elementos de la definición de ideología de Althusser al final de la sección de “Ideología y aparatos ideológicos de estado” no impidió que muchos lectores tomaran el artículo como una variante de la teoría tradicional de la ideología. Por esta razón, merece la pena (volver a) trazar la línea de demarcación que separa lo que es nuevo y sin precedente en este trabajo extraordinariamente complejo y heterogéneo respecto de las imágenes, palabras e incluso conceptos que mantienen una continuidad con la “tradicición” de la ideología.

Althusser comenzó su discusión de esta segunda tesis, positiva, (pero todavía preliminar) con un aviso de que la ideología, incluso si podía decirse de ella que es imaginaria, no consistía en ideas falsas o ilusorias “contenidas” en las mentes de los individuos (y todavía menos en alguna conciencia o espíritu colectivo) que fueran la causa de que actuaran de ciertas maneras. Toda la discusión de la ideología está aquí pensada para cuestionar que las creencias mentales sean las causas de las acciones corporales físicas. Es en este punto preciso donde perdió a una gran mayoría de sus lectores y no es difícil ver por qué. Los argumentos que siguen a “Tesis dos: la ideología tiene una existencia material” se mueven de paradoja en paradoja, no hacia adelante en dirección a nuevas conclusiones, sino hacia atrás, adentro del propio texto de Althusser, contestando y minando ciertas formulaciones (por ejemplo, violencia e ideología), o, con mayor precisión, las certezas, los hechos incuestionables en los que parecían sostenerse tales formulaciones.

Althusser comienza su discusión de la existencia material de la ideología con la afirmación, calculada en cierta medida para apelar a un especie de ortodoxia, de que los aparatos ideológicos de estado, cada uno de ellos, es la “realización de una ideología” (“Ideología”, 107 [166]). Ahora bien, “realización” en este sentido es, por numerosas razones, un uso que no esperaríamos encontrar en Althusser. Parece que hemos de entender que la ideología es anterior a su expresión en la materialidad de un aparato, como una idea sería anterior a una acción (y la causaría). Esto, por supuesto, significaría que la ideología tiene una existencia (¿ideal?) anterior a su encarnación material, una concepción que es descartada por la propia segunda tesis: las ideas no tienen (nunca) una existencia espiritual o ideal, sólo material. Sin asumir ninguna de estas cuestiones, Althusser (en el mismo párrafo) vuelve a establecer (“regresa a”) la tesis: “Una ideología existe siempre en un aparato, y en su práctica, o sus prácticas. Esta existencia es material” (“Ideología”, 107 [166]). La reafirmación, por supuesto, cambia el sentido de la afirmación original en ciertos aspectos importantes, ya que “existe siempre en” no es lo mismo que “se realiza en”. La reformulación elimina la insinuación de la prioridad temporal y causal con respecto al aparato y, de ese modo, elimina cualquier concepción de la ideología que considere que puede existir fuera de su forma material.

Pero, mientras que la segunda formulación resuelve algunos de los problemas asociados con la primera, plantea nuevas cuestiones. Me refiero más concretamente al uso de la proposición “en”: la ideología existe siempre *en* un aparato. Vayamos más allá y combinemos las dos formulaciones para conseguir el efecto completo de la paradoja: la ideología existe siempre en el aparato que es su realización. De este modo, la ideología no es ni la causa (en ninguno de los sentidos comúnmente aceptados del término) ni el efecto del aparato que constituye su forma material. Esta no es, sin embargo, la primera vez que aparece esta paradoja concreta en la historia de la filosofía. Althusser tenía, como dijo Michel Pêcheux, “un compañero real en herejía... que además conocía el arte de llevar hasta sus límites preguntas imperdonables”¹⁶. Por supuesto, Althusser era muy consciente de este compañero, cuya importancia no sólo para este artículo, sino para toda la obra de Althusser era evidente. Con respecto a la cuestión de la ideología, argumentaba, ser “spinozista o marxista... ambas posiciones son exactamente iguales” (“Ideología”, 115 [175]). Como es bien sabido, Spinoza problematizó el modelo de toda concepción del sujeto (o autor o agente de una acción) originario: Dios. Ya que la relación de Dios con el mundo creado no puede ser la de un autor separado de su acción, que de este modo sería la expresión de una intención preexistente. Dios sólo puede ser una causa inmanente cuya voluntad e intenciones existen únicamente en estado efectivo: “Dios no podría haber sido anterior a sus decretos ni puede ser sin ellos”¹⁷. Los seres humanos insis-

16.- Michel Pêcheux, *Language, Semantics, and Ideology: Stating the Obvious*, trad. Harbans Nagpal, Macmillan Press, Londres, 1982, pág. 214.

17.- Benedict Spinoza, *The Ethics*, trad. Samuel Shirley, Hackett, Indianapolis, 1982, I, prop. 33, esc. 2. (traducción española: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1974).

ten en imaginar a Dios como una causa transitiva, cuya voluntad es anterior a sus acciones porque se imaginan a sí mismos (o a sus mentes), argumenta Spinoza, como la causa libre de sus acciones, mientras que, de hecho, la mente y el cuerpo, el pensamiento y la acción son simultáneos e inseparables, y están determinados por las mismas causas. Quizás Althusser se contuvo deliberadamente de usar de una manera directa el lenguaje spinozista que había producido tanta controversia cuando apareció al final de *Para leer El capital*, pero el concepto está ahí: la ideología es inmanente a sus aparatos y sus prácticas, no existe separada de estos aparatos y coincide enteramente con ellos. Las ideas han desaparecido de este modo en sus manifestaciones materiales, causas ausente que “existen” sólo en sus efectos (o, por añadir una referencia freudiana que concuerda enteramente tanto con Spinoza como con Althusser, las ideas en este sentido son causas que son únicamente y siempre constituidas *nachträglich*, retroactivamente, como el efecto de sus efectos materiales).

Podría objetarse en este punto que las ideas, incluso aquellas que han desaparecido en sus formas materiales, deben tener algún origen; e incluso si no somos individualistas metodológicos que determinan como origen de toda acción a su autor o autores originales y como origen de todo pensamiento a una “cosa que piensa”, ¿no es necesario que la conciencia o la mente mantenga un lugar en este esquema aunque sólo sea como punto de conexión que facilita la traducción de “ideas” y “pensamiento”, por muy instantáneamente que sea, en prácticas ideológicas que, después de todo, dependen de la obediencia corporal de los individuos? ¿No deben estos individuos primero (ser conducidos a) creer con el fin de obedecer? Pero, Althusser critica también esta concepción como “dispositivo (*dispositif*) ‘conceptual’ absolutamente ideológico” en tanto que separa las ideas (“dotadas de una existencia espiritual”) del “comportamiento (*comportement*) (material)” y establece la prioridad de las primeras sobre el segundo (“Ideología”, 107-108 [167]). Así, de acuerdo con este mecanismo conceptual, si un individuo “cree” en Dios, él o ella irá a misa y rezará. Si un individuo “cree” en la ley, entonces él o ella obedecerá. ¿Qué ocurre si un individuo no actúa de acuerdo con las creencias que defiende abiertamente o “conoce” secretamente que sostiene? Entonces, es un hipócrita, o lo que es más interesante para nuestros propósitos, no sabe lo que cree. Es probable que Althusser en este momento del texto tuviera en mente un pasaje del *Discurso del método* de Descartes: “Para saber cuáles eran verdaderamente sus opiniones, yo debía más bien poner cuidado en lo que ellos practicaban y no en lo que decían; no sólo a causa de que, dentro de la corrupción de nuestras costumbres, hay pocas personas que quieran decir todo lo que creen, sino también a causa de que muchos lo ignoran ellos mismos; porque siendo diferente la acción del pensamiento por medio de la cual uno cree una cosa de aquella por medio de la cual se sabe que uno la cree, frecuentemente se dan la una sin la otra”¹⁸.

Althusser somete esas afirmaciones a una lectura sintomática: a pesar de la insistencia en separar las ideas espirituales de las acciones materiales, como intenciones internas que son realizadas exteriormente, esta “ideología de la ideología”, cuando se encuentra con la discrepancia entre, por un lado, las ideas y creencias y, por otro, las acciones, debe, precisamente para conservar este mecanismo conceptual, plantear la existencia de ideas distintas de aquellas que el sujeto originario piensa que posee, ideas que “se corresponden” con las acciones que el sujeto realiza. El hecho de que estas ideas interpoladas no preexisten a “sus” acciones, esto es, a las acciones que se corresponden con ellas, sólo puede significar una cosa: “La ideología de la ideología reconoce, pues, a pesar de su distorsión imaginaria, que las ‘ideas’ de un sujeto humano existen en sus acciones” (“Ideología”, 108 [168]). La fórmula se repite: del mismo modo que la ideología siempre existe en un aparato, así las ideas (de los sujetos individuales) existen en (sus) acciones. Es en este momento en el que Althusser traspasa un cierto umbral en su “restablecimiento” de sus tesis acerca de las ideas y las acciones de los individuos: “Sus ideas son sus acciones materiales” (109 [169]). Unas pocas líneas después, como si quisiera frenar la fuerza de su crítica u oscurecer las sendas de su rodeo teórico (a través de Spinoza, cuyo nombre no se menciona ni una vez en esta sección, seguramente la más parte más spinozista de un artículo muy spinozista), nos dice que mientras el término ‘ideas’ ha desaparecido de toda consideración posterior de la ideología, los conceptos de ‘creencia’ y ‘conciencia’ subsisten (110 [169]). Este es un momento revelador en el que se muestra el deseo de Althusser de preservar o, más bien, hacer como si mantiene un léxico conceptual completo con la única excepción del término “ideas”. Es como si fuera excesivo eliminar junto con aquél los términos “creencia” e, incluso más, “conciencia” (cuya importancia para el pensamiento marxista en toda su diversidad difícilmente puede sobreestimarse).

18.- Citado en Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, trad. Geoffrey Wall, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, pág. 82 (traducción española: *Para una teoría de la producción literaria*, trad. Gustavo Luis Cabrera, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974, pág. 83)

Pero, ¿en el texto de Althusser, subsisten efectivamente estos términos o, lo que es realmente más importante, la concepción de interioridad a la que remiten? ¿Deberíamos, como tantos lectores han hecho, tomar a Althusser al pie de la letra?

De hecho, la palabra “conciencia” sólo vuelve a aparecer una vez en lo que resta de artículo. Y no sólo la escribe Althusser entre comillas, sino que es inmediatamente matizada de la siguiente manera: la reproducción de las relaciones de producción es asegurada “en la ‘conciencia’, es decir, en el comportamiento (*dans la conscience, c’est-à-dire, dans le comportement*)”¹⁹ de los sujetos individuales. La conciencia, es decir, el comportamiento: la referencia aquí es no sólo al contenido del famoso, e igualmente brusco, comentario de Spinoza (*Deus sive Natura*, Dios, es decir, la naturaleza), sino, más todavía quizás, a su estrategia filosófica. Quince años después de la publicación de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, Althusser escribió:

Lo que me fascinaba también en Spinoza era su estrategia filosófica... ¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo (como Da Costa y tantos otros judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante²⁰.

Un estudioso ha llamado al procedimiento al que Althusser remite en este pasaje la “estrategia del *sive*”²¹, la estrategia que consiste en permanecer dentro del régimen conceptual dominante al tiempo que se desarrolla una operación de transformación teórica y de traducción: Dios o la naturaleza, el derecho o el poder, mantener las palabras al tiempo que se cambian los significados y, entonces, volver estas palabras en contra de ese régimen. Althusser ha mantenido el lenguaje de la interioridad, las palabras “creencia”, “conciencia”, del mismo modo que Spinoza mantuvo el concepto de Dios, con el fin de subvertirlo del modo más efectivo.

Para ilustrar este punto, Althusser adopta un ejemplo de Pascal que condensa en una sola frase un conjunto de argumentos y postulados de los *Pensées*: “Arrodillate, mueve tus labios en oración, y creerás”. Esta “maravillosa fórmula”, escribe, “nos permitirá dar la vuelta al orden del esquema nocional de la ideología” (“Ideología”, 109 [168]). El orden al que se refiere es, por supuesto, el orden causal de acuerdo con el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa: si un individuo se arrodilla y reza, semejante acción es la consecuencia de la creencia en Dios que posee ese individuo y de su deseo de actuar de acuerdo con su creencia (ya que podría padecer de “una voluntad débil”). El libertino hipotético de Pascal, sin embargo, plantea problemas más complicados. Su dificultad concierne a la creencia, no a la acción: convencido de que ha apostado su destino, quiere creer en Dios, pero no puede; desea desear a Dios, pero, en lugar del deseo que desea sentir, él sólo siente vacío. El consejo que Pascal da al libertino es verdaderamente “escandaloso”: lo que haces es más importante que tus creencias. Realiza los gestos prescritos y pronuncia las palabras prescritas y tu falta de fe no importará. Pero, quizás de forma todavía más escandalosa, asegura al libertino que la acción o la práctica, por usar el término de Althusser (al menos, si es conducida de acuerdo con los rituales realizados dentro del aparato de la Iglesia), *producirá* la creencia, estableciendo así una primacía tendencial del cuerpo respecto del alma, de la materia sobre el espíritu. Invertir “el esquema nocional de la ideología”, sin embargo, no significa necesariamente cuestionarlo. Ya que la posición de Pascal parece asemejarse a una especie de conductismo, una teoría del condicionamiento de la mente por medio del cuerpo que convierte al alma en un mero reflejo del cuerpo sin sustancia o forma material.

Althusser, sin embargo, se ha propuesto el objetivo contrario: demostrar la existencia material de las ideas, las creencias y la conciencia. En consecuencia, traduce inmediatamente el lenguaje de Pascal a “un lenguaje más directamente marxista” con el fin de mostrar que “no se trata en absoluto de una inversión”:

19.- Es esencial advertir que *comportement* es invariablemente vertido al inglés en las traducciones del artículo como “attitude” [actitud], que sugiere un estado subjetivo, interno, mientras que el término francés sugiere justo lo contrario, a saber, una conducta externa de comportamiento. La traducción de Ben Brewster, que por lo demás es elegante y precisa, ha contribuido de este modo desafortunadamente a esta interpretación inadecuada del materialismo propio del artículo.

20.- Louis Althusser, “L’unique tradition matérialiste”, *Lignes*, 18, 1993, págs. 85-86 (traducción española: «La única tradición materialista», trad. Juan Pedro García del Campo, *Youkali*, 4, diciembre 2007, pág. 138).

21.- André Sorel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, París, 1984, pág. 55.

Por tanto diremos, considerando un solo sujeto (tal o cual individuo), que la existencia de las ideas en las que cree es material, en tanto que *sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reglamentados por rituales también materiales definidos por el aparato ideológico material del que dependen la ideas de dicho sujeto.* (109 [169])

La traducción de Althusser es de nuevo una traición al original en tanto que ha desaparecido toda referencia a una consecución y una separación entre lo mental y lo físico, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, y, lo que es más, las ideas que “son” las acciones de un individuo no trascienden la existencia física dado que están siempre ya “insertas” en prácticas que a su vez están gobernadas por los rituales de un aparato. Las cuatro repeticiones del término “material” en este pasaje son importantes. Las palabras pueden permanecer (por ejemplo, “creencia”, “conciencia”), pero Althusser ha desterrado de manera efectiva cualquier noción de interioridad, o más bien, muestra que lo interno está siempre ya traducido, a la manera spinozista, en la “expresión” externa a la que no se puede entender que preceda y fuera de la cual no existe. Sólo hay exterioridades, no sólo las materialidades de las acciones y los movimientos, sino también las materialidades del discurso, ya sea hablado, escrito, o silencioso e invisible, pero todavía material, produciendo efectos como sólo puede hacerlo lo material, sin originar “dentro” de nosotros, ya sea en actos de habla intencionales o en discursos no intencionales y sin embargo elocuentes que nos son dirigidos en la intimidad del sueño, el discurso que es nuestro pero es hablado sólo donde nosotros no estamos. Las ideas, las creencias, la conciencia son siempre inmanentes a la irreductible materialidad de los discursos, las acciones, las prácticas.

De este modo, Althusser hace jugar ciertas tesis tomadas de la *Ética* de Spinoza contra la “ideología de la ideología” que adoptó su forma definitiva durante la Ilustración: “La filosofía de las Luces... veía en el saber y su difusión pública la solución de todas las contradicciones personales y sociales, incluyendo la disipación de todas las ilusiones ideológicas”²². Cuando Kant escribió “*irazonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*”²³ pretendía ciertamente otorgar fundamento a un progreso infinito pero ordenado dirigido por un monarca ilustrado que, exigiendo obediencia corporal al tiempo que permitía la libertad de debatir, se convencería a sí mismo para ajustar la ley a una racionalidad constantemente desarrollada a la que, a su vez, no se le permitiría que amenazara el orden social con su celo. Pero, lo que es más, imaginó una libertad intelectual que coexistiría con una servidumbre corporal pero la trascendería, incondicionada por determinaciones que se situarían en el orden puramente físico y que, por tanto, serían incapaces de afectar la actividad de la mente.

¿Es posible pensar libremente en un mundo de obediencia? Spinoza, en palabras de Althusser, “no era de esa opinión”. Para él, “el alma (la *mens*, la actividad de la mente) no está separada en ningún modo de la actividad del cuerpo orgánico; por el contrario, el alma piensa únicamente en tanto que es afectada por las impresiones y movimientos del cuerpo, piensa por tanto no sólo con el cuerpo, sino *en él*, unida consustancialmente a él antes de cualquier separación”²⁴. En contra de toda la tradición liberal desde Hobbes (que fue el objetivo inmediato de la crítica de Spinoza) a Kant (y más allá), que plantean una interioridad humana libre y separada de las leyes (y fuerzas) que gobiernan el mundo físico como si fuera “un imperio dentro de otro imperio... que posee un poder absoluto sobre sus acciones y no es determinado por nada excepto por sí mismo”²⁵, Spinoza argumenta que cualquier cosa que disminuya o limite el poder de actuar del cuerpo, simultáneamente reduce el poder de pensar de la mente (*Ética* III, prop. 11). Spinoza juzga una sociedad no por su conciencia, sino por sus rituales, prácticas e instituciones. Como explica en el *Tractatus Theologico-Politicus*, la larga duración del estado hebreo no dependió más de su “conciencia colectiva” que de su elección divina; su longevidad fue producida y asegurada por los ritos ceremoniales y los sacrificios, por las manifestaciones materiales y externas de una fe que era menos una religión que la ideología de un estado-nación histórico. Dado que la vida de su gente era “una larga educación en la obediencia... nadie deseaba lo prohibido sino lo preceptuado”²⁶. A partir de la explicación que

22.- Louis Althusser, «L'unique tradition matérialiste», pág. 96 (traducción española: op. cit., pág. 143)

23.- Immanuel Kant, «An Answer to the Question: What is Enlightenment» en *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pág. 55 (Traducción española: “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México D. F., 1997, pág. 37)

24.- Louis Althusser, «L'unique traditio matérialiste», pág. 96 (traducción española: op. cit., pág. 143).

25.- Baruj Spinoza, *The Ethics*, III, prefacio.

26.- Baruj Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. Samuel Shirley, E. J. Brill, Leiden, 1989, pág. 266 (traducción española: *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pág. 373).

ofrece Spinoza de la sociedad protodisciplinaria, puede concluirse que no puede haber liberación de la mente sin la correspondiente liberación del cuerpo, ni crítica del orden social existente que no sea inmanente a los actos y prácticas de resistencia y revuelta.

¿Qué será entonces ahora de la distinción entre la violencia de los aparatos represivos de estado y el funcionamiento “ideológico” de los aparatos ideológicos de estado a la luz del spinozismo de Althusser? Es cierto que Althusser rechaza el dualismo inherente a las formulaciones de Gramsci sobre la hegemonía: el centauro, mitad bestia, mitad humano, que habita de forma simultánea el mundo de las ideas y creencias (en el que el consentimiento adquiere figura), y el mundo de la fuerza y la violencia. El mismo Althusser admitía que no había una distinción absoluta entre el aparato represivo de estado y los aparatos ideológicos de estado, argumentando que todo aparato se caracteriza por un “doble ‘funcionamiento’” (“Ideología”, 87 [145]). Incluso aparatos que parecen puramente ideológicos, tales como la escuela y la iglesia “utilizan métodos propios de castigo, expulsión y selección, etc., para “disciplinar” no sólo a sus pastores sino también sus rebaños” (87 [145]). Aquí, por supuesto, estamos sólo a un paso de distancia de la “disciplina” en el sentido de Foucault. Si tomamos seriamente la afirmación de Foucault de que “pensamos con nuestros cuerpo”, ya no podemos entender la distinción entre violencia e ideología como una distinción entre lo externo y lo interno, entre la dominación ejercida sobre los cuerpos y la dominación ejercida sobre las mentes. En lugar de eso, estamos forzados a reconocer la “consustancialidad” de fuerza y persuasión, que no hay persuasión (o actividad en absoluto) de las mentes, excepto en tanto que ésta es inmanente a la fuerza que puede ser irresistible o sutil, fuerza que inflige dolor, daño o muerte, o fuerza que es física de un modo callado y no obstructivo, gestionando los cuerpos y los espacios sin dolor ni daño.

Falta, por supuesto, la tesis central de Althusser: la ideología interpela a los individuos como sujetos. Si con Spinoza, Althusser sostiene que “el cuerpo y la mente... son una y la misma cosa individual” (*Ética* II, prop. 21) y en consecuencia que si pensamos, lo hacemos con y en nuestros cuerpos, no hay, hablando estrictamente, lugar para la subjetividad en el sentido moderno. ¿Qué es, entonces, esta facticia si no ficticia interioridad de la que estamos dotados, que se nos añade, un interior paradójico que, no dándose en nosotros, es construido a nuestro alrededor, fuera de nosotros? La interioridad y la conciencia (y los actos internos que supuestamente suceden dentro de estos espacios incondicionados) funcionan como los suplementos de la servidumbre, su origen suplementario, el origen del origen, la marca de una dominación que se pliega sobre sí misma para añadir a la superioridad de su fuerza la garantía de su propia legitimidad. La imposición de la servidumbre humana por medio de la fuerza y el engaño no es suficiente, debe producir retroactivamente sus orígenes (al menos en la época moderna) en la voluntad de todos y cada uno de los sujetos, “hombre a hombre”, como diría Hobbes, una fundamentación que a un tiempo se levanta sobre la violencia de sus orígenes y la recubre, donde “el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”²⁷. En la tradición liberal, este esquema adopta la forma de “actos de voluntad”, las “intenciones” que no se originan en ningún otro lugar excepto *en* nosotros (es en este sentido que cada individuo en su libertad es un “imperio dentro de un imperio”), que fundan el orden político (al menos *nuestro* orden político) y garantizan su legitimidad. Esta interioridad es, entonces, el lugar de los orígenes, pero de los orígenes que nunca estuvieron presentes: el consentimiento que ya siempre hemos dado y que “funda” el poder que se alza contra nosotros, los derechos que siempre ya hemos transferido a los poderes existentes que, habiendo recibido nuestra autorización, no pueden realmente oponérsenos. Althusser lo dice brutalmente: somos interpelados como sujetos de modo que elegiremos nuestra propia sujeción. Para Foucault (escribiendo en 1971, un año después de la publicación de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”), este era el sentido auténticamente histórico del humanismo, que definía como “la totalidad de discursos por los que se dice al hombre occidental: ‘Aunque no ejerces poder, puedes ser el gobernante. Lo que es más, cuanto más renuncies al ejercicio del poder, cuanto más te sometas a los que están en el poder, más aumenta tu soberanía’”²⁸. Pero la interioridad no es una presencia ilusoria a la que la materialidad del cuerpo (con el que pensamos) podría oponérsele, ya que el interior “interpelado” es “constituido” y, por tanto, completamente real, no opuesto al exterior, sino su continua-

27.- Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Vintage Press, Nueva York, 1977, pág. 874 (traducción española: El capital, lib. 1, vol. 3, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, Madrid, 1975, pág. 892).

28.- Michel Foucault, “Revolutionary Action: ‘Until Now’”, en *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca, 1971, pág. 221.

ción: la figura del pliegue, cuyo importancia para Foucault ha demostrado ampliamente Deleuze²⁹, es simplemente otra manera de entender la interpelación ideológica de los individuos como sujetos.

A pesar de (o a causa de) los sutiles y enormemente complejos intentos de Althusser por volver el concepto de ideología contra la concepción ideológica de la ideología, Foucault mostró sus sospechas respecto del término “ideología” desde muy temprano en su carrera, y sus sospechas, debe decirse, se dirigieron a menudo hacia el uso del término que hacía Althusser. Era como si Foucault siguiera con atención crítica las sucesivas definiciones de la ideología que ofrecía Althusser y se sintiera forzado a implicarse, a menudo polémicamente, con ellas. La temprana definición de la ideología como “la relación *vivida* de los hombres con su mundo”³⁰, a la que se oponía la “ciencia”, fue enérgicamente contestada en las páginas de *La arqueología del saber*³¹, algunos de cuyos argumentos fueron a su vez asumidos por Althusser en su autocrítica de 1974. Pero, este extraño “diálogo” cuyos participantes no se dirigen el uno al otro y ni siquiera se nombran (quizás no era necesario), no se detiene aquí. Casi inmediatamente después de la publicación de “Ideología y aparatos ideológicos de estado” en *La pensée* en 1970, los términos de la crítica de Foucault a la ideología cambiaron a la vez que renovaba su relación con el marxismo y se convertía en un participante activo de la izquierda extraparlamentaria. El problema con el concepto de ideología ya no era que pareciera denotar un ámbito de la *doxa*, de la creencia y la opinión frente al mundo sacralizado del conocimiento científico, sino más bien que la ideología parecía confinada lógicamente al ámbito de la conciencia y las ideas y, por tanto, su consideración estaba destinada a no dejar de ser idealista, distrayendo así nuestra atención de lo que está en juego en cualquier forma de sujeción: el cuerpo, el cuerpo que trabaja y cuya fuerza produce valor, el cuerpo que obedece actuando o absteniéndose de actuar. En un sentido, esta crítica de la ideología posiblemente no puede dirigirse contra el artículo de Althusser, en tanto que sus términos, su insistencia en la primacía del cuerpo, son exactamente los mismos que acabamos de describir en Althusser. Pero, en otro sentido, podría entenderse que el texto de Foucault confronta “Ideología y aparatos ideológicos de estado” con sus contradicciones y desajustes, desarrollando algunas de sus tesis (sobre todo aquellas que tienen relación con la materialidad de la ideología) con el fin de demostrar su completa incompatibilidad con otros elementos de la discusión sobre la ideología que Althusser desarrolla.

En particular, *Vigilar y castigar* subraya el modo en que los argumentos de los que consta la tesis “la ideología tiene una existencia material” parecen cuestionar la distinción entre el ARS y los AIE como una distinción entre violencia e ideología (entendida a su vez como una oposición entre fuerza y consenso). Como hemos visto, la “cita” de Pascal, la imagen de un cuerpo sujetado que es determinado a arrodillarse, mover sus labios en oración y al mismo tiempo “creer”, sugiere que, mientras que está fuera de duda que el cuerpo sea movido a actuar por una mente persuadida, adoctrinada o engañada (en contra de algunas sugerencias de Althusser al comienzo del artículo), tampoco “sus” actos pueden entenderse como los efectos de la violencia o la represión (implicando al ejército, la policía o el sistema judicial), lo que, por supuesto, no excluye un noción de mente o de conciencia que calcula racionalmente los posibles resultados de las acciones y decide elegir la más sabia, esto es, el curso de obediencia más seguro (una concepción excluida por la tesis central del artículo del sujeto interpelado). Foucault, que no está preocupado por la “ideología de la ideología”, y que no tiene necesidad de volver su lenguaje contra ella, puede argumentar de una manera directamente spinozista que dado que los cuerpos (y el pensamiento que tiene lugar en ellos, con ellos), y no la conciencia o la interioridad, están en juego en las prácticas de sujeción, y dado que sólo los cuerpos determinan a los cuerpos, es de lo más sorprendente que se les haya prestado tan poca atención a los procesos físicos de la sujeción, procesos cuyas diferentes modalidades no pueden aprehenderse en los términos de la distinción entre violencia e ideología:

Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sea de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico (VC, 33 [26])

29.- Gilles Deleuze, *Foucault*, págs. 94-123 (traducción española: op. cit., págs. 125-158).

30.- Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster, Verso, Londres, 1969, pág. 233 (traducción española: *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Siglo XXI, México D. F., pág. 193).

31.- Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan Smith, Harper, Nueva York, pág. 184-86 (traducción española: *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México D.F., 1970)

¿Significa esto que, como le han acusado algunos críticos, los seres humanos son reducidos al nivel de las bestias, no sólo sin conciencia, sino sin siquiera ideas o palabras o pensamiento de ningún tipo? Aquí la respuesta de Foucault (que es, como ha argumentado Pierre Macherey en “Hacia una historia natural de las normas”, más espinosista que nietzscheana³²) es tan conocida como controvertida: “No existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (VC, 34 [27]). El saber, que decididamente no es lo mismo que la “conciencia”, no puede decirse simplemente que surge, como un efecto separado de su causa, de las relaciones de poder (adviértase el plural, que enfatiza el conflicto y el antagonismo que caracterizan al poder como Foucault lo define), que entonces formarían el fundamento al que podría reducirse. Los saberes (el nominalismo de Foucault nos impone hablar de ellos en plural) no son exteriores de ninguna manera a las relaciones de poder, causados por ellas para finalmente trascenderlas; más bien, pueden entenderse sólo como immanentes a la materialidad de las prácticas y los aparatos. Los lectores han preguntado a menudo si *Vigilar y castigar* es una historia de las ideas o una historia de las instituciones, imponiendo de ese modo sobre el libro los dilemas idealistas (mente o cuerpo, palabras o cosas, ideas o realidad) que la obra rechaza desde el principio³³. Foucault, por usar el lenguaje de Althusser (y de este modo hacemos evidente que, a pesar de su rechazo de la entera problemática de la ideología con sus paradojas y sus callejones sin salida, Foucault no puede rehuir completamente las dificultades a las que Althusser se enfrentó al hablar de la existencia material de la ideología) ha escrito una historia de las ideas que no pueden separarse de las prácticas físicas, materiales en las que (ya siempre) se realizan. Es esto, antes que el funcionalismo o el derrotismo que a menudo se le atribuyen, lo que se mostraría como verdaderamente escandaloso acerca de su trabajo: su rechazo a considerar la historia de la psiquiatría, la medicina o la criminología separadas de sus formas prácticas e institucionales, a saber, el asilo, el hospital y la prisión, las formas del ordenamiento y la distribución de los cuerpos en el espacio de las que participan estos saberes, la posición que ocupan, en su encarnación material, en un campo de fuerzas sociales en conflicto. Si confrontar las ideas más nobles de la libertad humana con su materialidad a menudo sórdida es una provocación, entonces nada fue más provocador que las observaciones de Foucault acerca de los sueños liberales de los pensadores de la Ilustración. Así, lo que ha ofendido tanto a sus lectores contemporáneos no es que Foucault descuidara los grandes temas de los siglos XVII y XVIII, las ideas de libertad, derecho y ley, sino más bien que se negara a considerarlas como ideales incorpóreos, que existen en la conciencia y en las representaciones. En lugar de eso, busca determinar su “vertiente oscura”, las tecnologías de poder, las formas de lucha y sujeción que acompañaron e hicieron posibles las declaraciones que constituyen estas doctrinas:

Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante ha sido ocultado bajo la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. La forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios era sostenida por esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente desigualitarios y asimétricos que constituyen las disciplinas (VC, 224-5 [222]).

Desde este punto de vista, no sólo es ya imposible hablar de una oposición entre aparatos ideológicos, por un lado, cuya función primaria sería producir “ideologías”, entendidas en el antiguo sentido de ideas y creencias, y,

32.- Pierre Macherey, “Towards a Natural History of Norms”, en *Michel Foucault: Philosopher*, trad. Timothy J. Armstrong, Routledge, Londres, 1992, pág. 179 (traducción española: “Hacia una historia natural de las normas”, en *Michel Foucault, filósofo*, trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 173)

33.- Es interesante señalar que Deleuze insiste en la presencia de un dualismo (de lo visible y de lo enunciable) en la obra de Foucault, aunque más tarde lo matiza como “una distribución preparatoria que actúa en el seno de un pluralismo” (*Foucault*, 112 [83]). Foucault es, de este modo, contrastado con Spinoza, a quien Deleuze describe como “monista”, una afirmación tradicional, pero altamente discutible. Véase Pierre Macherey, “Spinoza est-il moniste?” en *Spinoza: Puissance et Ontologie*, ed. Myriam Revault D’Allunes y Hadi Rizk, Kimé, París, 1994. Parece que, a causa de que Deleuze tiende, a pesar de sí mismo, a una lectura dialéctica del trabajo de Foucault de acuerdo con la cual cada estadio representa la interiorización / resolución de los estadios anteriores, el ámbito de lo enunciable tal como quedó establecido en *La arqueología del saber* se combina con su opuesto, el ámbito de lo visible, desde *Vigilar y castigar* a *La historia de la sexualidad*, para producir una unidad superior. Podría argumentarse, por el contrario, que el concepto (spinozista) de la inmanencia mutua entre saber y poder desarrollada en este último trabajo marca una ruptura decisiva respecto del dualismo de *La arqueología del saber* (la división de las prácticas en discursivas y no discursivas).

por el otro, el aparato represivo (siempre para Althusser en singular), que emplearía la fuerza o la amenaza de la fuerza; es igualmente imposible hablar de los saberes ligados a un aparato como si fueran de algún modo externos a su funcionamiento (o inocentes respecto al mismo), como bellas mentiras que ocultarían o denegarían las ásperas realidades del régimen disciplinario. Por el contrario, Foucault muestra que los saberes que adquieren forma en un aparato como el del ejército de los siglos XVII y XVIII, saberes que se difundirán a otros aparatos aparentemente contrapuestos (por ejemplo, la escuela), no tenían nada que ver con lo que normalmente se entiende por ideología, los “valores”, como sugiere Althusser, del nacionalismo y del orden social. Más bien, lo que era históricamente importante acerca del ejército (como de la policía y de todo el sistema penal) fueron las ideas, a menudo poco más que fantasías teóricas u objetivos estratégicos (sometidos a las contingencias de “la batalla perpetua” (VC, 33 [26]) que caracteriza al campo de las fuerzas sociales) immanentes a sus operaciones multiformes. El orden que el ejército intentaba imponer en sus filas no se aseguraba, por supuesto, tanto por medio de la inculcación de valores y creencias como a través de la tecnologías del cuerpo: la distribución de acuerdo con la cual los cuerpos eran encerrados y al mismo tiempo repartidos, los empeños que buscaban, trabajando sobre los cuerpos, recomponiéndolos y reconfigurándolos, incrementar tanto su utilidad como su docilidad y, finalmente, las formas de supervisión, desde la vigilancia anónima y continua al examen sustentado en el juicio normalizador.

De hecho, la tesis central de Althusser (la ideología interpela a los individuos como sujetos) sólo adquiere su sentido completo en relación con lo que podríamos llamar la lectura foucaultiana de la materialidad de la ideología, un concepto reescrito como el “orden físico” de las disciplinas. La expresión “la ideología interpela” se lee a menudo como un drama (trágico) de reconocimiento que se asemeja a la dialéctica de la conciencia y la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: el sujeto existe en sí y por sí sólo en tanto que es reconocido (o llamado). De ese modo, la interpelación del sujeto sería ella misma un proceso subjetivo, desplegándose enteramente dentro del ámbito de la conciencia o la intersubjetividad, sería así ideológico en el antiguo sentido, una idea o representación falsa contrapuesta a la realidad. Al tiempo que semejante lectura es sorprendente dado el hecho de que Althusser calificó el tema del reconocimiento de motivo “ideológico” que no podría explicarse excepto si se abandonaba toda filosofía de la conciencia (“Ideología”, 113 [173]), fue Foucault quien argumentó que, si podemos considerar al individuo como sujeto, “el átomo ficticio de una representación ‘ideológica’ de la sociedad”, debemos considerar esa ficción correlativamente como “una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la ‘disciplina’” (VC, 198 [194]). Para Foucault, el individuo no preexiste a su interpelación como sujeto sino que surge como resultado de las estrategias y prácticas de individualización.

Foucault nos permite ver el régimen de individualización (o al menos la individualización que va de arriba abajo y que particulariza e identifica a aquellos sobre los que el poder se ejerce) como una estrategia, quizás la estrategia del régimen disciplinario enfrentado a la realidad de los movimientos de masas, la realidad de la acción colectiva hecha posible por los nuevos encerramientos de la factoría, la prisión y la escuela:

Debe también dominar todas las fuerzas que se forman a partir de la constitución misma de una multiplicidad organizada, debe neutralizar los efectos de contrapoder que nacen de ella y que forman una resistencia al poder que quiere dominarla: agitaciones, revueltas, organizaciones espontáneas, coaliciones –todo lo que puede depender de las conjunciones horizontales. (VC, 222 [221])

Los mismos imperativos económicos y políticos que condujeron a la formación de las masas necesitaron estrategias que, al nivel del conocimiento, tendieron a la reducción, segmentación y serialización, en breve, a unas verdaderas “ciencias del individuo” (195 [191]) y, al nivel de las fuerzas físicas, a la separación, la repartición y el aislamiento celular. En contra de toda una tradición que puede concebir la dominación sólo como la negación de una individualidad natural a través de la colectivización forzada, Foucault argumenta que:

En lugar de plegar uniformemente y en masa todo lo que le está sometido, separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes. “Encauza” las multitudes móviles, confusas, inútiles de cuerpos y de fuerzas en una multiplicidad de elementos individuales –pequeñas células separadas, autonomías orgánicas, identidades y continuidades genéricas, segmentos combinatorios. La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. (175 [170]).

La fantasía inmanente a las prácticas disciplinarias consiste en abolir “la multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo” y reemplazarla “por una colección de individualidades separadas” (204 [201]).

Al individuo abstraído de este modo de los entrelazamientos y las dependencias mutuas, de las “coagulaciones” propias de la existencia social se le dota de un alma, o, según sea el dominio del conocimiento y la naturaleza de sus aparatos, de una “psique, subjetividad, personalidad [o] conciencia... El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de una sujeción mucho más profunda que él mismo. Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es por sí misma un factor en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma es el efecto y el instrumento de una anatomía política; el alma es la prisión del cuerpo” (36 [29-30]).

El alma es la prisión del cuerpo: ninguna afirmación captura mejor la desesperación que muchos lectores han declarado encontrar tanto en “Ideología y aparatos ideológicos de estado” como en *Vigilar y castigar*. Es posible, sin embargo, leer estas obras de otra manera. Ya que, desde las posiciones materialistas que ocupan Althusser y Foucault no puede haber una dominación o una autoridad totales. Sólo los derechos y los privilegios pueden transferirse, alienarse o apropiarse; el poder, que tanto Althusser como Foucault conciben en términos físicos, “se ejerce más que se posee” (VC, 33 [26]) y no puede darse o quitarse. Sólo en la imaginación jurídica puede el poder de las masas, que es real y material no importa lo poco efectivo o disperso de su ejercicio, puede quitarse o darse. Si leemos a Althusser y Foucault al pie de la letra, el dilema con el que nos enfrentamos no es el de cómo asegurar mayores derechos y garantías de nuestra independencia y autonomía, 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. Nuestro dilema es, más bien, cómo aumentar nuestro poder, como debilitar las fuerzas que nos individualizan y separan y, de este modo, nos impiden unirnos con los demás con el fin de actuar y pensar de forma más efectiva y con mayor fuerza a favor de nuestra liberación. ¿Qué puede significar la liberación sin trascendencia? Una vieja voz nos recuerda que el materialismo de Althusser y Foucault no deja de tener precedentes: no hay “ideales que realizar”, sólo un futuro que consiste en las fuerzas ya activas en el presente³⁴ cuyo triunfo o siquiera persistencia nada garantiza. Identificar estas fuerzas y encontrar un modo de participar en sus luchas: quizás Althusser y Foucault, tanto en sus vidas como en sus obras, no pretendieron otra cosa.

34.- Karl Marx, *The Civil War in France*, The Foreign Language Press, Pekín, 1970, pág. 73 (Traducción española: en Marx, Engels, Lenin, *La comuna de París*, Anteo, Buenos Aires, 1973, pág. 43.)