

Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault

Apparatuses and Devices. Or How to Think About Power and Counterpower with Althusser and Foucault

Ysmael Jesús Ayala-Colqui
Universidad Científica del Sur, Perú
yayalac@cientifica.edu.pe
Universidad Tecnológica del Perú, Perú
c24512@utp.edu.pe

Fecha de recepción: 27/11/2021 • Fecha de aceptación: 11/03/2023

Resumen

El objetivo del presente artículo es problematizar la relación entre Althusser y Foucault a partir de las nociones de aparato ideológico y dispositivo de poder. Para esto se analiza, en primer lugar, los vínculos que Althusser desarrolla entre aparato, sujeto y lucha social. Se visita, en segundo lugar, la obra de Foucault para identificar tres cuestiones: los usos positivos del término ideología, las posteriores críticas a esta noción y, sobre todo, los conceptos que la reemplazan para pensar el poder, el sujeto y la resistencia. Finalmente, se argumenta sobre la convergencia conceptual entre Althusser y Foucault donde no solo es visible una afinidad, sino también una coherencia que haría de sus invenciones teóricas herramientas coextensivas y complementarias.

Palabras clave: Althusser, aparato, dispositivo, Foucault, marxismo.

Abstract

The aim of this article is to problematize the relationship between Althusser and Foucault based on the notions of ideological apparatus and device of power. First, it analyzes the links that Althusser develops between the apparatus, the subject and the social struggle. Secondly, it visits Foucault's work to identify three issues: the positive uses of the term ideology, the subsequent criticisms of this notion and, above all, the concepts that replace it to think about power, the subject and resistance. Finally, paper argues about the conceptual convergence between Althusser and Foucault where not only an affinity is visible, but also a coherence that would make their theoretical inventions coextensive and complementary tools.

Keywords: Althusser, apparatus, device, Foucault, marxism.

Introducción

Es un lugar común considerar a Foucault como un crítico del marxismo (Lecourt, 1993; Balibar 2015; Nigro, 2008), pese a que hay variados estudios que, por el contrario, han subrayado la herencia y continuidad del legado marxiano en su obra (Bidet, 2015; Chignola, 2015; Chamorro, 2021; Ayala-Colqui, 2021). En todo caso, es menester diferenciar cuidadosamente la remisión foucaultiana a Marx y al marxismo: “Hay que distinguir, por un lado, a Marx y, por otro lado, al marxismo como objeto del cual que deshacerse [...]. No encuentro muy pertinente acabar con Marx mismo” (Foucault, 1994c: 599-600; traducción nuestra). La crítica de Foucault sería, ante todo, al marxismo, antes que a Marx, a quien “citaría sin mencionarlo” (Foucault, 1994b: 752; traducción nuestra). Uno de los aspectos de esta oposición al susodicho corpus teórico podría aprehenderse en su acentuado, encarnizado, recurrente rechazo al concepto de “ideología”: “Poder y saber se encuentran profundamente enraizados; no se superponen a las relaciones de producción, sino que se encuentran muy profundamente arraigados en aquello que constituye a estas. Vemos, en consecuencia, cómo la definición de lo que se llama ideología debe ser revisada” (Foucault, 1994b: 623; traducción nuestra).

Ahora bien, la noción de ideología, vinculada al marxismo, dista de ser inequívoca. Ella posee una multiplicidad de sentidos y variaciones: Marx (1981), Lukács (1969), Gramsci (1971) o Althusser (1976) poseen matices teóricos que no se pueden subsumir sin más en una definición monolítica y transhistórica. ¿A cuál sentido de ideología se opone Foucault? Más precisamente: ¿contra qué o contra quién Foucault plantea sus análisis sobre el poder?

El presente artículo se propone enfocar estas interrogantes estudiando la relación entre Foucault y quien fuera su maestro, además de amigo, en la *École Normale Supérieure* (Eribon, 2020): Louis Althusser. Se elige este autor por las siguientes razones. Este no solo gozó de una influencia decisiva en la filosofía francesa despertando un diálogo generacional con el marxismo al punto de dejar un

amplio legado de discípulos notables —Rancière, Balibar, Macherey, Badiou, etc.—, sino también despertó notables oposiciones y críticas directas o indirectas en la intelectualidad marxista y no marxista (Fernández Liria, 2002). Balibar (2021) apunta de manera esclarecedora en una carta de 2014: “la confrontación con el marxismo [de parte de Foucault] se acompaña de manera constante de una confrontación con Althusser” (330). Por consiguiente, para responder las preguntas que indicábamos anteriormente, es preciso estudiar a fondo las posiciones de Althusser y Foucault en torno al funcionamiento ideológico o discursivo del poder puntualizando los puntos de polémica, pero también, por qué no, las zonas de afinidad y contacto, toda vez que Althusser no aparece sino como el principal interlocutor de las críticas foucaultianas al marxismo y a la ideología.

Por ello, el presente artículo tendrá como objetivo analizar comparativamente sus propuestas teóricas, tanto cuanto problematizar sus semejanzas conceptuales. Para esto, dividimos el artículo en dos apartados. En el primero, recuperamos las notas esenciales de la conceptualización althusseriana de la ideología. En el segundo, no solo recobramos las críticas foucaultianas a la noción de ideología, sino también el lugar que ésta ocupa en la totalidad de su obra, identificado usos propios que aceptan el término y conceptos alternos que, si bien rechazan la palabra ideología, mantienen una análoga función crítica. Añadimos, finalmente, una breve sección a modo de conclusión donde reflexionamos sobre la posibilidad de una convergencia entre el corpus althusseriano y foucaultiano.

La noción de ideología en Althusser

En 1965, como parte del volumen colectivo *Lire Le Capital*, Althusser, en “Du «Capital» à la philosophie de Marx”, señalaba lo siguiente sobre el filósofo de Tréveris:¹ “Marx no hubiera podido ser Marx más

1 En este texto, el filósofo nacido en Argelia cita, de manera elogiosa, dos libros de Foucault, su alumno y su amigo a quien conociera en l'École Normal Supérieure (Eribon, 2020): *Histoire de la folie* (1961) y *Naissance de la clinique* (1963). Aquí Althusser valora de su discípulo la tematización de los fenómenos históricos en función de estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas.

que fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia” (Althusser, 2014: 8; traducción nuestra). Añade luego que “la distinción teóricamente esencial y prácticamente decisiva” (Althusser, 2014: 46-47; traducción nuestra) del corpus marxiano es la demarcación entre ciencia e ideología. Marx, de hecho, no solo introduce esta distinción; la realiza: “la revolución de Marx en la teoría de la historia fue ocasionada por un «cambio de elemento» que lo hizo pasar del terreno de la Ideología al terreno de la ciencia” (Althusser, 2014: 24; traducción nuestra). Ese es el sentido en que habría que leer la *coupure épistémologique* que realizara Marx según lo explicitado por Althusser en *Pour Marx* (1965).²

En 1966, Althusser publica un texto con el título de “Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica” –reeditado luego bajo el rótulo “Práctica teórica y lucha ideológica”–, en el cual especifica qué habría que entender por ideología. Aquí se distingue entre “la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política, y la superestructura ideológica” (Althusser, 1974: 27). Es el nivel económico el que resulta determinante en “última instancia”; los otros niveles poseen una “autonomía relativa”.³ La ideología

2 Como se sabe, la idea de ruptura epistemológica Althusser la retoma de Bachelard, quien argüía que la ciencia solo avanza superando los obstáculos epistemológicos donde el primer paso decisivo y crítico es la transición del sentido común y el conocimiento científico: “Hay que aceptar, pues, una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico” (Bachelard, 2000: 282). Cabe señalar que tanto Foucault como Althusser tendrán como herencia esta lectura discontinuista, que está presente, por ejemplo, en filósofos e historiadores de la ciencia como Koyré, Cavallès, Canguilhem y Bachelard, donde el acontecimiento irrumpe en lo real. Véase al respecto Lecourt (1975), Balibar (1978), Simons (2015) y Ayala-Colqui (2019).

3 Es necesario matizar esta idea de la determinación en Althusser, pues este tiene entre sus apuestas teóricas a la noción de “sobredeterminación” (*surdétermination*). A propósito de la diferenciación entre la dialéctica hegeliana y marxiana, el filósofo argelino-francés escribe: “la «contradicción» es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las *diversas instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 2004: 81). De ahí que la contradicción principal de la infraestructura económica, la relativa al capital y el trabajo, se encuentre especificada por la superestructura, por la situación histórica interna/externa y por el contexto mundial.

(*l'idéologie*) sería parte de la superestructura anexa a la infraestructura económica. Con esto, Althusser retoma y a la vez reinterpreta lo que ya señalara Marx en *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859):

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia (Marx, 1981: 4-5).

Aquí está, pues, lo que el marxismo tradicional ha interpretado, de manera restringida y estática, como la diferencia entre infraestructura y superestructura,⁴ así como la distinción entre ideología y modo de producción.⁵

4 Por cierto, en *Die deutsche Ideologie* (1845-1846) Marx y Engels afirman sobre la determinación de la "superestructura" por la "infraestructura": "La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material [...] La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Marx & Engels, 2014: 21).

5 De manera acotada e inamovible, pues Marx (1981) señala también que esta famosa "determinación" de las condiciones materiales no es siempre necesaria ni imperiosa: "En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización" (311).

Asumiendo también otra dualidad recurrente del marxismo usual, Althusser afirma que el “materialismo dialéctico” (a diferencia del “materialismo histórico” que estudia los modos de producción) elucida “la historia de la producción de los conocimientos” (Althusser, 1974: 29) y, en tal medida, se aboca al análisis de la ciencia y de la ideología. Para comprender este último término, es menester ver su doble relación, tanto con el conocimiento con la sociedad. Respecto a lo primero, la ideología es una “*falsa concepción del mundo*” (Althusser, 1974: 49); respecto a lo segundo, ella estructura las relaciones sociales, es decir, “está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es *indiscernible a partir de su «experiencia vivida»*, y que todo análisis inmediato de lo «vivido»” (Althusser, 1974: 51). Además, ella posee ciertos dominios (el ámbito religioso, moral, cultural, filosófico), una estructura (difusa, sistemática), dos tendencias (de la clase dominante o dominada) y, sobre todo, una función. Althusser ultima la funcionalidad de la ideología en los siguientes términos: “asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social” (Althusser, 1974: 55). Aseguramiento de la cohesión social no significa sino aceptar como “natural” las condiciones sociales de la existencia y, por consiguiente, la división de la sociedad en clases. Hay, entonces, una “alusión” a lo real en la ideología que, dada su función, no termina siendo más que una “ilusión”. Por todo lo dicho, la ideología es también un campo de “lucha” que “tiene por objeto y terreno la realidad objetiva de la *ideología*” (Althusser, 1974: 65).

En ese mismo año, 1966, Althusser escribe “Trois notes sur la théorie des discours” donde incorpora elementos inéditos que complejizan la noción de ideología. En efecto, primero, la ideología sería similar al inconsciente,⁶ pues ambos tienen una materialidad ostensible en sus consecuencias: “se manifiesta, es decir *existe*, por sus *efectos*” (Althusser, 1996: 114). ¿Cuál es el resultado tangible del discurso ideológico? Este no es otra cosa que el sujeto. El carácter material de la ideología estriba en que ella produce un “efecto-sujeto”

6 Sobre la recuperación del psicoanálisis efectuada por Althusser, véase Guillot (2010).

(*effet-sujet*). ¿Cómo se realiza tal producción? Se efectúa a partir de la “interpelación” (*l’interpellation*): “La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto, de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto)” (Althusser, 1996: 118).

Estas ideas originales de Althusser, así como la distinción clásica entre estructuras sociales, reaparecerá en el famoso artículo de 1970 “*Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)*”, publicado ulteriormente en el libro *Positions* (1976). En primer lugar, Althusser retoma la función de la ideología ya explicitada y la precisa como la “reproducción” (*reproduction*) de las relaciones sociales de producción (Althusser, 1976: 73). En segundo lugar, se recupera la distinción entre infraestructura económica y superestructura. Mas esta última es tanto el aparato represivo (*l’appareil répressif*) del Estado como el aparato ideológico (*l’appareil idéologique*) de Estado. El primero corresponde a la administración del gobierno, la policía, la institución militar y funciona mediante la violencia; el segundo mienta a las instituciones familiares, escolares, religiosas, culturales y opera mediante la ideología: “El Aparato (represivo) de Estado funciona de modo masivamente prevalente por medio de la represión, mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan de manera masivamente prevalente mediante la ideología” (Althusser, 1976: 88; traducción nuestra).

¿Qué sería, entonces, la ideología cuya presencia se barrunta en los aparatos mencionados? El filósofo francés, haciendo una diferenciación entre la ideología en general (“transhistórica”) y las ideologías particulares históricas, apunta dos tesis sobre la primera. Primera tesis: “La ideología representa la relación imaginaria (*rapport imaginaire*) de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1976: 101; traducción nuestra). Esto significa que la ideología no manifiesta las condiciones reales de existencia, sino la *relación* entre los individuos y tales condiciones, anudamiento que dista de ser “verdadero” y que se muestra mistificado: “La ideología jamás dice «soy ideológica». Hay que estar fuera de la ideología, es decir, en el conocimiento científico, para decir: estoy en la ideología” (Althusser, 1976: 114; traducción nuestra). Segunda tesis (que

recupera lo expuesto en el artículo de 1966): la ideología tiene una existencia material, a saber, las conductas del sujeto:

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, más aún, participa de ciertas prácticas reguladas que son las del aparato ideológico, del cual “dependen” las ideas que ha elegido libremente con toda conciencia en tanto que sujeto (Althusser, 1976: 106; traducción nuestra).

Por consiguiente, no hay sujeto antes de la ideología sino solo por y para ella. Y, como señaló previamente, es la “*interpelación*” (*interpellation*) en tanto mecanismo propio de la ideología, la que lo produce:

Sugerimos, entonces, que la ideología “actúa” o “funciona” de tal suerte que “recluta” a unos sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, la cual puede representarse con la más banal *interpelación* policial (o no) de todos los días: “¡Oiga, usted, ahí!” (Althusser, 1976: 113; traducción nuestra).

La transformación de un individuo en sujeto debe leerse como *sujeción* (*assujettissement*), esto es, como la transformación de un individuo en “un ser sujetado, sometido” (Althusser, 1976: 121; traducción nuestra), pues “el individuo *es interpelado en tanto sujeto (libre) para que se someta libremente [...], por lo tanto, para que acepte (libremente) su sujeción*” (Althusser, 1976: 121). Con la *interpelación* aparecen, al lado del sujeto, otras nociones: la de práctica (*pratique*) y la de ritual (*rituel*). En efecto, la materialidad de la ideología implica experiencias concretas donde los individuos actúan según tales constructos ideológicos y, al mismo tiempo, entraña protocolos que el sujeto debe seguir.

Incluso, no solo hay sujetos fabricados por la ideología a través del mecanismo de la interpelación; la ideología también remite a un Sujeto en mayúsculas:⁷ “Entonces resulta que la interpelación de los individuos en sujetos supone la «existencia» de Otro Sujeto, Único y central en nombre del cual la ideología religiosa interpela a todos los individuos como sujetos” (Althusser, 1976: 118; traducción nuestra). Con esta referencia al Sujeto, los sujetos asumen una “garantía”, a saber: que “todo está bien así y que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan consecuentemente, todo irá bien” (Althusser, 1976: 120; traducción nuestra).

No obstante, no existe únicamente una suerte de posición pasiva frente a la interpelación de la ideología. Los individuos pueden luchar contra su sujeción. La lucha (de clases) es, pues, la contrapartida de la interpelación ideológica, toda vez que el aparato ideológico es “lo que está en juego (*l'enjeu*) en la lucha de clases y el lugar de la lucha de clases” (Althusser, 1976: 86; traducción nuestra).

Baste esto para caracterizar sumariamente la postura de Althusser respecto a la ideología. Preguntemos ahora: ¿de qué modo Foucault desarrolla sus conceptos en “oposición” a este concepto althusseriano de ideología y, más precisamente, de aparato ideológico?

Ideología y dispositivo en Michel Foucault

Foucault, en sus primeros textos, verbigracia, *Maladie mentale et personnalité* (1954) y *Naissance de la clinique* (1963), utilizará sin reparos

7 Si en la religión (judeocristiana) este “Sujeto” es Dios, ¿cuál es el Sujeto, en general, en las relaciones capitalistas? El Sujeto, que debe distinguirse de la subjetividad humana en tanto corporalidad productora de valor (Marx, 2008: 203; Ayala-Colqui, 2021), no es sino el capital, definido como la valorización del valor (*Verwertung des Werts*): “El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático” (Marx, 2008: 188). Remitir al Sujeto-Capital no quiere decir sino, en la medida que aquel es una *relación social* (Marx, 2008: 89, 206), remitir al predominio de las relaciones capitalistas que proveen la garantía de que siguiéndolas y reproduciéndolas “todo estará bien” según la fórmula de Althusser. Este predominio de las relaciones capitalistas en la totalidad de las actividades sociales, expresadas en la forma de la mercancía (valor de cambio) y el trabajo abstracto, ha sido abordado por Sohn-Rethel (1978) y Postone (2006).

conceptos marxistas tales como “alienación”, “lucha de clases”, “ideología” (Eribon, 2020; Pavón-Cuellar, 2020). Este último, sin embargo, no es definido explícita y reflexivamente en estas obras: es un significante usado en el sentido genérico de conjunto de ideas que determina una época; así, se afirma que la ideología ha de “tomar una parte activa y a menudo determinante en la reestructuración política y social” (Foucault, 2001: 118).

En *Les mots et les choses* (1966) se constata un uso específico y acotado del término, no como parte de la propuesta teórica del autor, sino como objeto descrito. Se emplea el vocablo en mayúsculas para referirlo exclusivamente a un período histórico ceñido, con la significación de “ciencias de las ideas”.⁸ La Ideología, entendida de esta manera, se verá desafiada y recusada en el transcurso de la historia del saber por la “filosofía crítica”:

Frente a la Ideología, la crítica kantiana marca, en cambio, el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. [...]. Pero, a la vez, abre la posibilidad de [...] interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta (Foucault, 2010: 257).

En el año 1969 Foucault dicta un curso en la universidad de Vincennes —institución de la cual fue el director del departamento de Filosofía, donde reclutó y fue colega de autores declaradamente althusserianos como Balibar, Rancière o Badiou (Eribon, 2020)— intitolado “Le discours de la sexualité”. Aquí, para dilucidar la manera en la que la sexualidad deviene un discurso en distintos ámbitos (medicina, biología, derecho, psicología), Foucault comienza a usar, como parte de su aproximación teórica, el término ideología. Lo hace suyo. Para esto, Foucault refina la idea y distingue en ella tres

8 Como se sabe, la palabra ideología surge con de Tracy, Condillac y Destutt (Barth, 1951) quienes la usan, de manera positiva, como el estudio científico de las ideas. Es este sentido el que es analizado por Foucault en 1966. Posteriormente, con Marx el término adquirirá una cierta connotación peyorativa.

elementos: una “codificación ideológica primaria”, un “efecto ideológico especificado” y un “funcionamiento ideológico secundario”. El primero consiste en “el grupo de transformaciones mediante las cuales determinada clase (la dueña del poder político, económico y cultural) hace posible la constitución de un conjunto epistemológico, moral, jurídico a partir de un proceso económico dado” (Foucault, 2020: 186). El efecto ideológico no vendría a ser otra cosa que las proposiciones no científicas derivadas de este campo heterogéneo primario, mientras que el funcionamiento ideológico remite a la manera en que estas proposiciones resultantes se distribuyen en las distintas prácticas sociales. La ideología, entonces, es una *red que conecta diversos elementos* definiendo un conjunto que resulta funcional a una clase social: “La ideología hace funcionar esos elementos y los pone en relación” (Foucault, 2020: 188). Se retorna, por tanto, a una suerte de noción “tranhistórica” de ideología y, más aún, a un uso no peyorativo del término por parte de Foucault.

Aunque el eco de una propuesta marxista y una crítica anticapitalista resulte ostensible en este planteamiento, existe una clara crítica a Althusser en el curso. Se trata de la división taxativa y excluyente entre ciencia e ideología. A juicio de Foucault (2020), la ideología no hace las veces de un obstáculo epistemológico que la ciencia habría de desobturar en una ruptura epistémica. Por el contrario, la ideología misma incita, condiciona y produce saberes científicos, es decir, ella puede ser la condición de posibilidad de una ciencia posible. En todo caso, Foucault no deshecha la noción de ideología y, menos aún, elimina el vocabulario clasista como parte de su ejercicio teórico.

En *L'archéologie du savoir* (1969) —que, dicho sea de paso, en la introducción cita a *Pour Marx* (1965) de Althusser, junto a algunos textos de Canguilhem y Bachelard, como aquellos que de algún modo han preluado su propuesta teórica— Foucault sigue usando, de manera propia y positiva, aunque ciertamente no de manera central, el vocablo ideología. El filósofo de Poitiers insiste en que la arqueología del saber no puede confundirse con una historia de la ciencia, pues no analiza cómo los discursos se despliegan hasta alcanzar teleológicamente la luz racional y demostrable de la cientificidad, sino cómo estos ocupan posiciones variadas, funciones dispa-

y trazan relaciones plurales en una multiplicidad de acontecimientos discursivos. El saber no vendría a ser otra cosa que un conjunto de formaciones discursivas poseedoras de cierta regularidad que eventualmente, mas no fatalmente, podrían devenir ciencia (Arrieta, 2016). Y he aquí donde se sitúa la ideología: ella se debate, en una primera instancia, entre los umbrales del saber y de la ciencia. Foucault (1979) escribe:

El sojuzgar de la ideología sobre el discurso científico y el funcionamiento ideológico de las ciencias [...] se articulan allí donde la ciencia se perfila sobre el saber. Si la cuestión de la ideología puede ser planteada a la ciencia es en la medida en que ésta, sin identificarse con el saber, pero sin borrarlo ni excluirlo, se localiza en él, estructura algunos de sus objetos, sistematiza algunos de sus enunciados, formaliza tales o cuales de sus conceptos y estrategias (311).

Es patente que no existe una animadversión respecto al concepto de ideología: ella, a lo sumo, es desplazada y relativizada en los intersticios inestables de la ciencia y el saber. Mas, en una segunda instancia, Foucault considera que la ideología puede recubrir el campo de *todas* las formaciones discursivas: “La ideología no es exclusiva de la cientificidad” (Foucault, 1979: 312). Su presencia pesada e insidiosa se encuentra tanto en lo científico como en lo no científico. Por consiguiente, Foucault en este libro no deshecha el concepto de ideología; no la excluye del análisis de las formaciones discursivas; no la borra del proyecto de su arqueología. Este es un primer punto de contacto entre Althusser y Foucault, pues para ambos la ideología es un concepto imprescindible más allá de la posición divergente que ocupen en sus respectivos andamiajes teóricos.

Pero no todo es convergencia o paralelismo teórico. Existe, al menos, una disonancia considerable entre ambos —que Balibar (1993) bien señala y, empero, sobredimensiona—, a saber: Althusser, al menos en los textos revisados, tiene una concepción cancelatoria entre ciencia e ideología: ambas se anulan mutuamente; el arribo a la ciencia es la superación de la ideología. Foucault (1979)

resulta lapidario a este respecto: “El papel de ésta [la ideología] no disminuye a medida que crece el rigor y que se disipa la falsedad” (315). La ideología acosa a la ciencia antes y después de su existencia. Posteriormente, cuestionaremos si, efectivamente, se sostiene aún esa distinción en Althusser.

Luego de este libro viene un suceso asaz conocido: la explicitación de las relaciones de poder en los conjuntos discursivos analizados por Foucault.⁹ En el curso de 1971-1972 *Théorie et institutions pénales*, ya profesor del Collège de France, el filósofo nacido en Poitiers se opone decididamente, esta vez sí, al término ideología. En lugar del efecto ideológico, sintagma usado en 1969, se habla de los efectos de saber que son ocasionados por relaciones de poder, los cuales se declinan en el curso en relaciones de fuerza, relaciones estratégicas y manifestaciones de poder. De este modo, “poder y saber no están ligados uno a otro por el mero juego de los intereses y las ideologías [...]. En ese nivel, no está el conocimiento de un lado y la sociedad de otro [...], sino las formas fundamentales del «poder-saber»” (Foucault, 2021: 273). A la par, ello permite situarse frente a la distinción infraestructura/superestructura, pues las relaciones de poder no reproducirían simple y llanamente las relaciones económicas de producción, sino que, por el contrario, incidirían sobre ellas estando ambas en un mismo nivel de conexiones y entramados: “las relaciones de poder no se superponen a las relaciones económicas. Forman una trama única con ellas. Las relaciones de poder son tan profundas como las relaciones de producción” (Foucault, 2021: 209).

En la serie de conferencias realizadas en 1974 reunidas bajo el título “La vérité et les formes juridiques” se repite esta actitud displicente respecto a la ideología:

9 Es el conocido paso de la “arqueología” del saber a la “genealogía” del poder. En esta transición la influencia de Nietzsche no debe ser eludida, pero tampoco sobredimensionada. Véase al respecto, Sax (1989), Macdonald (2002), Milchman & Rosenberg, (2007). Asimismo, Nietzsche no fue para Foucault un motivo para distanciarse de alguna posible relación con Marx y el marxismo, sino una manera de desarrollar el marxismo en una dirección distinta al marxismo tradicional (Éribon, 2020): “El interés por Nietzsche y Bataille no fue una manera de alejarnos del marxismo o del comunismo. Era la única vía de acceso hacia lo que esperábamos del comunismo” (Foucault, 1994d: 50; traducción nuestra).

En los análisis marxistas tradicionales, la ideología es una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, está perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, las relaciones sociales o las formas políticas que se imponen del exterior al sujeto del conocimiento (Foucault, 1994b: 552; traducción nuestra).

La ideología entonces tendría tres notas esenciales, a juicio de Foucault: a) ser un elemento negativo que ocultaría la realidad, b) acaecer en el ámbito de las representaciones cognoscitivas y c) remitir a un sujeto del conocimiento. Solo lo primero, en cierto modo, daría en el clavo respecto a la postura de Althusser: para éste, la ideología es una “falsa concepción del mundo”; pero no lo segundo ni lo tercero. En efecto, para Althusser (1976) la ideología posee una materialidad que desborda el ámbito representacional de las ideas y, sobre todo, los sujetos no sostienen la ideología, ellos son fabricados por esta. Por ello, Balibar (2021) acierta cuando dice: “Foucault atribuye poco menos que sistemáticamente a Althusser la teoría de la ideología que este procuró rectificar y reemplazar en el marxismo” (330).

Esta negativa en la comprensión del poder bajo el rubro ideológico y, más aún, de la especificación de las relaciones entre un ámbito discursivo y no discursivo, lleva a Foucault a forjar un término propio del cual hemos hecho ya referencia: dispositivo (*dispositif*), el cual empero no será aclarado explícitamente en su significado hasta unos años después. Pese a ello, este vocablo es usado estratégicamente para pensar el saber/poder y, de manera específica, la emergencia del dispositivo disciplinario. En *Surveiller et punir* (1975), verbigracia, se propone que “poder y saber se implican directamente el uno al otro; [...] 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 relaciones de poder” (Foucault, 2008: 37). Los dispositivos servirían para indicar este ensamblado de saber y poder, puesto que son siempre “dispositivos y estrategias de poder” (Foucault, 2008: 356), “dispositivos de poder y saber” (Foucault, 2007a: 91), los cuales no se limitan a existir en el Estado o en las

instituciones, ni a funcionar mediante la ideología: “Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología” (Foucault, 2008: 37).

Sin embargo, cabe incluir dos matices importantes. Primero, hay una coincidencia entre Althusser y Foucault por más que el concepto dispositivo se muestre, a primera vista, beligerante con la noción de aparato ideológico y con la distinción violencia/ideología de Althusser: en ambos, el sujeto es consecuencia del poder, sea de una ideología que lo interpela, sea de un dispositivo que lo disciplina corporalmente. Foucault afirma, en efecto, que los sujetos no son otra cosa que “efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault, 2008: 37). Segundo, Foucault tampoco deshecha sin más el concepto de ideología o, mejor dicho, no plantea como incompatible su noción de dispositivo disciplinario con la de ideología; los asume, por el contrario, como *simultáneos en la realidad social*: “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación «ideológica» de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la «disciplina»” (Foucault, 2008: 225).

El término dispositivo volverá a usarse en *La volonté de savoir* (1976) para hacer referencia a un “dispositivo de la sexualidad” en la edad moderna que, lejos de reprimir a la sexualidad, no cesa de hacerle hablar y hacerle confesar su verdad (Foucault, 2007a). Aquí Foucault tampoco explicita formalmente el sentido preciso del término dispositivo, pese a su uso insistente y táctico. Asimismo, para Foucault no existe un afuera de las redes de poder/saber, cualquier reacción ante ellos resulta siempre inmanente a su pregnancia y efectividad (Castro Orellana, 2017). En una palabra: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), éste nunca está en posición de exterioridad respecto del poder (Foucault, 2007a: 116).¹⁰ Un abordaje del mismo tenor y una afirmación si-

10 Como aclara en una entrevista: la resistencia “no es anterior al poder al que se opone. Ella es coextensiva y absolutamente contemporánea con él” (Foucault, 1994c: 267; traducción nuestra). Deleuze (2015), en sus clases de 1986, ha sido uno de los primeros en señalar que esta aporía es la razón por la cual Foucault tematizará posteriormente el eje de la “subjetivación” como línea divergente frente a la madeja de saber y poder.

métrica podemos apreciar en Althusser (1976): “la ideología *no tiene afuera*” (115; traducción propia);¹¹ es en ella, y más precisamente, en los aparatos ideológicos donde se ejerce, no la resistencia, sino la lucha social.

En una entrevista de 1977, Foucault (1994c) vuelve a la carga contra la noción de ideología, planteando tres objeciones: ella a) reenvía a la oposición entre la verdad y la falsedad, cuando es preferible puntualizar los “efectos de verdad al interior del discurso que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos” (148), b) supone la existencia de un sujeto, c) está en una posición secundaria y dependiente, en tanto superestructura, frente a la infraestructura económica. ¿Esta caracterización de la ideología hace justicia a la posición de Althusser? Por supuesto que no, como ya hemos visto. De ahí la citada aclaración de Balibar (2021) sobre este punto.

Pero, después de todo, ¿qué es el dispositivo? Solo en 1977, luego de la publicación de los dos célebres libros ya citados, se ofrece una respuesta sistemática y formal a esta cuestión:

Lo que intento identificar bajo ese nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, arreglos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: tanto lo dicho como lo no dicho [...]. El dispositivo, en cuanto tal, es

11 Podemos remarcar, *en passant*, la fuerte similitud de este dictum althusseriano —“l’idéologie *n’a pas de dehors*” (Althusser, 1976: 115)—, presente en un artículo de 1970, con la célebre aseercción derridiana “*Il n’y a pas de hors-texte*” (Derrida, 1967: 227) localizable en *De la Grammatologie* (1967). Aunque no lo podamos profundizar aquí por razones obvias, podemos indicar: lo que en Althusser es ideología que debe ser subvertida políticamente, en Derrida es escritura que debe ser deconstruida filosóficamente (y, como se verá en este artículo, en Foucault es poder que debe ser resistido críticamente por medio de contraconductas). Recordemos, por lo demás, que, a diferencia de Foucault, Derrida —con quien Foucault se enemistó por la crítica de aquel a *Histoire de la Folie* (Éribon, 2020)— mantuvo y no cortó su amistad con su maestro de l’École, Althusser (Peeters, 2013). Todo ello permite evidenciar la compleja red de referencias, interferencias y diálogos entre los filósofos franceses contemporáneos, donde el rol de Althusser dista de ser marginal y menor pese a la mayor “fama” de sus discípulos.

la red que se puede establecer entre estos elementos (Foucault, 1994c: 299; traducción nuestra).

Y no solo involucra una red heterogénea de lo discursivo y lo no discursivo, implica también una función: responder a una urgencia histórica en un momento dado, ya que se entiende que todos los elementos puestos en juego por él se encuentran insertos en un marco de estrategias políticas.

Mas aquí podemos ver la conexión entre la tematización de la noción de ideología elaborada en el curso de 1969 en Vincennes y la noción de dispositivo usado en *Surveiller et punir* (1975) e *Histoire de la sexualité* (1976). En efecto, en el curso de 1969 se definió la ideología como aquello que conecta elementos heteróclitos perfilando un conjunto funcional a una clase social, mientras que en estos libros y en la entrevista de 1977 el dispositivo es una red que conecta elementos heterogéneos con el objeto de responder a una emergencia política. Esto ha llevado a Irrera (2020) a sentenciar que, “a finales de 1960, esta noción que será bien pronto recusada enérgicamente, la ideología, constituye, de hecho, aquello que se podía llamar la prehistoria del dispositivo” (165). Por consiguiente, si bien se constata una ruptura en Foucault con el término ideología, esta cesura es mucho más *nominal* y menos un abandono absoluto del concepto. En rigor, se trata de una recuperación y de una reelaboración creativa del mismo que no duda en desprenderse del dogma marxista. Detrás de los dichos y escritos hay entonces una *continuidad subterránea* entre la ideología y el dispositivo.

En *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) Foucault rechaza otra vez la división entre infraestructura y superestructura —“no habría relaciones de producción y, sumados a ellas, al costado, por encima, llegados a posteriori para modificarlas, perturbarlas, hacerlas más consistentes, más estables, más coherentes, unos mecanismos de poder” (Foucault, 2007b: 16)— asumiendo que las relaciones de poder son intrínsecas a todas las relaciones sociales. Por otro lado, el filósofo introduce la noción de gubernamentalidad (*gouvernementalité*) que conceptualiza al poder como gobierno en tanto conducción de conductas (Foucault, 2007b). Con este concepto, las relaciones

de poder ya no refieren tanto a las relaciones reticulares de la sociedad, sino a maneras de gobernar en tanto afectar la conducta de los sujetos: conducirlos de cierto modo es ya constituirlos sujetos. Con ello, Foucault puede cuestionar los enfoques que asumen al poder como exclusivo de las instituciones o el Estado; por el contrario, “el Estado es una peripezia de la gubernamentalidad” (Foucault, 2007b: 291), es decir, surge a partir de ciertas relaciones históricas de gobierno entre individuos. Y así como antes se hablaba de “resistencia” frente al poder, ahora se habla de “contraconducta” (*contre-conduite*): “Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta” (Foucault, 2007b: 225) y que, por tanto, desafían las maneras habituales de gobernar.

En *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) la biopolítica es una excusa para el estudio de la gubernamentalidad que la hizo posible, a saber: la práctica gubernamental del liberalismo. Foucault —en un giro que recuerda la postura de Althusser (1976) en tanto señala que la interpelación implica que el sujeto “libremente” decide dejar de ser libre: “el individuo *es interpelado en tanto sujeto (libre) para que se someta libremente*” (121; traducción nuestra)— dice lo siguiente sobre la gubernamentalidad aludida:

la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar o, si lo es, sólo lo es parcialmente, regionalmente, en tal o cual caso, etc. La libertad es algo que se fabrica a cada instante (Foucault, 2007c: 85).

En *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) se aprecia una suerte de viraje en la perspectiva foucaultiana en la medida que la reflexión sobre la biopolítica o las prácticas gubernamentales cede el paso a una disquisición sobre las manifestaciones históricas de la verdad y las formas de constitución de los sujetos (Lorenzini, 2010; Ayala-Colqui, 2020a). Se encuentra aquí una nueva crítica a la ideología:

Vuelvo una vez más a algo que no he dejado de volver, es decir, el rechazo del análisis en términos de ideología [...]. No es la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de

racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad (Foucault, 2014: 97-99).

Se presupone con estas palabras que la perspectiva que tematiza la ideología a) es distinta, máxime excluyente con la óptica que aprehende “el movimiento para desprenderse del poder” y b) no tiene vínculo alguno con el tema del sujeto y la verdad. No obstante, esto, como ya se ha visto, dista de ser preciso para el caso de Althusser. En el caso de este filósofo, el escudriñamiento de la ideología adopta siempre la postura de un movimiento para desprenderse de ella, el cual se sintetiza bajo el rubro “lucha de clases”. Carece de sentido una indagación de la ideología que descuidara y, aún más, eliminara la posibilidad de una abierta contradicción hacia ella. Asimismo, la ideología para Althusser tiene como efectos la producción de sujetos y, más precisamente, tiene una relación con la verdad. Si bien existe, sobre todo en *Pour Marx* (1965), una disyunción fuerte entre verdad y no verdad, en 1970 Althusser plantea que la ideología no es nunca asumida, por los sujetos que la asumen, como “falsa” —“La ideología jamás dice «soy ideológica»” (Althusser, 1976: 114; traducción nuestra)— y, más aún, la ideología —allende su condición epistemológica— produce efectos materiales, lo que Foucault bien vendría en llamar “efectos de verdad” o “veridicciones” (Lorenzini, 2010; Castro, 2016; Sabot, 2020; Ayala-Colqui, 2020a): determina las prácticas de los sujetos y conduce sus conductas. Lo que existe, por tanto, no son dos bloques teóricos que se opusieran sin más; hay, por el contrario, diferencias terminológicas que en algunos casos implican énfasis distintos pero que no necesariamente devienen en posturas excluyentes o reflexivamente cancelatorias.

Huelga decir que la noción de gubernamentalidad que Foucault usa desde finales de la década del 70, y que en cierto modo le quita protagonismo al concepto de dispositivo, se encuentra estrechamente vinculada con la noción de subjetivación (*subjectivation*). Veamos lo que escribe en 1982:

El poder consiste en “conducir conductas” y en acondicionar probabilidades. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del vínculo de uno respecto al otro, que del orden del “gobierno” (Foucault, 1994d: 237; traducción nuestra).

Este poder, en tanto gobierno, “es una forma de poder que transforma los individuos en sujetos” (Foucault, 1994d: 227; traducción nuestra). Y precisamente para explicitar tal transformación es necesario valerse del término subjetivación: “Llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente, de una subjetividad” (Foucault, 1994d: 706; traducción nuestra).

Es oportuno insistir en algunos elementos respecto al contrapunto althusseriano. Por un lado, Foucault con su noción de gubernamentalidad utiliza *el mismo* giro empleado otrora por Althusser: el devenir-sujeto de los individuos a partir de un entramado de poder. En un caso, se deviene en sujeto como proceso de subjetivación; en otro, a partir de la materialidad de la ideología. Por otro lado, Foucault emplea el término que ya insertaba Althusser en 1970: la sujeción (*l'assujettissement*). Y aún hay más: el vocablo conducta (*conduite*) que ha emergido en los últimos tramos de la empresa foucaultiana no es sino de cuño althusseriano, pues ya Althusser en 1970 se refiere a este a partir de la materialidad de la ideología: “El individuo en cuestión se conduce (*se conduit*) de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, más aún, participa de ciertas prácticas reguladas que son las del aparato ideológico” (Althusser, 1976: 106; traducción nuestra). Encontramos entonces otra continuidad furtiva: hay en Foucault un camino que va de la ideología a la gubernamentalidad pasando por el dispositivo.

En fin, Foucault piensa la oposición a la gubernamentalidad bajo el término “crítica” (*critique*): “el arte de no ser tan gobernado” (Foucault, 2018: 50). Este, naturalmente, conecta con el término “contraconducta”. Mas, estos solo son posible porque ahora, antes de devenir sujetado por el poder, el individuo tiene una libertad

inalienable: “El poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres» y en tanto que son «libres»” (Foucault, 1994d: 237; traducción nuestra). Althusser (1976), por su parte, asume que solo con la libertad de los individuos como presupuesto es posible que ellos devengan sujetos sujetos: siempre “el individuo *es interpelado en tanto que sujeto libre*” (121; traducción nuestra). La subjetivación y la interpelación parten de la libertad intransitiva de los individuos. Y solo desde tal fondo resulta plausible ejercer una “crítica”, sea en el sentido de la contraconducta, sea en el sentido de la lucha de clases.

Conclusión

Llegados a este punto es pertinente problematizar el vínculo entre Althusser y Foucault. Se trata, entonces, de reemplazar la pregunta “¿contra qué o contra quién Foucault plantea sus análisis sobre el poder?” por la pregunta “¿Foucault, al oponerse —no de modo exclusivo, por supuesto— a un cierto autor, Althusser, cancela su herencia teórica instituyéndose como su antítesis teórica tan divergente como irreconciliable...? En absoluto.

Se ha apreciado, en primer lugar, que Foucault, aunque asume como interlocutor a Althusser o, si se quiere, al “marxismo”, no acierta en su pretendida crítica con la posición althusseriana. Es decir, Foucault tergiversa y distorsiona, sea de manera deliberada o no, la posición de Althusser. Quizás por esta razón, aunque sea su maestro *su* interlocutor, no lo mencione sistemáticamente a fin de tener siempre la posibilidad de negar dicha referencia. De las múltiples notas que le asigna al concepto de ideología, solo Althusser cumpliría con la de la separación perentoria entre ciencia e ideología, mas esta aún la cumple con matices y atenuantes. Las demás características, asunción de una subjetividad fundante y limitación al dominio de la representación, se muestran incompatibles con la postura althusseriana. Sin embargo, no podemos decir que por esto la lectura de Foucault deba ser anulada o invalidada, puesto que no es la intención de este ser un intérprete o exégeta de Althusser sino, como todo creador de conceptos, pensar creativamente a partir de

lo dado en confrontaciones que se nutren tanto de lecturas atentas como de productivas *misreadings*.

En segundo lugar, allende las intenciones de ambos autores, existe es una innegable convergencia categorial entre Althusser y Foucault. En efecto, de un lado se tiene *la ideología y su materialidad interpelante* junto a los aparatos ideológicos; del otro lado se tiene *al poder* (ora red de relaciones estratégicas, ora gubernamentalidad) *y su subjetivación junto a los dispositivos*. Lo que para uno es ideología y funciona a través de aparatos a partir de la interpelación y la indiscernibilidad no ideológica de la ideología, para otro es poder y funciona mediante dispositivos (o modos de gobierno) a partir de la subjetivación y los efectos de verdad de todo discurso. Se tiene, asimismo, en Althusser a *unos individuos libres que son sujetados por la ideología* y que son determinados en su *conducta* según una cierta dirección; y en Foucault, a *unos individuos que son producidos por el poder*, lo que origina una *conducción de conductas*. De ahí que, ambos piensen modos específicos de resistencia al poder (ideología y dispositivo/gubernamentalidad): en un caso la *lucha de clases*, en otro la *contra-conducta crítica*.

En tercer lugar, tanto Foucault como Althusser utilizan términos “tecnológicos” (Ayala-Colqui, 2022) para pensar el poder: *dispositivo* (*dispositif*) y *aparato* (*appareil*), vocablos que inclusive resultan intercambiables en el lenguaje cotidiano.

Por consiguiente, podemos concluir que, entre Foucault y Althusser, más allá de que nominalmente y episódicamente se advierta una contraposición, existe una fuerte similitud en sus concepciones del poder y el contrapoder: desde vocabularios distintos y problemáticas variadas no solo tematizan parejos fenómenos, sino que también poseen conceptos que *mutatis mutandis* son fácilmente intercambiables. Nada más estéril, por consiguiente, que oponer como inarticulables o incomparables dos conjuntos teóricos, toda vez que no existe una contradicción absoluta e insuperable entre ambos corpus teóricos. Como bien se ha señalado: Althusser guarda una “sorprendente afinidad” “con la teorización foucaultiana del poder” (Pérez Navarro, 2007: 151).

Por ello, más allá de las lecturas sobre los “autores”, interesadas en delimitar corpus textuales autorreferenciales y coherentes, se puede ensayar una *práctica apropiativa* sobre los conjuntos textuales revisados. Es decir, una lectura sintomática (Althusser, 2014) que vaya más allá de las obras y nombres propios (Foucault, 1979) en orden a articular conceptos a la sazón de las problemáticas específicas. Si los conceptos de Althusser y Foucault no se abolen, sino que se superponen e inclusive se intercambian, ¿por qué mantener el purismo de actuar sobre lo real solo con el léxico de uno de ellos? Es cierto que cada uno de los dos conceptos remiten a problemáticas distintas, pero podríamos bien usarlos como herramientas permutables y articulables. Podríamos, por ejemplo, asumir los dispositivos como momentos específicos de un aparato de Estado capitalista, de tal modo que ellos resultan funcionales a la valorización mercantil del capital dentro de una dinámica inexcusable de luchas sociales. Así, no solo tendríamos que pensar en la resistencia a un poder abstracto, sino a uno concreto, el del capital; y, al mismo tiempo, tendríamos que tematizar no una lucha meramente clasista, sino una que involucre otras multiplicidades en tanto modalidades de contraconductas (raza, género, especie); y, en fin, tendríamos que asumir que la crítica al aparato de Estado no solo se realiza de modo institucional, sino también de un modo inmanentemente microfísico y subjetivo (Ayala-Colqui, 2020b).

Referencias

- Arrieta, T. (2016). *Perfiles filosóficos*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Ayala-Colqui, J. (2019). *Acontecimiento, verdad y subjetivación en Michel Foucault y Alain Badiou* [tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2020a). “Los conceptos de veridicción y subjetivación en el «último» Foucault. Acerca del advenimiento de una est-ética-política y su orientación crítica”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 375-392.

- (2020b). “Viropolitics and Capitalistic Governmentality: On the Management of the Early 21st Century Pandemic”. En *Desde el Sur*, 12(2), pp. 377-395.
- (2021). “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”. En *Tópicos*, 61, pp. 109-144.
- (2022). “Dispositivos y equipamientos (no agenciamientos): la normalización y la codificación del capital según Foucault y Guattari”. En V. Barbosa Cannavo, T. Suppi Pinto, M. C. Famer Rocha (org.), *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporáneos*. São Paulo: Pimenta Cultural, pp. 267-290.
- Althusser, L. (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. Traducción de O. del Barco. México: Siglo XXI.
- (1976). *Positions (1964-1975)*. Paris: Éditions Sociales.
- (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Traducción de E. Cazenave Tapie. México: Siglo XXI.
- (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Traducción de B. Baltza Álvarez. Madrid: Akal.
- (2005). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- (2014). “Du «Capital» à la philosophie de Marx”. En É. Balibar, R. Establet, P. Macherey & J. Rancière, *Lire Le Capital*. Paris: PUF, pp. 2-79.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducción de J. Babini. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (1978). “From Bachelard to Althusser: The Concept of «Epistemological Break»”. En *Economy and Society*, 7(3), pp. 207-237.
- (1993). “L’objet d’Althusser”. En L. Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*. Paris: PUF, pp. 81-116.
- (2015). “L’anti-Marx de Michel Foucault”. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Talyan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, pp. 84-102.
- (2021). “Carta de Étienne Balibar al editor del curso”. En M. Foucault, *Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France, 1971-1972*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE, pp. 329-333.
- Barth, H. (1951). *Verdad e ideología*. Traducción de J. Bazant. México: FCE.
- Bidet, J. (2015). *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique.
- Castro, E. (2016). “La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault”. En *Tópicos*, 31, pp. 42-61. doi: 10.14409/topicos.v0i31.7959.
- Castro Orellana, R. (2017). “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”. En *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22(1), pp. 45-63.

- Chamorro, E. (2021). “Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)”. En *Revista de Estudios Sociales*, 75, pp. 2-14. DOI: 0.7440/res75.2021.02.
- Chignola, S. (2015). “Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre”. En C. Laval, L. Paltrinieri y F. Taylan (eds.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, pp. 45-58.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Traducción de P. Ires y S. Puente. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Eribon, D. (2020). *Michel Foucault*. Traducción de S. Mattoni. Buenos Aires: El Cuen-co de Plata.
- Fernández Liria, P. (2002). “Regreso al «Campo de batalla»”. En L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*. Traducción de P. Fernández Liria. Madrid: Arena, pp. 73-106.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- (1994a). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome I: 1954-1969*. Paris: Gallimard.
- (1994b). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome II: 1970-1975*. Paris: Gallimard.
- (1994c). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- (1994d). *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Traducción de F. Perujo. México: Siglo XXI.
- (2007a). *Historia de la sexualidad. Vol. I: La voluntad de saber*. Traducción de U. Guiñazú. México: Siglo XXI.
- (2007b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2007c). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- (2008). *Vigilar y castigar*. Traducción de A. Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de E. C. Frost. México: Siglo XXI.
- (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.

- (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2020). *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2021). *Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Traducción de I. Flambami. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Traducción de H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Irrera, O. (2020). “La ideología y la prehistoria del dispositivo”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 149-167.
- Lecourt, D. (1975). *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*. London: NLB.
- (1993). “¿Microfísica del poder o metafísica?”. En H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, pp. 67-82.
- Lorenzini, D. (2010). “Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los «regímenes de verdad»”. En *Revista Laguna*, 26, pp. 9-34.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Traducción de M. Sacristán. México: Grijalbo.
- Macdonald, B. J. (2002). “Marx, Foucault, Genealogy”. En *Polity*, 34(3), pp. 259-284.
- Marx, K. (1981). *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducción de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México: Siglo XXI.
- (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 1. Traducción de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Traducción de W. Roces. Madrid: Akal.
- Milchman, A. & Rosenberg, A. (2007). “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”. En *Parrhesia*, 2, pp. 44-65.
- Nigro, R. (2008). “Foucault, Reader and Critic of Marx”. En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. London: Brill, pp. 647-662.
- Pavón-Cuellar, D. (2020). “Michel Foucault, su inconfesado marxismo y su crítica a la psicología”. En *Athenea Digital*, 20(1), pp. 1-23. doi: 10.5565/rev/athenea.2229.
- Pérez Navarro, P. (2007). “Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault”. En *Tabula Rasa*, 7, pp. 149-177.

- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Traducción de G. Villalba. Buenos Aires: FCE.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*. Traducción de M. Serrano. Madrid: Marcial Pons.
- Sabot, P. (2020). “El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política”. En J. Ayala-Colqui, M. Lugo Vázquez y L. D. Soto Núñez (eds.). *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 269-284.
- Sax, B. C. (1989). “Foucault, Nietzsche, History: Two Modes of the Genealogical Method”. En *History of European Ideas*, 11(1-6), pp. 769-781.
- Simons, M. (2015). “Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology”. En *Pulse: A Journal of History, Sociology and Philosophy of Science*, 3, pp. 62-77.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*. London: The Macmillan Press.