

MARX EN FOUCAULT: PRODUCCIÓN DE CUERPOS, PRODUCCIÓN DE VIDA E IMPUGNACIÓN DEL HUMANISMO

Marx in Foucault: production of bodies, production of life and contestation of humanism

Dr. Sebastián Botticelli (UBA – UNLu – UnTreF)

sebastianbotticelli@gmail.com

Artículo Recibido: octubre de 2022

Artículo Aprobado: diciembre de 2022

Resumen:

Este escrito se propone señalar la presencia concomitante y casi siempre tácita del pensamiento de Karl Marx en la analítica foucaultiana del poder. Dicha presencia puede verificarse recuperando el lugar que uno y otro autor otorgan a ciertas conceptualizaciones claves, entre las que se destaca la noción de “producción”. Los supuestos y predicaciones involucrados en esta noción permiten delimitar una superficie de coincidencia dentro de la cual se articulan las indagaciones marxistas y foucaultianas desplegadas en torno a las dinámicas socioeconómicas que involucran a los cuerpos y a la vida. Pero la noción de “producción”, emparentada al trabajo y a la realización de los humanos en el caso de Marx, y a la constitución de los sujetos en el caso de Foucault, también señala una frontera de incompatibilidad entre ambas perspectivas, un límite vinculado con las polémicas entre humanismos y anti-humanismos. Se aspira a que la revisión de estos entramados y de estas tensiones funcione como un aporte a las reflexiones que involucra el ejercicio del pensamiento crítico.

Palabras clave: Foucault – Marx – producción – humanismo – anti-humanismo.

Abstract:

This paper aims to highlight the concurrent and often tacit presence of Karl Marx's thinking in Foucault's analysis of power. This presence can be verified by examining the place that both authors assign to certain key conceptualizations, with the notion of “production” standing out prominently. The assumptions and implications embedded in this notion allow us to delineate a common ground within which Marxist and Foucauldian inquiries unfold regarding the socio-economic dynamics involving bodies and life. However, the concept of “production”, linked to labor and human realization in

Marx's case, and to the constitution of subjects in Foucault's case, also indicates a boundary of incompatibility between these perspectives, a limit associated with the debates between humanism and anti-humanism. It is hoped that the review of these interconnections and tensions will serve as a contribution to the reflections involved in the exercise of critical thinking.

Key words: Foucault – Karl Marx – production – humanism – anti-humanism.

Introducción: sobre la crítica en tanto praxis

Más allá –o más acá– de las diversas tradiciones y campos de discusión que asumen el término “crítica” como parte de su nombre, la crítica en tanto *praxis* requiere de una reflexión continua sobre sus modalidades, perspectivas, instrumentos y condiciones de posibilidad. En buena medida, esa reflexión debe apuntarse hacia los diversos pensamientos de los que se nutre una cierta *praxis* crítica, las diferentes formas de apropiación de desarrollos anteriores que pueden articularse a la hora de intentar un diagnóstico comprometido con la actualidad.

A este respecto, valdrá explicitar una obviedad: la única manera efectiva de aprovechar un pensamiento dentro del despliegue de un ejercicio de la crítica es hacerlo críticamente. Sin embargo, a menudo lo obvio es lo que se obvia. El ámbito de la intelectualidad ofrece abundantes ejemplos que se desplazan en la dirección contraria a esta formulación, convirtiendo teorizaciones incómodas en explicaciones cerradas, y controversias vivaces en credos apáticos. Esto da lugar a una modalidad dentro de la cual la crítica, clausurándose sobre sí misma, se desliza hacia la deriva dogmática, resignando sus posibilidades políticas y anulando su eventual capacidad transformadora. Una *praxis* crítica que aspire a retener sus potencialidades debe mantenerse en estado de apertura. En vistas de ese horizonte, el ejercicio de la crítica debe tomar como objeto a su tiempo actual, pero también a sus fuentes y a sus propias condiciones.

Este posicionamiento conecta rápidamente con un problema asociado: cómo configurar las relaciones entre crítica y militancia. Si el objetivo de la crítica es poner en cuestión lo establecido y estipular nuevos interrogantes, sus funciones serán en más de un sentido contrarias a la militancia, la cual no puede renunciar a la aspiración de producir y ofrecer respuestas. Las páginas que siguen no transitarán esa compleja vinculación. Pero su mención no resulta superflua. Respecto de este problema, alcanzará

con afirmar que, del mismo modo que la crítica nunca puede darse a sí misma por cerrada, la militancia tampoco puede funcionar desde un autocuestionamiento permanente.

Volviendo, entonces, a la reflexión sobre las condiciones de la *praxis* crítica y a la necesidad de tomar a los pensamientos que dicha *praxis* aprovecha como objeto de ese mismo ejercicio crítico, las páginas siguientes se proponen rastrear algunos de los modos en los que el pensamiento de Michel Foucault se nutre del pensamiento de Karl Marx.

Foucault fue uno de los más grandes cultores de la *praxis* crítica que conoció el siglo XX, en buena medida a partir de la articulación de una revisión casi continua de sus ideas, supuestos y dinámicas de indagación. En esas retrospectivas, Foucault inscribe su trabajo en la tradición que iniciara Immanuel Kant, una “historia crítica del pensamiento” comprendida como “un análisis de las condiciones a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican, hasta tal punto que estas últimas son constitutivas de un saber posible” (Florence, 1984). Estas referencias a la impronta kantiana para nada exentas de polémica (Fimiani, 2005; Marsá, 2011; Sferco & Botticelli, 2021), no buscan establecer una identificación –cualquier lector atento comprende rápidamente que sería del todo inconducente interpretar a Foucault como un kantiano a secas– sino aportar algunas coordenadas a partir de las cuales los desarrollos foucaultianos podrán ser mejor aprovechados. Antes que una escuela o un dogma, esa “tradición crítica” que Kant habría inaugurado conforma una actitud y un posicionamiento epistémico-político. Foucault entiende que esa actitud y ese posicionamiento también pueden encontrarse en una lista de pensadores posteriores a Kant, entre los cuales la figura de Karl Marx ocupa un lugar destacado; no en vano le asigna, junto a Nietzsche y a Freud, el carácter de “creador de discursividad” (Foucault, 1965).

El objetivo de este texto es mostrar que, del mismo modo no siempre explícito en el que Foucault se vale de Kant, también se vale de Marx, sin que ello implique suscribir ciegamente los desarrollos de este último ni dejarlo a resguardo de la propia *praxis* crítica cuando ella revierte sobre sí misma. Se procurará señalar que en buena medida las indagaciones foucaultianas complementan los análisis marxistas, pero también que esa complementariedad tiene límites claros a partir de los cuales una y otra mirada se vuelven incompatibles. En ese sentido, el modelo crítico-kantiano –la flecha

apuntada hacia el corazón de la actualidad; la búsqueda de los límites y la experimentación con las posibilidades de rebasarlos— (Botticelli, 2014, 2019) comprendido como blasón de la ilustración y oposición a la impronta humanista, es al mismo tiempo lo que acerca y lo que aleja a Foucault de Marx.

Marx en Foucault: la productividad del poder

El aprovechamiento del pensamiento de Karl Marx que puede rastrearse dentro del recorrido intelectual de Michel Foucault ha sido objeto de largas polémicas. Se trata, sin dudas, de una vinculación compleja (Balibar, 1989; Fontana & Bertani, 1997; Nigro, 2005).

Los reparos que Foucault interpone ante las posiciones marxistas más difundidas en su ámbito y en su época son explícitos y taxativos.¹ Contrariamente, son escasos los pasajes en los cuales Foucault articula respecto de Marx reflexiones que vayan más allá de observaciones marginales. De la consideración de esta suerte de ausencia, sumada a su distanciamiento de los marxismos, podría concluirse que no debe contarse a Marx entre las influencias que Foucault recoge en sus desarrollos. Sin embargo, serían demasiado los elementos que una consideración tal dejaría fuera de foco.² En efecto, si bien no es extraño encontrar pasajes en los que el autor de Poitiers se diferencia de las tradiciones marxistas, tampoco son exóticos los pasajes en los que Foucault reivindica el lugar de Marx en tanto intelectual crítico:

Es imposible hacer historia en la actualidad sin utilizar una serie de conceptos relacionados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx, y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En última instancia, podríamos preguntarnos qué diferencia podría

¹ Sobre las discusiones entre Foucault y los marxismos de la década de 1970, especialmente en relación con la dimensión del Estado, véase “Situación del curso” de François Ewald y Bernard E. Harcourt incluido en la edición del curso que Foucault dictara en 1972 (Foucault, 2021, pp. 283-326) . Véase también la “Carta de Étienne Balibar al editor del curso” incluida en el mismo volumen (Foucault, 2021, pp. 329-334).

² Como apoyatura de esta afirmación resulta pertinente citar a Étienne Balibar, para quien una de las fuentes principales de la productividad de Foucault reside en sus disputas y tensiones con el pensamiento de Marx. Según Balibar, el recorrido intelectual foucaultiano se inicia en una ruptura con el marxismo teórico para pasar luego a una alianza táctica, al uso de ciertos conceptos de cuneo marxista o, cuanto menos, compatibles con la perspectiva de Marx (Balibar, 1989). En el mismo sentido, Alessandro Fontana y Mauro Bertani comprenden el vínculo entre Marx y Foucault al modo de un diálogo interrumpido (Fontana y Bertani, 1997). Por su parte, Roberto Nigro señala que el centro de la obra de Foucault está demarcado por una *Auseinandersetzung* permanente con Marx, aludiendo con este término el doble sentido de confrontación y combate (Nigro, 2005).

haber entre ser historiador y ser marxista (Foucault, 1994a, pp. 27-33, traducción propia).

Para indagar algunos de los modos en los que el pensamiento marxista resuena en los desarrollos foucaultianos convendrá revisar la articulación de algunas nociones que ocupan lugares particularmente sensibles en uno y otro pensamiento. Entre ellas se destaca la noción de “producción”.

En Marx, la producción (*Produktion*) comprendida en sus sentidos dinámicos y relacionales funciona como clave de indagación crítica que habilita interpretaciones no-sustancialistas. En primera instancia, aparece como una condición antropológica básica: el hombre se crea a sí mismo en los diversos procesos productivos en los que se involucra. El factor más relevante de este proceso de autocreación de lo humano pasa por el modo en el que éste se relaciona con la naturaleza, a la cual se encontraba ciegamente encadenado en los albores de su historia, y frente a la cual fue desarrollando diversas formas de dominio. Al transformar productivamente su relación con la naturaleza, el hombre se realiza a sí mismo.

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 (*Uberbau*) 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, 1980, pp. 4-5).

Los humanos se realizan al interior de diversos entramados de relaciones de producción –determinadas, necesarias e independientes de las voluntades subjetivas– que se corresponden con el grado de desarrollo que las fuerzas productivas alcanzan en cada momento histórico. Dicha capacidad establece los lugares que los sujetos ocupan al interior de cada modo de producción (*Produktionsweise*). De allí que un modo de producción deba comprenderse como la forma en que se organiza la actividad económica en una sociedad, es decir, la producción de bienes y servicios, y las formas en las que éstos se distribuyen y se consumen. El análisis crítico de las relaciones de

producción obliga a atender al modo en el que las personas se relacionan con el mundo natural y con el mundo social.

Cada configuración histórica de las sociedades se basa en los modos de producción, intercambio, circulación y consumo de lo producido. En tanto que la definición de qué y cómo se produce y se consume fundamenta las divisiones sociales, la consideración de las características de cada modo de producción colaborará con la posibilidad de comprender los conflictos propios de cada uno de ellos. Por eso la caracterización de las relaciones de producción permite diferenciar épocas históricas (Marx, 1980, pp. 281-313).

Pero en un sentido más amplio, la noción de producción también abarca todos los intercambios que los sujetos establecen tanto con su medio natural como con otros sujetos. Desde esa acepción se incluyen los vínculos sociales que enlazan a los seres humanos con el fin de producir y reproducir su vida material y cultural. Se trata, en definitiva, del metabolismo socialmente organizado. Funcionando como base de todo orden social, toda relación de producción es al mismo tiempo una relación económica, una relación de fuerzas y una relación de poder (Marx, 1980, pp. 273-280).

Una mirada restringida invitaría a pensar que, dentro del capitalismo, la producción se corresponde exclusivamente con el ámbito donde se producen mercancías. Pero la producción bajo el capitalismo no es simplemente la producción de bienes y servicios (valores de uso), sino sobre todo la relación misma entre capitalistas y asalariados, es decir, la producción y reproducción del capital (Marx, 2004, pp. 695-758). El capital no produce directamente en vistas del consumo, no produce para satisfacer necesidades de manera inmediata a través sus resultados materiales. Antes bien, produce para producir plusvalía: la producción de capital es, en definitiva, meta y propósito (Marx, 1980b, pp. 362-383).

Considerando estos predicados –y siguiendo la interpretación propuesta por Sandro Chignola (Chignola, 2018)–, puede señalarse que Foucault piensa *con* Marx la productividad del poder y sobre esa base estipula la necesidad de analizar el poder en sus dimensiones positivas (Foucault, 1999b, p. 239). En efecto, Foucault compone una perspectiva que tiene por objeto habilitar el registro de los modos en los que el poder desborda la grilla conceptual con la cual la teoría política intentó mantenerlo dentro del marco del derecho, esa grilla que comprende a su ejercicio como la repetición, reproducción o emanación de una autoridad central y originaria.

En la perspectiva foucaultiana, el poder aparece como el conjunto de las relaciones de fuerza asimétricas y desiguales, pero a la vez dinámicas y cambiantes –por ello eventualmente reversibles– que tienen lugar al interior de una configuración social determinada. Analizar al poder en sus mecanismos positivos significa para Foucault no solo desustancializarlo y sacarlo del sistema de referencias que lo conceptualizan como una propiedad excluyente o como un resultado cristalizado u osificado, si no pensarlo en la diferencia de las relaciones que él atraviesa y captura mediante su productividad, buscando imprimir en ellas una direccionalidad que aspira al orden, la regularidad y la previsibilidad.

Marx opera al interior de la analítica extrajurídica desplegada por Foucault por haber roto los mecanismos de obnubilación con los que el poder alejaba las miradas de los modos efectivos de su funcionamiento. En efecto, para componer su perspectiva arqueo-genealógica (Dalmau, 2021), Foucault retoma algunos de los elementos fundamentales que Marx había articulado en *El capital*: “El poder –en el fondo y más allá de cualquier mediación– está en la lucha de clases” (Foucault, 1977, traducción propia).

La analítica marxista de las relaciones de producción muestra la multiplicidad de niveles en los que el poder opera de manera coordinada, instancia que permite registrar la especificidad que adquiere la producción fabril en el momento de la Gran Industria a partir de su diferenciación respecto de los modelos discursivos articulados en torno a la abstracción que suponía el “sujeto de derechos”. Estos aportes resuenan en la revisión foucaultiana del esquema teórico-político de la modernidad jurídica (Chignola, 2018, pp. 59-60).

Marx es demasiado astuto para admitir una cosa semejante; sabe perfectamente que lo que hace sólidas las relaciones de poder es que no acaban nunca, no existen por un lado algunos y por otro muchos; dichas relaciones pasan por todas partes: la clase obrera vuelve a transmitir relaciones de poder, ejerce relaciones de poder (Foucault, 1999b, p. 254).

Esta influencia de Marx también puede apreciarse en la “inversión del Principio de Clausewitz”, formulación con la que Foucault busca mostrar que la política no es otra cosa que la continuación de la guerra por otros medios, y que la relación de poder no es unívoca ni tampoco eliminable (Foucault, 2000). Esta consideración recupera una lección que Marx había aprendido de los historiadores franceses de la Restauración, tal

como explicitó en ciertos pasajes de su correspondencia (Marx, Engels & Danielsón, 1981).

Aprovechando estos aportes, Foucault se aboca a rastrear la manera particular de gobierno de los humanos que el capitalismo requiere (Foucault, 2002, pp. 127-152). Esta forma de gobierno se expresa a través del Estado porque éste tiene que garantizar la reproducción de las relaciones de producción. Pero Foucault encuentra que si bien el Estado resulta central, no ocupa la totalidad de las relaciones de gobierno. Ellas también se expresan a través de una serie de dispositivos en principio no estatales, más flexibles, que tienen por objetivo incorporar a los sujetos a la producción para obtener de éstos el máximo posible de prestaciones. Esto último se logra en primera instancia generando nuevas formas de disposición de los cuerpos.

Producción de cuerpos

En la perspectiva de Marx, la producción capitalista genera valor sumando (incorporando) trabajo vivo en el trabajo muerto, el cual se objetiva en los factores materiales dispuestos en favor de la producción de plusvalía. Lo que se introduce de ese modo en el proceso productivo es la potencia de valorización que concierne a la fuerza-trabajo, la cual —justamente en la medida en que genera una plusvalía que el capitalista se apropia— posibilita la generación de ganancia sobre el capital invertido. A mayor cantidad de valor-trabajo extraído del cuerpo de los sujetos involucrados en la producción de mercancías, mayor será el volumen de plusvalía que obtendrá el capitalista (Marx, 2002, p. 179-254).

Todo esto resuena en las elaboraciones desplegadas por Foucault a mediados de la década del '70. En esos desarrollos aparece una analítica histórica abocada a describir los procesos a partir de los cuales el cuerpo humano comienza a ser aprovechado como una fuerza productiva directa. Pero esta fuerza productiva no es un material disponible que el modo de producción capitalista descubre y aprovecha; no es un simple dato biológico. Antes bien, en la acepción que le atribuye el capitalismo, el cuerpo del trabajador es el efecto de las dinámicas de producción socioeconómica dentro de las cuales se inserta.

Las mutaciones en la clasificación y, consecuentemente, en el tratamiento de pobres y vagabundos funciona como base de la acumulación originaria de fuerza de trabajo que el capitalismo requiere en su camino hacia el momento de la Gran Industria.

Ese marco de referencia permite comprender la racionalidad que subyace al accionar propio de la disciplina: penalizar jurídicamente al cuerpo holgazán, adiestrar disciplinariamente al cuerpo infante, curar al cuerpo enfermo, aplicar la pedagogía del trabajo al cuerpo del delincuente, cada una de estas tácticas tienen por fin estratégico implementar un proceso de disciplinamiento social en el que se articulan instituciones cuya naturaleza, desde los discursos jurídicos, se presentaba como diversa. El derecho, con su lógica de imputación, fija a los sujetos a la impronta de una voluntad libre que habilita la concurrencia al mercado. Las disciplinas, con su lógica de normalización, fijan los cuerpos a la obediencia que los constriñe al trabajo y los vincula a la producción bajo la forma del salario.

En este sentido, *Surveiller et punir* bien puede leerse como una genealogía de la sociedad disciplinaria y de las ciencias humanas a partir del análisis de las tecnologías de poder que se despliegan en torno a los cuerpos. La analítica foucaultiana del manejo disciplinario de los espacios homogéneos y homogeneizantes que los cuerpos ocupan y habitan funciona como complemento de los análisis que Marx despliega en torno al manejo del tiempo abstracto.

En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico” (Foucault, 2009, pp. 28-29).

Dentro de la episteme moderna, el cuerpo del sujeto pasa a habitar una superficie política. Las dinámicas de saber-poder operan sobre él: le infligen suplicio, lo delimitan, lo constriñen al trabajo, exigen de él posturas, actitudes y comportamientos, lo forman *en y para* la obediencia. Estas técnicas de sujeción operan desde la violencia y la ideología, pero también desde el cálculo, la administración, la ingeniería. Por ello resulta necesario detenerse a revisar las transformaciones que produce el poder en su relación con las lógicas de la propiedad comprendidas como una estrategia constituida por disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos, etc. Ese es, en definitiva, el entramado dentro del cual el cuerpo humano aparece como una invención histórica, una invención que se produce acorde a las necesidades de un determinado

modo de producción: “Este proceso, a no dudarlo, ha tenido que ver con la instauración del capitalismo, etc.” (Foucault, 2002, p. 133).

Yo sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que se produjo precisamente lo contrario. El capitalismo, que se desarrolló a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, ante todo socializó un primer objeto, el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente por la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo (Foucault, 1994b, pp. 209-210, traducción propia).

Dentro de este contexto se hace plausible el modo en el que las ciencias del cuerpo decimonónicas no buscan solamente comprender su funcionamiento y las posibilidades de sus fuerzas, sino además las condiciones bajo las cuales esos cuerpos podrán aportar la mayor proporción de sus fuerzas a las dinámicas de la producción. Este conocimiento y este manejo de los cuerpos constituye una tecnología política, difusa y a la vez sistemática, que recorre transversalmente los dispositivos productivos y las lógicas estatales, los espacios de encierro y los espacios de circulación, lo privado y lo público. Se trata, en definitiva, de un campo donde se verifica de manera contundente el funcionamiento del poder en su dimensión microfísica (Foucault, 1982).

La subjetivación de una clase trabajadora a partir del disciplinamiento y de la normación naturaliza las necesidades del modo de producción capitalista. El éxito de este proceso de incorporación de la cooperación obrera se verifica en la internalización de la obediencia y en la invisibilización de la explotación, en el sometimiento del cuerpo social a la disciplina del trabajo forzoso. Un proceso que, justamente en la medida en que penetra profundamente la materia viva (músculos, nervios, cerebro como el nexo de la repetición y del hábito), determina las vinculaciones más íntimas entre las tecnologías disciplinarias y la sustracción obrera. La fabricación de cuerpo es a la vez una producción de vida útil.

Producción de vida

Pensadores de la Economía Política anteriores a Marx –Smith, Say, Malthus, Ricardo– habían analizado los vínculos entre los hombres comprendidos como seres vivientes y la generación del usufructo económico. Pero no fue sino hasta que Marx publicara sus investigaciones que comenzaron a esclarecerse las formas en las que, al

interior del modo de producción capitalista, la vida biológica de los hombres se constituye como una mercancía que se vende y se compra, que se utiliza y se desecha, que se supervisa y se gestiona, en definitiva, que se administra en cada momento de la producción, ya que sólo a través de ella la riqueza alcanza a convertirse en capital (Marx, 2002, pp. 215-254; Botticelli, 2011).

En el modo de producción capitalista, la vida biológica de los individuos se constituye como una mercancía que se emplea en la producción de otras mercancías, que se compra y se vende de acuerdo a los componentes que la constituyen. El aprovechamiento productivo de los músculos, el cerebro, los nervios y las capacidades cognitivas – transmitir y obedecer órdenes– está directamente relacionado a la reproducción del capital, por lo que la consumación del régimen de producción de mercancías requiere también del establecimiento de un régimen de explotación de la vida humana comprendida ahora desde su disposición a realizar aportes a los procesos productivos.

Como ya se mencionó, el capital es trabajo muerto objetivado que requiere del trabajo vivo para valorizarse y para reproducirse. Por eso necesita que el proceso de consumo del trabajo vivo no agote la vida del trabajador. La vida humana se convierte así en una mercancía cuya particularidad viene dada por las complejidades que supone su reposición. De allí que su consumo deba organizarse en intervalos que tengan en cuenta el tiempo necesario para que la energía vital de cada trabajador alcance a recuperarse.

Considerar de este modo el rol de la vida humana al interior del proceso de producción capitalista permite señalar y comprender la intersección entre los saberes y dinámicas desplegados por la economía política y los mecanismos de gestión médico-biológicos, los cuales buscan resguardar y optimizar esa vida ya no como la deriva de un mandato moral sino como la protección de un valor potencial.

De manera concomitante a la distinción entre las dos instancias vinculadas a la extracción y apropiación de plusvalía establecidas por Marx –plusvalía absoluta a partir de la subsunción formal, plusvalía relativa a partir de la subsunción real– (Marx, 2000, pp. 76-93), la analítica foucaultiana observa que desde fines del siglo XVII, el poder se organiza en torno de la vida bajo dos formas correlativas: las disciplinas que tienen como objeto el cuerpo individual considerado como una máquina –anatomo-política del cuerpo humano–, y, desde mediados del siglo XVIII, los cuidados apuntados a regular

los procesos del cuerpo-especie que aparecen reflejados en las tasas de natalidad y mortalidad, o en la proliferación o retroceso de las enfermedades endémicas –biopolítica de la población–. Centrada sobre la especie, la biopolítica despliega tecnologías que no se anclan en primera instancia sobre lo individual sino que buscan generar un equilibrio global a partir de la reubicación de los cuerpos en los procesos biológicos de conjunto (Foucault, 2000, pp. 217-238).

Al igual que el cuerpo, la vida comprendida desde las ciencias biológicas también aparece como una invención histórica. Mientras que la disciplina tiene como objeto el cuerpo individual, la biopolítica enfoca el cuerpo múltiple de la población. El surgimiento de este nuevo sujeto colectivo inauguró una nueva economía del poder que ya no estuvo orientada al acrecentamiento de las capacidades de soberano –como pretendían el cameralismo y el mercantilismo–, sino a la consolidación y ampliación de las fuerzas productivas. Mientras que cameralistas y mercantilistas del siglo XVII concebían a los gobernados como sujetos de derecho sometidos a un soberano, los fisiócratas del siglo XVIII tratarán a la población como “un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos” (Foucault, 2004, p. 36).

Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia –quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder–, en el campo de las técnicas políticas (Foucault, 2002, p. 134).

La vida humana dejó de ser considerada en primera instancia como el reverso de la muerte para ingresar en el campo de control del saber y de las intervenciones de poder. La inserción del viviente humano a partir de su condición biológica ahora comprendida como primaria habilita la puesta en práctica de una serie de procedimientos destinados a estimular la producción.

En tanto que opera asegurando la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y ajustando los fenómenos de la población a los procesos económicos, el biopoder normalizador que se ejerce sobre el viviente humano constituye un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo: “Una sociedad

normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 2002, p. 136).

La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo que se quiere disciplinar cuanto a una población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, en estas condiciones, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias habrían colonizado y finalmente recubierto todo el espacio. Ésta es sólo una primera e insuficiente interpretación de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación (Foucault, 2000, pp. 228-229).

En definitiva, Lo que aparece señalado desde la analítica foucaultiana es el proceso global de fabricación de la fuerza de trabajo como disposición subjetiva de los cuerpos y como sujeción objetiva de la vida de las poblaciones a las condiciones de un cierto modo de producción. Esta caracterización se superpone complementariamente con la analítica marxiana que muestra la génesis de la relación del capital con las dinámicas de subsunción capitalistas a partir de las cuales el trabajo humano es incorporado al proceso de valorización. El hecho de que este pueda ser objetivado en un sistema de leyes naturales de la economía deriva tanto de disciplinamiento del cuerpo como de la normalización de la vida. Derecho, pedagogía, medicina, biología –entre otros– son saberes que se despliegan sobre la multitud para recomponerla productivamente a partir de un proceso de normalización. Estos saberes serán convocados productivamente no solo para segmentar, someter a un cálculo de eficiencia y recomponer una anatomía política del cuerpo, sino además para indexar la vida a las relaciones de trabajo que producen y reproducen la lógica del capital (Legrand, 2004; Chignola, 2018).

El humanismo como límite de la concomitancia entre Marx y Foucault

Los apartados anteriores procuraron mostrar que la noción de “producción” articula el pensamiento de Foucault con una serie de aportes tomados del pensamiento de Marx. Cabe señalar ahora que en torno a esa misma noción también pueden establecerse las diferencias que separan a uno y a otro autor, las cuales, por cierto, son insalvables.

Estas diferencias pasan centralmente por la tendencia humanista que subyace en el modo en el que Marx vincula a la producción con la posibilidad o imposibilidad de

realización de lo humano. El hombre es quien produce, y produciendo se produce a sí mismo: vive sólo en tanto que es productivo, es decir en tanto que establece un vínculo dialéctico con el mundo que lo rodea, un vínculo en el que se ponen en juego sus capacidades humanas específicas. En el proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia. Contrariamente, un hombre no productivo, sólo receptivo o condenado a la pasividad, no será un hombre, al menos no en el sentido pleno, y estará más cerca de la muerte que de la vida (Fromm, 1962).

Ya desde sus textos de juventud, Marx señala que mediante el trabajo –en su acepción previa a la del trabajo abstracto fraguada por el capitalismo–, el hombre se realiza a sí mismo, se pone a sí mismo en lo real. Aquí el trabajo aparece comprendido como la dialéctica que el humano establece con la naturaleza para satisfacer sus necesidades (trabajo necesario, *notwendige Arbeit*), pero también –y especialmente– como la acción productiva que el hombre lleva a cabo una vez que sus necesidades se hallan cubiertas (trabajo libre, *freien Arbeit*). Marx especula sobre la posibilidad de que el desarrollo de las fuerzas productivas resuelva, eventualmente, el antagonismo entre el hombre y la naturaleza. Llegado ese punto de la historia, el hombre, una vez emancipado de la urgencia de sus necesidades, podrá dedicarse a ejercitar sus capacidades físicas y espirituales en pos de su autorrealización (Nancy, 1993).

Los supuestos que subyacen en la caracterización de ese horizonte son los mismos sobre los que Marx se asienta para denunciar la alienación característica del capitalismo, donde el hombre produce perdiéndose y se pierde al producir. La figura del hombre activo, que se desarrolla libremente abarcando al mundo objetivo desde sus propias facultades, define sus rasgos a partir de su reverso: el hombre alienado, cuya humanidad es negada en la producción y reproducción de las relaciones de capital. La alienación implica que el hombre no se experimenta a sí mismo como un factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás hombres y él mismo) permanece ajeno a él: los objetos se le presentan como su contrario directo, aun cuando se trate de objetos que él mismo ha producido. El hombre alienado establece una experiencia pasiva para con el mundo y para consigo mismo, lo que hace que propiedades tales como la autonomía, la independencia y la libertad queden completamente por fuera no solo de su alcance sino también de sus expectativas.

Para Foucault, por el contrario, referir a un hombre que vive sólo en tanto que es productivo implica otorgar una condición de sustrato a aquello que es primariamente un

producto. Por eso el auto francés ve en las afirmaciones del joven Marx que vinculan estrechamente al trabajo con las posibilidades de realización de la esencia concreta del hombre un residuo hegeliano que persiste en la dialéctica y el naturalismo de las categorías económicas marxistas, así como también un refuerzo moral de la serie de tecnologías de poder destinadas a intervenir el cuerpo y la vida para someterlos a las lógicas de producción capitalista. En esta clave, Foucault explicita sus reparos frente a Marx y al marxismo distanciándose de la lectura althusseriana que entiende a *El Capital* como una verdadera revolución epistemológica tanto en su objeto como en su método y en su teoría:

En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías “burguesas” de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retorta de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la economía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y ha dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua (Foucault, 1968, pp. 256-257).

Foucault destaca explícitamente cómo sus modalidades de indagación buscan subvertir la lógica de la continuidad y cuestionar cualquier conjunto de supuestos que otorguen finalidad o direccionalidad a la historia. Por ello la arqueogenealogía foucaultiana conduce a resultados cualitativamente diferentes respecto de aquellos que ofrecen la historia de las ideas, de las ciencias y de las disciplinas, concepciones historiográficas que hunden sus raíces en la *episteme* moderna, entre las cuales Foucault ubica a las diversas tradiciones marxistas que cruzan el siglo XX. El marxismo, junto con el existencialismo, la fenomenología, la psicología, promueven la sujeción antropológica contra la que Foucault se revela. Todos ellos son deudores del humanismo moderno:

La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiende lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última (Foucault, 2013, pp. 102-103).

Al adjudicarse la prerrogativa de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, conjura el azar, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de resultados posibles. Por todo esto, el humanismo resulta para Foucault aterrador:

Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha (Foucault, 1990, p. 150).

Este rechazo tan enfático también se juega al interior del ámbito intelectual que caracterizaba su tiempo, momento signado justamente por el psicoanálisis y la fenomenología, el marxismo y el existencialismo, corrientes donde Foucault no encuentra más que la impronta de un humanismo que inventa formas de soberanía que encorsetan las acciones de los sujetos: el alma como soberana del cuerpo, la conciencia como soberana de la conducta y el individuo como titular de derechos que quedan supeditados a las exigencias de la producción social, todas ellas aristas en las que se verifica la imbricación entre antropología y humanismo.

Si estas luchas se llevan a cabo en nombre de una determinada esencia del hombre, tal como estaba constituida en el pensamiento del siglo XVIII, yo diría que estas luchas están perdidas. Porque se llevarán a cabo en nombre del hombre abstracto, en nombre del hombre normal, del hombre sano, que es el precipitado de una serie de poderes. Si queremos criticar estos poderes, no debemos hacerlo

en nombre de una idea del hombre construida a partir de estos poderes. Cuando en el marxismo vulgar hablamos del hombre total, del hombre reconciliado consigo mismo, ¿de qué se trata? Del hombre normal, del hombre equilibrado. ¿Cómo se formó la imagen de este hombre? Desde un saber y un poder psiquiátrico, médico, un poder “normalizador”. Hacer una crítica política en nombre del humanismo significa reintroducir en el arma de combate aquello contra lo que luchamos (Foucault, 1994a, traducción propia).

En contra de las posturas que insisten en la necesidad de realizar el proyecto humanista, Foucault propone experimentar con la posibilidad de descentrar las subjetividades al tiempo que destaca la importancia de comprometerse con las luchas y con las sublevaciones que se articulan y se afirman ya no en nombre de una comprensión universalista y abstracta de la humanidad, sino desde la afirmación estratégica de sus propias singularidades.

Consideraciones finales

El rastreo de la presencia concomitante del pensamiento de Karl Marx en los análisis de Michel Foucault vinculados con la noción de “producción” ofrece una serie de consideraciones que bien podrían ser de provecho para la labor reflexiva del pensamiento crítico. Más allá de las diferencias en supuestos básicos y en metodologías, explorar las conexiones y divergencias entre los desarrollos propuestos por ambos autores enfatizan la importancia de señalar el carácter eventual y contingente de aquello que se presenta como indefectible y necesario.

Marx y Foucault comparten la preocupación por el funcionamiento de las estructuras de poder, sus condiciones y sus consecuencias. Ambos buscan exponer los mecanismos del poder como modo de desafiar aquello que se presenta como fijo, estipulado, naturalizado. El pensamiento de Foucault se inscribe en la estela de Marx centralmente en tanto que éste último afirma horizontes de apertura. Es Marx quien sitúa las posibilidades de transformación sociopolítica en el centro de las tensiones que se establecen entre las fuerzas productivas y su organización en distintos modos de producción. Siguiendo esta impronta, Foucault pondera la apertura por sobre la intelección. Y más aún, el autor francés advierte que la búsqueda de los sentidos dialécticos de la historia aproxima a la crítica a un cierre mucho antes que a una apertura. Cualquier pensamiento crítico que pretende retener afanes de transformación

deberá atender al problema que implica pensar lo real más allá de las síntesis y las clausuras.

Los pasajes recuperados en este artículo permiten señalar que Marx funciona en gran medida como motor de la arqueogenealogía foucaultiana. Un Marx cuyos análisis sobre la circulación y sobre la moneda valorizan la superficie de inscripción de la fenomenología entera de las relaciones de poder y de sus efectos: una superficialidad que no necesita remitirse a un afuera y en la que lo negativo no recuperado por ninguna dialéctica permanece abierto e indeterminado, permitiendo que esta pueda en verdad ser invertida. En ese sentido, desde la lectura foucaultiana, Marx pertenece al discurso de la economía política, pero de un modo particular, pues lo conduce hacia su agotamiento, y al hacerlo, ubica a su pensamiento en un extraño pero estimulante más allá del límite de su propio paradigma.

En Marx, los señalamientos respecto de la producción de cuerpos y de vida desarman la aparente simetría de la voluntad entre quien vende la fuerza de trabajo de su cuerpo y quien la compra. Lo que el trabajador aliena no es su aptitud individual (su capacidad, su talento particular, la fuerza de su físico), sino una facultad genérica que puede ser exteriorizada y organizada según normas de sujeción y condiciones de distribución que extraen de ella un trabajo social que se incorpora al capital en base a la cooperación vigilada. Lo que el capital adquiere no es trabajo objetivado en un producto; antes bien, es una potencia, un fermento vivo que se configura como el factor fundamental del proceso de valorización. Complementariamente, Foucault señala que sólo a partir de la obligatoriedad del trabajo encuentran su cauce las series de intervenciones y tecnologías propias de la sociedad disciplinaria, las cuales movilizan factores extraeconómicos y actúan de manera directa sobre la producción de subjetividad.

Pero esta complementariedad encuentra un doble límite que se expresa tanto en lo que respecta al diagnóstico de situación como en lo que concierne a las propuestas de acción. Foucault toma distancia de los supuestos humanistas sobre los que se asienta Marx para ubicar al trabajo en el lugar de una categoría antropológica central. Desde allí complejiza las problematizaciones que pueden tejerse en torno a nociones como la de “alienación”, al tiempo que objeta toda lucha política que se plantee como objetivo liberar una esencia humana, la cual siempre responderá, en última instancia, a la universalización violenta de la figura del “hombre normal” impulsada por el humanismo

europeo. En ese sentido, Foucault aparece, junto con otros, como uno de los máximos exponentes de una generación de pensadores que, a diferencia de quienes los precedieron, ya no buscaron componer al marxismo con otras corrientes ni preservarlo de las negatividades del estalinismo, sino que intentaron pensar desde la crisis del marxismo y más allá de ella.

Bibliografía

BALIBAR, É. (1989). Foucault et Marx: la question du nominalisme. En AA.VV. *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, pp. 45-76.

BOTTICELLI, S. (2011). Administración y vida humana. En AA.VV. *Indistinciones. Tecnología, Naturaleza, Administración*. Buenos Aires: Mnemosyne, pp. 85-114.

BOTTICELLI, S. (2014). Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad. *Revista de Filosofía UIS*, 13 (1), pp. 97-120.

BOTTICELLI, S. (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (6), pp. 81-107.

CHIGNOLA, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.

DALMAU, I. G. (2021). Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía', *Escritos*, 29 (62), pp. 84-100.

FIMIANI, M. (2005). *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*. Buenos Aires: Herramienta.

FLORENCE, M. (1984). Foucault. En *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Huisman, Dennis, pp. 942-944.

FONTANA, A. & BERTANI, M. (1997). Situation du Cours. En *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Gallimard, pp. 247-263.

FOUCAULT, M. (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*. Paris: Minuit.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (1977). Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*. Recuperada de <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-33.htm>

FOUCAULT, M. (1982). Mesa redonda 20 de mayo de 1978. En *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona: Anagrama, pp. 41-57.

FOUCAULT, M. (1990). Verdad, individuo y poder. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, pp. 141-150.

FOUCAULT, M. (1994a). Les réponses du philosophe. Entretien avec C. Bojunga et R. Loba, *Jornal da Tarde*, 1º novembre 1975, pp. 12-13. Editado en *Dits Ecrits Tome II, 1970-1975*, Paris: Gallimard, texte n°163.

FOUCAULT, M. (1994b). La Naissance de la médecine sociale. *Revista*

centroamericana de Ciencias de la Salud (6), janvier-avril 1977, pp. 89-108. Editado en *Dits et écrits III 1976-1979*, Paris, Gallimard, texte n° 196.

FOUCAULT, M. (1999). Las mallas del poder. En *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*. Barcelona: Paidós, pp. 235-254.

FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2004). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2013). ¿Qué es usted, profesor Foucault? En *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 81-104.

FOUCAULT, M. (2021). *Teorías e Instituciones Penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FROMM, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

LEGRAND, S. (2004). Le marxisme oublie de Foucault. *Actuel Marx*, 2 (36), pp. 27-43.

MARSÁ, M. D. (2011). Arqueología de la cuestión trascendental. En torno a Michel Foucault. *Pensamiento*, 67 (254), pp. 1099-1126.

MARX, K. (1980a). *Contribución a la crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.

MARX, K. (1980b). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (2000). *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI.

MARX, K. (2002). *El Capital. Libro Primero. El proceso de Producción del Capital. Tomo I / Vol. 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, K. (2004). *El Capital. Libro Primero. El proceso de producción de capital. Tomo I / Vol.2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, K., ENGELS, F. & DANIELSÓN, N.F. (1981) *Correspondencia 1868-1895*. México : Siglo XXI.

NANCY, J.-L. (1993) *Le sens du monde*. Paris: Galilée.

NIGRO, R. (2005). De la guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ? *Labyrinthe*, 22, (3), pp. 15-25.

SFERCO, S. & BOTTICELLI, S. (2021). Foucault , Kant y el carácter anfibólico de la libertad. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (11), pp. 61–88.