

Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia

Foucault in Iran. Radical Journalism, Travel and Heterotopia. The enlightenment attitude beyond the End of History

Luis Félix Blengino

Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), Argentina
luis.blengino@gmail.com

Resumen: En este artículo se procura explicar el modo en que los escritos sobre la revolución iraní cobran sentido a la luz de una triple referencia a Nietzsche, a Kant y a Hegel. Así, se pretende mostrar la matriz nietzscheana que da forma a la concepción del periodismo filosófico y enmarca la recuperación del *ethos* ilustrado kantiano. Luego, se busca destacar en qué sentido el viaje constituye una experiencia filosófica (espiritual) en sentido pleno. A partir de ello se propone describir el modo en que la cuestión de la espiritualidad se enlaza con una apropiación alternativa del legado hegeliano en contraste con la interpretación kojéviana. Como objetivo se propone una hermenéutica para el caso de los escritos sobre Irán que considera la experiencia del viaje y la posición de sujeto del periodista radical como forma de ejercicio teórico y práctico de la filosofía como heterotopología.

Palabras clave: Periodismo radical, viaje, heterotopía, *ethos* ilustrado, fin de la historia.

Abstract: In this paper I intend to explain the way in which the writings about the Iranian revolution make sense in the light of a triple reference to Nietzsche, Kant and Hegel. Thus, I expect to show that the Nietzschean matrix shapes the Foucault's conception of philosophical journalism and frames his interpretation of the Kantian Enlightenment *ethos*. Then, I seek to emphasize the sense in which the trip constitutes a philosophical (spiritual) experience in its very real sense. Based on this I propose to describe the way in which the question of spirituality is linked to an alternative interpretation of the Hegelian legacy in contrast to the Kojévian one. The general objective is to defend a hermeneutic of the writings on Iran that considers the experience of the trip and the subject position of the radical journalist as a form of theoretical and practical exercise of philosophy as heterotopology.

Key words: Radical Journalism, Trip, Heterotopia, Enlightenment *ethos*, End of History.

Fecha de recepción: 22/02/2019. Fecha de aceptación: 29/05/2019.

Luis Félix Blengino es miembro del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF). Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Profesor de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigador categoría III. Director del Proyecto: PROINCE D045: "Estado y derecho en el pensamiento político de Foucault", en: Departamento de Derecho y Ciencia Política de UNLaM. Profesor Adjunto del Departamento de Derecho y Ciencia Política de UNLaM y Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Ha publicado recientemente la obra *El pensamiento político de Michel Foucault* (Madrid, Escolar & Mayo, 2018).

I. Introducción¹

En este escrito propongo recordar una serie de cuestiones que vale la pena tomar en cuenta al momento de reflexionar en torno de los escritos de Foucault sobre la revolución iraní. Para comenzar, cabe destacar la presencia de Nietzsche como una suerte de guía de Foucault que no puede ser olvidada, sobre todo cuando existe la tentación de resaltar la estirpe kantiana del pensamiento de Foucault cuando nos referimos al *dossier* iraní, por su contigüidad temporal con el artículo *¿Qué es la crítica?*² En este sentido, pretendo resaltar la diferencia entre el espectador kantiano y el experimentador nietzscheano que busca ser Foucault. Por eso resituar la dimensión del viaje como experiencia -que lo aleja tanto de Kant como de Sócrates- no parece menor³. En este sentido, el proyecto de periodismo filosófico debe enmarcarse en el contexto más amplio de la experiencia del viaje. Así es porque el libro constituye una experiencia, *i.e.* algo en lo que uno se embarca sin saber hacia dónde será llevado por la corriente de la investigación y la escritura, pero con la certeza de que se saldrá modificado de tal recorrido⁴. En efecto, el viaje puede dar lugar a una experiencia tan filosófica como la escritura de un libro. Así, Foucault está lejos de viajar para reforzar sus certezas, antes bien el viaje puede devenir la ocasión para una experiencia de descentramiento, de desubjetivación y resubjetivación, de reorientación de las inquietudes y preguntas. El periodismo radical constituye una práctica de sí que se introduce en la experiencia más amplia del viaje. Baste recordar sobre este punto que Foucault utiliza por primera vez el concepto de biopolítica en Brasil, donde también señala la dimensión espiritual y política de algunas prácticas religiosas (católicas) populares⁵. Asimismo, Nueva York, España, Polonia, Túnez, son todas experiencias de las que el filósofo viajero sale modificado⁶.

Una segunda cuestión, esta vez sí en cierta consonancia con Kant, es que Foucault se dirige en especial a los franceses y en general a los europeos, *i.e.* a los espectadores. En efecto, así como Kant no tiene nada que aportar al proceso

1 Agradezco a los evaluadores de este artículo por las sugerencias de estilo y bibliográficas realizadas. En cuanto a estas últimas serán tomadas en consideración para continuar con el desarrollo de nuestra investigación.

2 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)», *Daimon, revista de filosofía*, N° 11, Murcia, 1995, pp. 5-24.

3 BLENGINO, Luis Félix. «La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad. Viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní», *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 157-184.

4 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault», *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores. 2013, pp. 35-38. Traducción de Horacio Pons.

5 FOUCAULT, Michel. «Nacimiento de la medicina social», *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 363-384. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.

6 Respectivamente, cf. FOUCAULT, Michel. «Soy un artificiero», en Droit, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 71-104. Traducción al castellano de Rosa Rius y Pere Salvat; FOUCAULT, Michel. «Asilos, sexualidad, prisiones», *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 283-296. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela; FOUCAULT, Michel. «Nacimiento de la medicina social», *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 363-384. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela; FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860-914.

revolucionario francés, Foucault no tiene nada que decirles a los iraníes (que ya hacían su historia antes de los viajes de Foucault y seguirán haciéndola luego de ellos). Como excepción está la carta abierta a Bazargán que huele a despecho y autocrítica porque los revolucionarios estaban haciendo lo que él creía unos años antes que había que hacer en caso de alcanzar el poder del Estado por la vía revolucionaria⁷. Podemos afirmar que Foucault se horroriza ante los fusilamientos, al igual que Kant ante la guillotina. Foucault, en este punto, parece retroceder en sus convicciones nietzscheanas. En efecto, la voluntad afirmativa de un pueblo sublevado es peligrosa y el compromiso (quizás, más republicano que liberal, mas kantiano que lockeano o utilitarista) entre gobernantes y gobernados se vuelve central luego de esta experiencia directa.

Un tercer y último punto a destacar es que puede caracterizarse a Foucault como un filósofo viajero en busca de heterotopías⁸. En este sentido, tampoco se lo debe confundir con Rafael Hitlodeo, el filósofo viajero de Moro, cuyo viaje hacia y desde la utopía tiene un carácter predicador de cuño no sólo cristiano sino también platónico⁹. Antes bien, el encuentro con la alteridad se pretende una aproximación abierta y atenta con el fin de obtener un efecto de contragolpe sobre las propias certezas; lo que nos recuerda más al Diógenes que se desprende de su cuenco al ver a un niño beber agua con sus manos. Por lo tanto, creo que, así como no se trata del espectador entusiasmado de Kant, tampoco se trata de quien se espera con la imaginación de utopías y se muestra entusiasmado y urgido por divulgarlas. Antes bien, se trata de quien se deja sorprender y modificar, alterar, por lo que ocurre en otras partes, heterotópicas, respecto de Europa y occidente. Lejos está Foucault, entonces, de los profetas o sofistas que van a relevar la buena nueva cuando viajan a las periferias. No debería sorprender entonces que Foucault no se avergüence al tener que recurrir a una categoría nietzscheana como la de voluntad, o incluso rousseauiana o protolaclaviana como la de voluntad colectiva de un pueblo, cuando la experiencia lo requiere o cuando las herramientas conceptuales hasta el momento empuñadas no alcanzan para asir lo que ocurre en otras partes. Tampoco debería sorprender que luego de participar como periodista filosófico de «la más moderna revolución», Foucault revea su posición respecto al ejercicio del poder revolucionario y recurra al par conceptual derechos de los gobernados-deberes de los gobernantes¹⁰. En efecto, quizás esta haya sido la más importante modificación que produjo el viaje a Irán en la filosofía política de Foucault y cuya deriva desemboca en el estudio del vínculo entre *parrhesía*, democracia y *politeía*¹¹.

7 CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 74. Traducción al castellano de Leonel Livchits.

8 FOUCAULT, Michel. «Espacios Diferentes», *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pp. 63-81. Traducción al castellano de Victor Goldstein.

9 MORO, Thomas. *Utopía*. Barcelona: Hyspamérica, 1984.

10 FOUCAULT, Michel. «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, 2001, pp. 780-782.

11 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009. Traducción al castellano de Horacio Pons.

II. Bajo el signo de Nietzsche: en la senda de un periodismo radical

Existía hasta hace un tiempo un consenso general en torno a la condena de los textos de Foucault sobre la revolución iraní. Se los consideraba un error manifiesto ya sea que el entusiasmo por la revolución islámica lo habría alejado imprudentemente de sus verdaderos intereses teóricos; ya sea ocasionado porque ellos revelan un trasfondo totalitario, ingenuo y hasta misógino de su filosofía¹². Esto, por supuesto, ahorraba a los comentaristas un trabajo hermenéutico sobre la inserción de tales escritos en una obra cuya apuesta general aún es objeto de disputa académica. En este sentido, propongo una vía alternativa de comprensión que no tome estos textos como un error, sino como parte de un diagnóstico al que se busca echar luz a través de la dimensión del viaje y el periodismo radical como elementos fundamentales de una apuesta filosófica por la alteridad¹³.

En 2016 Ghamari-Tabrizi escribió un libro imprescindible sobre el *dossier* que nos convoca¹⁴. Allí el comentarista se encarga de hacer justicia a los escritos foucaultianos sobre la revolución islámica y, especialmente, a la interpretación algo sesgada que Afary y Anderson habían realizado una década antes cuando introdujeron esos textos en la academia anglosajona. En este sentido, lo que pretendo traer a colación debe situarse en diálogo con el reciente análisis de Ghamari-Tabrizi.

Una lectura de Michel Foucault desde la filosofía política debe tomar como marco general para su interpretación el proyecto de una historia de la gubernamentalidad¹⁵. Tal proyecto se orienta a un diagnóstico epocal que, no obstante, debe ser capaz de dar cuenta de la singularidad de las relaciones contingentes que constituyen una época¹⁶. En efecto, el diagnóstico que nos propone Michel Foucault se dirige hacia nuestra actualidad en cuanto constituida por el presente abierto con las crisis del renacimiento¹⁷. En este sentido, nuestro presente, la actualidad de nuestra época moderna, estaría marcada por la tendencia a la gubernamentalización del Estado y la inclusión de la vida en el cálculo político.

12 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005; BEAULIEU, Alain. «Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn», *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 36(7), 2010, pp. 801-818; MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 2005.

13 BLENGINO, Luis Félix. «La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad. Viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní», pp. 157-159.

14 GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2016.

15 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.

16 Como muestra Duarte «Foucault no se limita al análisis historiográfico meticuloso de discursos y acontecimientos factuales, localizados y discontinuos, visto que él también procura establecer un sentido epocal de aquellas prácticas y discursos, presentando sus efectos duraderos a lo largo de la modernidad hasta nuestro presente», DUARTE, Andre, *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, Rio de Janeiro, Gen-Forense Universitaria, 2010, p. 71.

17 BLENGINO, Luis Félix. «Los umbrales de modernidad del diagnóstico político del presente en los cursos de Foucault posteriores a 1976», en *NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*, Volumen VI, Número 7, Año 6, Junio de 2016, pp. 85-122.

Hay que recordar que de acuerdo con este diagnóstico existieron una serie de umbrales de modernidad -que Foucault sitúa entre los años 1580 y 1650- que abrieron el camino al nacimiento de la gubernamentalidad en la racionalidad del Estado y, a partir de ahí, prepararon el terreno al posterior franqueo del umbral de modernidad biológica. En efecto, la historia moderna de la gubernamentalidad se juega en las tensiones, combates y debates entre dicha racionalidad gubernamental y la diversidad de racionalidades gubernamentales que emergieron a partir del liberalismo clásico *qua* gubernamentalidad crítica. Es por ello que el pensador francés identifica la historia de la gubernamentalidad moderna con el proceso de tendencial gubernamentalización del Estado, el cual debiera ser analizado a partir de una lógica estratégica que permita interrogar la relación contingente entre tecnologías heterogéneas, es decir, que provea una comprensión topológica del triángulo soberanía-disciplina-seguridad¹⁸. Asimismo, recordemos que hacia el final del curso *Nacimiento de la biopolítica* -luego del cual cambiará su perspectiva de análisis para ahondar en sus investigaciones sobre el mundo antiguo y medieval-, más precisamente con las reflexiones de cierre, Foucault reinterpreta aquel triángulo de tecnologías heterogéneas en los términos de un juego de ajuste, encabalgamiento y combate entre tres artes de gobernar heterogéneas: un arte de gobernar en la verdad, un arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados¹⁹.

Es en este contexto de problematización de la política como juego entre tecnologías y artes de gobernar y como resistencia a la gubernamentalidad que debe situarse la indagación foucaultiana de una gubernamentalidad en la verdad, alternativa y heterogénea respecto de las racionalidades gubernamentales modernas²⁰. Asimismo, es como parte de esta indagación acerca de las formas de gobernar ajustadas a la verdad que deben pensarse las inquietudes foucaultianas en torno a las potencialidades y eficacia del marxismo y del islam como espiritualidades políticas²¹.

Bajo esta clave de lectura proponemos que la historia de la gubernamentalidad desarrollada por Foucault en los cursos de 1978 y 1979 permite la comprensión de los escritos sobre la revolución iraní como parte del diagnóstico epocal, en los términos de un movimiento de resistencia político en una época marcada por dicha tendencia a la gubernamentalización del Estado, es decir, como una forma concreta de movimiento de contraconducta frente a la gubernamentalidad occidental(izante) neoliberal²².

18 COLLIER, Stephen. «Topologies of Power. Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'», *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6): 2009, pp. 78-108.

19 BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*, Madrid, Escolar & Mayo, 2018, pp. 328-331.

20 Respectivamente, cf. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 451. Traducción al castellano de Horacio Pons; FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 358. Traducción al castellano de Horacio Pons.

21 Respectivamente, cf. FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», p. 898-899 y FOUCAULT, Michel. «Téhéran : la foi contre le chah», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 684-686.

22 BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*, pp. 284-299.

Esta cuestión, nos conduce con Ghamari-Tabrizi a la cuestión de la ilustración como un *ethos* y, en nuestra interpretación, a la dimensión del viaje y el periodismo como prácticas claves del trabajo filosófico y militante de ese *ethos* ilustrado que defiende Foucault.

Como señala Ghamari-Tabrizi, el retorno a Kant y a la ilustración de Foucault no tiene un sentido ni *celebrador* ni *peyorativo*. Por el contrario, se trataría del intento de Foucault por llevar a la crítica ilustrada en una nueva dirección más allá del «tribunal de la razón, en el que Kant la había encerrado»²³. La tesis del especialista en historia y sociología política de la revolución iraní pone el foco en el modo en que la espiritualidad política hace colapsar la distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón. En efecto, el *ethos* ilustrado que defiende Foucault se constituye como una forma singular de acción, de crítica como *praxis*. Mientras Kant proponía un juego que destacaba la perspectiva del espectador y que llevaba de la crítica a la obediencia y la proscripción de la sublevación, Foucault propondrá un juego que es el del experimentador y que lleva de la crítica a la transformación. Mientras Kant nos llevaba del *sapere aude* al «razonad libremente, pero obedeced», Foucault señalará el vínculo singular entre el coraje de saber y el coraje de actuar, de resistir a los dispositivos que nos constituyen y gobiernan. La idea del coraje de la verdad mienta, para Ghamari-Tabrizi, un *ethos* de la crítica como *praxis* colectiva y popular²⁴.

Sin embargo, antes de proseguir con la cuestión de la actitud ilustrada de crítica de la actualidad, cabe tener presente en qué sentido la torsión que Foucault introduce está mediada por su recuperación de Nietzsche en el juego kantiano de la ilustración. En «Le monde est un grand asile», texto en el que el pensador de Poitiers se refiere por primera vez al vínculo entre filosofía, periodismo y actualidad la referencia a Nietzsche es central. Allí el filósofo afirma lo siguiente:

Me considero como un periodista, en la medida en que lo que me interesa es la actualidad, lo que pasa en torno nuestro, lo que somos, lo que sucede en el mundo. La filosofía, hasta Nietzsche, tenía por razón de ser la eternidad. El primer filósofo-periodista ha sido Nietzsche. Él ha introducido la actualidad en el campo de la filosofía. Antes, la filosofía conocía el tiempo y la eternidad. Pero Nietzsche tenía la obsesión de la actualidad. Yo pienso que el futuro es aquello que hacemos de él. El futuro es la manera mediante la cual reaccionamos frente a aquello que sucede, es la manera mediante la cual transformamos en verdad un movimiento, una duda. Si queremos ser los amos de nuestro futuro, debemos plantear fundamentalmente la cuestión de nuestra actualidad. Esto es por qué, para mí, la filosofía es una especie de periodismo radical²⁵.

23 GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran*, p. 174.

24 GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran*, pp. 173-180.

25 FOUCAULT, Michel. «Le monde est un grand asile», *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1302.

Es a partir de esta primera intuición que Foucault orienta su reflexión en el análisis del «¿Qué es la Ilustración?» de Kant y sin esta mediación nietzscheana no se comprende la respuesta foucaulteana, tan diferente de aquella a través de la cual Kant proscibía la desobediencia²⁶. En efecto, la práctica de la filosofía como periodismo radical y el *éthos* filosófico ilustrado propio de una ontología crítica de nosotros mismos -en cuyo horizonte está la prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear²⁷- entran en relación a partir de la referencia a la actualidad y al linaje kantiano mediado por Nietzsche en el pensamiento de Foucault.

III. Más allá de Kant: la construcción de un *éthos* ilustrado cínico

La revolución iraní constituyó la ocasión que no sólo indujo a Foucault a reflexionar sobre la relación entre crítica y *praxis*, sino que, ante todo, le dio la posibilidad de tener la experiencia directa de una práctica de subjetivación que no se reducía a la actividad de una élite. Esta revolución tenía la capacidad de transformar la existencia del hombre común e insuflarle el coraje que lo animaba a ingresar en la historia para darle un soplo participando activamente de la experiencia de la revolución²⁸. Mientras Kant se identificaba con la figura del espectador que reivindicaba, Foucault hará lo propio respecto a la figura del experimentador, aunque sin recurrir a tal identificación con el actor relevante de esa historia. Tal como sucede en el texto de Kant, la cuestión pasa por proponer y defender lo que con el mismo acto se está haciendo. Para Kant se trataba tanto de demandar a Federico II libertad de pluma, garantizándole obediencia en el uso privado de la razón, como de dirigirse al público lector, desafiándolo y haciendo lo que se propone que debe hacerse de acuerdo a las exigencias de la razón. Kant hablaba como filósofo, *i.e.* como docto, que pretendía jugar un papel de mediador entre el gobernante y el público. En contraste, el objetivo de los escritos de Foucault sobre Irán no estará puesto en la demanda a un gobernante -en todo caso esto, que aparece en la Carta Abierta al Primer Ministro, es, como señalé, una consecuencia de su experiencia y no un objetivo general de su apuesta-. Si bien Foucault interpela al público lector desafiándolo y haciendo la transformación que se invita a hacer, no lo hace en carácter de docto sino de periodista radical, cuyo papel mediador no se juega ya entre el gobernante y el público, sino entre el público y la alteridad, *i.e.* entre la opinión de quienes ríen desde Francia y lo que ocurre en otras partes del mundo²⁹. Hacer la experiencia de la alteridad es en este sentido la

26 KANT, Emmanuel. «¿Qué es la ilustración?», *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 25-38.

27 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352. Traducción al castellano de Ángel Gabilondo.

28 FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?», *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 203-207. Traducción al castellano de Ángel Gabilondo.

29 Cf. FOUCAULT, Michel. «A quoi révent les Iraniens?», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 694 y FOUCAULT, Michel. «Les «reportages» d'idées», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 707.

condición de una actitud crítica que no se proyecta desde el lugar de tribunal de la razón. En efecto, ni Sócrates ni Kant necesitaban viajar para encontrar la verdad porque el tribunal de la razón, según se supone, es oriundo de sus tierras natales; Rafael Hitlodeo como buen renacentista saldrá a buscar la verdad fuera de sus tierras seguras para proyectar sueños platónicos; Foucault, por el contrario, como un Diógenes moderno, buscará la verdad en la alteridad y el viaje es la ocasión para hacer esa experiencia a través de la apertura atenta ante lo que tiene un carácter heterotópico. Como señala Foucault respecto del cinismo: «No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra»³⁰. En efecto, esta posición de sujeto es la que le permite a Foucault llevar a cabo una práctica crítica como acto de desobjetivación y subjetivación, *i.e.* la experiencia de transformación que le propone a sus lectores, sobre todo a aquellos colegas que desde Francia se equivocan al reírse de su ejercicio espiritual público (cual cínico), sin comprender que su racionalismo ilustrado no puede ocultar a los ojos del mundo un eurocentrismo inconfesable. En este sentido, cabe tener presente que la divisa que guía al filósofo periodista es «dejarse impresionar» por lo que sucede en el terreno³¹. No es otra la función del viaje para intentar tener una experiencia directa. En efecto, para reafirmar las certezas que se tienen desde la distancia no es necesario viajar al lugar del acontecimiento. Si Foucault viaja a Irán es con el fin de conmover sus propias certezas y prejuicios, dar al público lector una mirada que desafíe su horizonte de expectativa e invitarlos a hacer la experiencia de comprender lo que sucede en otras partes sin reducir ni menospreciar su alteridad.

A los lectores y comentaristas de Foucault estos escritos nos plantean una serie de problemas hermenéuticos que cuestionan algunos aspectos de cierta interpretación ampliamente extendida de la obra. Es así que el mentado retorno final a Kant y los griegos solo cobra sentido si se comprende el rodeo que implican tales escritos periodísticos. En efecto, es casi un lugar común afirmar que Foucault construye su filosofía crítica desprendiéndose de las tradiciones en que se ha formado su pensamiento. En este sentido suele apuntarse la temprana ruptura con Marx, el alejamiento de Nietzsche y el abandono de la grilla bélica de inteligibilidad de la política hacia 1977 y el intento de escapar de Hegel como programa explícito desde 1970. Sin embargo, puede decirse que los escritos en torno de la revolución en Irán obligan a establecer matices necesarios a esta hermenéutica dominante. En efecto, esos fantasmas que pretendían haberse exorcizado definitivamente del pensamiento de Foucault se manifiestan como los compañeros de viaje invocados explícita o implícitamente por Foucault para hacer la experiencia filosófica de la alteridad. No sólo el espectro de Marx sobrevuela en sus escritos iraníes,

30 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2010, p. 350. Traducción al castellano de Horacio Pons.

31 Sobre esto puede destacarse la lectura que Ghamari-Tabrizi propone de la interpretación de Paul Rabinow. Cf. GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran*, pp. 167-168.

haciéndose eco de la afirmación vertida en el curso de ese mismo año 1978 acerca de que «nuestro Maquiavelo es Marx», es decir, «aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él»³²; la presencia de Nietzsche no sólo remite al quehacer periodístico sino que también se manifiesta en la indagación de la voluntad de poder que constituye el punto de apoyo para la crítica de aquella concepción kantiana, occidentalizante, de la ilustración –y con ella de quienes no dejan de someterlos al chantaje de forzarnos a elegir entre estar a favor o en contra de ella³³-. Asimismo, como se verá, cierto espíritu hegeliano se presenta como el otro espectro que acompaña sus reflexiones bajo el imperativo de tomar a la filosofía como una forma de trabajo del espíritu que aspira a comprender un presente que se inserta en una racionalidad histórica a la que se pertenece. Foucault se acerca así a Hegel, aunque con una diferencia importante: si el búho alza su vuelo en el ocaso, el cangrejo se desplaza lateralmente por las orillas al amanecer. En efecto, si bien sus herramientas nietzscheanas difieren de las del filósofo de Stuttgart –a cuya lógica dialéctica Foucault le opone una lógica estratégica³⁴-, Hegel parece estar sobrevolando la experiencia de Irán como aquella en la que se busca hacer de la experiencia de la alteridad la condición de la autoconciencia. En este sentido, cabe tener presente que Foucault formaba parte de aquellos pensadores que, desde Francia, veía en Irán una revolución reaccionaria ante una modernización forzada hasta que la experiencia en el terreno le reveló que esa mirada era la que tenía cien años de retraso³⁵. Asimismo, en este punto es preciso recordar el modo en que Foucault se referirá a Hegel para concluir el curso *La hermenéutica del sujeto*:

Si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental –cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba-, si es ése el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología*

32 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 285. Cabe recordar en este punto que al introducir la cuestión de la espiritualidad política Foucault recurre a una original interpretación de Marx al señalar que éste antes de referirse a la religión como el opio de los pueblos, apunta que también suele ser «el espíritu de un mundo sin espíritu». Cf. FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 749.

33 En este punto es de destacar el lugar que ocupan las nociones de «voluntad de espiritualidad» y «voluntad de revolución» en una entrevista de 1979 recientemente publicada. Allí, Foucault señalaba que «la religión islámica es actualmente la única cosa que puede dar efectivamente a esta voluntad de espiritualidad, es decir a esta voluntad de ser otro que lo que se es, una forma concreta, precisa, organizable en un movimiento político». Asimismo, «es este 'devenir otro' el que está en el corazón mismo de la voluntad revolucionaria». Cf. AESCHIMANN, Eric. «Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel: l'entretien inédit de 1979», *Nouvel Observateur*, 07 de febrero de 2018, en: [<https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180207.OBS1864/michel-foucault-l-iran-et-le-pouvoir-du-spirituel-l-entretien-inedit-de-1979.html>]

34 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 62. Sobre esta cuestión puede consultarse nuestra interpretación en: BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*, pp. 40-48.

35 FOUCAULT, Michel. «Le chah a cent ans de retard», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 680.

del espíritu es la cumbre de esa filosofía³⁶.

Esto nos conduce al último momento de nuestra exposición, pues Foucault mismo enmarca su propuesta filosófica periodística en el debate de cuño hegeliano que por aquellos años despuntaba: el del fin de la historia. En efecto, el descentramiento del sujeto, su transformación como condición y objetivo de la autoconstitución, son un elemento común a las experiencias del viaje y el periodismo como condiciones filosófico-espirituales de posibilidad para la apertura a una alteridad. En este sentido, la heterogeneidad y la alteridad no son elementos abstractos ni ideales, sino formas concretas de existencia y de ejercicio efectivo de un contrapoder que emerge en y contra el mundo pretendidamente «sin alternativa» de una gubernamentalidad tecnocrática dominante que anida en los dos bandos enfrentados en la Guerra Fría. La comprensión del viaje y el periodismo radical como prácticas filosóficas, en cuanto espirituales, le permite evitar las consecuencias de la resolución kantiana al problema hegeliano de la relación entre los pueblos que proponía Kojève y que conducía a la idea del fin de la historia, de las ideologías y las revoluciones.

IV. Contra el fin de la historia: a la búsqueda de heterotopías

Como es sabido, Foucault viajó a Irán en el marco de un proyecto periodístico que surgió como contrapropuesta del filósofo al director del diario italiano *Corriere della sera*, quien le había sugerido participar regularmente del periódico con una columna cultural o filosófica. Los fundamentos teórico-prácticos de este proyecto filosófico-periodístico fueron expuestos en el manifiesto de «Les «reportages» d'idées» que fue publicado en el *Corriere della sera* el 12 de noviembre de 1978. Los párrafos finales de este breve manifiesto son de suma importancia ya que permiten reconocer el horizonte y la finalidad perseguida por la práctica filosófico-periodística foucaultiana. Cabe, entonces, citarlos *in extenso*:

Algunos dicen que las grandes ideologías están a punto de morir, otros que ellas nos sofocan con su monotonía. El mundo contemporáneo, al contrario, rebosa de ideas que nacen, se agitan, desaparecen o reaparecen, y que trastornan a las personas y las cosas. Este hecho no sólo se produce en los ambientes intelectuales o en las universidades de Europa Occidental, sino también a escala mundial, y, particularmente, entre las minorías o los pueblos a los que la historia hasta hoy apenas había acostumbrado a hablar o a hacerse oír.

Hay muchas más ideas sobre la tierra de lo que los intelectuales a menudo se imaginan. Y estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más llenas de entusiasmo de lo que los políticos piensan. Hay que asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza; y esto no en los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos

36 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 465. Traducción al castellano de Horacio Pons.

en los que manifiestan su fuerza, en las batallas que se libran en torno de las ideas, en contra o a favor de ellas³⁷.

Como es evidente, en este manifiesto, el objetivo es doble. Por una parte, se contrapone al discurso en expansión acerca del fin de las ideologías y de la historia, que, por esa época, comenzaba a penetrar en las universidades a partir de la reapropiación kojèveana de Hegel y su proyecto del Estado Universal y Homogéneo³⁸. Por otra parte, también se propone una salida del discurso universitario si se pretende hacer cierta experiencia de la alteridad y corroborar que otras ideas existen, se gestan en otras partes del mundo y se encarnan en acontecimientos. Como he procurado mostrar la transformación de sí parece ser la condición de posibilidad para un análisis del presente en el que las ideas y los acontecimientos se cruzan y que sólo una mirada filosófico-periodística puede abordar. Para ello, la torsión nietzscheana que se opera a la apuesta ilustrada kantiana consiste en recuperar la actitud de combate, contraconducta y resistencia que constituye al *ethos* ilustrado de cuño foucaultiano.

François Ewald se refirió, en 1999, a la tarea del filósofo periodista como propia de quien trabaja en el entrecruce de la problematización de la actualidad con la de la alteridad³⁹. En dicha ocasión, Ewald señalaba que el presente es el objeto de una indagación de tipo filosófico-periodística: el filósofo, para comprender la actualidad —«su actualidad, nuestra actualidad»- debía constituirse a sí mismo como un periodista. De ahí la definición de la filosofía como «una especie de periodismo radical»⁴⁰.

Para explicar el vínculo entre filosofía y periodismo -y a través suyo el pensamiento foucaultiano de la actualidad- Ewald ponía en relación el texto de 1973 al que correspondía aquella definición —«Le monde est un grand asile»⁴¹-, con la lectura foucaultiana del artículo «Was ist Aufklärung?» de Kant. Así, establece que si la labor filosófico-periodística descrita en el artículo de 1973 consiste en preguntar qué está ocurriendo hoy, en nuestra actualidad, entonces coincide con la cuestión que Foucault afirmará es la cuestión filosófica fundamental -legada por Kant en su artículo periodístico de la actualidad-, desde 1978, en la conferencia «¿Qué es la crítica?». No obstante esta filiación kantiana, Ewald señala que el trabajo filosófico-periodístico no sólo consistiría en el diagnóstico acerca de lo que

37 FOUCAULT, Michel. «Les «reportages» d'idées», p. 707. Sobre las afirmaciones con las que comienza la cita vale la pena mencionar el siguiente artículo: CAVAZZINI, Andrea. «Foucault in Persia. Prima e dopo il *Reportage* Iraniano», *La rosa de nessuno* n° 1, 2005, pp. 19-48.

38 Cf. KOJEVE, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, París, Gallimard, 1981 y AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Buenos Aires, Letra Gamma, 2009, pp. 325-370 y 415-424. Sobre esta cuestión también puede consultarse nuestro artículo: BLENGINO, Luis Félix. «Poshistoria, posfilosofía y espiritualidad política», en: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. N° 139, 2009, pp. 109-127.

39 EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25(3), 1999, pp. 81-91.

40 EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», p. 82.

41 FOUCAULT, Michel. «Le monde est un grand asile», pp. 1301-1302.

nos ocurre, *i.e.*, respecto del acontecimiento que nos domina, sino que implicará, además, el trabajo genealógico para desentrañar la emergencia y la procedencia de este presente con la finalidad de interrumpirlo y abrirlo simultáneamente al pasado y al futuro. Este acto de interrupción y apertura de la dimensión histórica sería un acto eminentemente filosófico y eminentemente jurídico⁴².

Siguiendo este argumento, Foucault no sólo es quien diagnostica la actualidad poshistórica, sino también quien se opondrá a ella y a su discurso sobre el fin de la historia, de la revolución y de las ideologías. En este sentido, Ewald sostiene que el filósofo estaba fascinado con los acontecimientos de Irán porque estaba permanentemente atento e interesado por lo que ocurría en otros lugares, ya que desde su perspectiva «en lo sucesivo los acontecimientos ocurren en otros lugares y no aquí entre nosotros [los europeos]»⁴³. Dar cuenta de estos acontecimientos que sólo pueden ocurrir en otras partes es, precisamente, la finalidad que persigue el filósofo-periodista en el marco del proyecto de los *reportages*.

Esta apertura al mundo, a las ideas y los acontecimientos que desde otra parte lo agitan reintroduciendo la temporalidad propia de la historia, no es sino la otra cara de la actitud crítica del filósofo periodista respecto del nosotros europeo y de la propia actualidad occidental. Por ello, es preciso destacar la insistencia de Ewald en una temporalidad histórica vinculada al nacimiento en otros lugares de ideas cuya explosión conlleva una forma de acción política combativa, que no puede ser simplemente desdeñada a partir de la universalización del fin de la historia, la revolución y las ideologías⁴⁴.

Cabe recordar que en el artículo Ewald da cuenta, en referencia a Irán, de la dimensión de lo otro como parte de una actualidad que no puede reducirse a la mismidad y, en este sentido, alerta sobre la actitud intelectual que pretende hacer aparecer la otredad como una entidad derivada, dependiente o de segundo orden, que no formaría parte a igual título de la actualidad, aún cuando no formara parte de «nuestra» actualidad. En efecto, Ewald reconoce una actitud de pensamiento imperialista y colonial en ello. Por lo tanto, Foucault era absolutamente consciente de un error a evitar en su viaje a Irán: la identificación de la actualidad con *nuestra* actualidad -la del nosotros occidental dominante-. La actualidad occidental era el fundamento último de la universalización que sostiene el discurso del fin de la historia, en cuya base se encuentra una mirada imperial y colonialista que considera a las suyas propias como las verdaderas cuestiones universales. Únicamente bajo este sesgo, el fin de la capacidad de actuar en las sociedades avanzadas podía identificarse sin más con la cuestión general del fin de la revolución y de la historia o la desilusión con los socialismos llamados reales y con el marxismo europeo podían ser reunidos bajo el concepto universal de fin de las ideologías. En este sentido, una de las diferencias que más vale resaltar entre Foucault y los

42 EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», p. 84.

43 EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», p. 86.

44 EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», pp. 85-86.

contemporáneos con quienes busca confrontarse reside, precisamente, en su cautela ante aquella identificación casi inmediata entre la cuestión de la actualidad y la del nosotros, es decir, entre el «¿qué sucede?» con el «¿quiénes somos?». Como es evidente, tal reducción de la actualidad -a través de su completa identificación con la dimensión del nosotros- saca del horizonte de problematización si no la pregunta por lo que sucede en el mundo, sí la importancia de su alcance en lo que respecta al pensamiento de las estrategias de resistencia. Hay que situar la experiencia del viaje, en especial el que lo conduce hacia las tierras de Irán, en este hiato entre ambas cuestiones.⁴⁵

La experiencia de viajero, *qua* experiencia de la otredad, es clave como práctica de descentramiento para un autoconocimiento capaz de relanzar el sí mismo más allá de sí mismo. Por eso, podemos decir que Foucault, en cuanto periodista, adopta el rostro de un viajero en busca de heterotopías. Recordemos que Foucault acuña la categoría de «heterotopía» en el año 1967 para señalar aquellos «espacios diferentes» que, por oposición a las utopías, son reales, efectivos, *i.e.*

especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura, son a la vez representados, impugnados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables⁴⁶.

La disciplina encargada de estudiarlos sería una nueva analítica del espacio denominada por la Foucault heterotopología⁴⁷. Si bien es cierto que en esta conferencia Foucault se refería a las heterotopías como contra-emplazamientos internos a la propia cultura –incluso en el caso de las heterotopías de compensación como las colonias jesuitas del Paraguay⁴⁸–, no consideramos un exceso de sobreinterpretación afirmar que el Irán de la revolución islámica constituye una heterotopía. En este caso, en concreto, el periodismo filosófico y la heterotopología coinciden. En efecto, desde el momento en que podemos afirmar que Foucault adopta una perspectiva geopolítica para afrontar sus *reportages*, cabe interpretar lo que ocurre en Irán en el contexto de la Guerra Fría: es una heterotopía vinculada a una heterocronía respecto de ese espacio global bipolar y de esa concepción del tiempo o, mejor aún, del fin de los tiempos que en él se empezaba a delinear a partir de una particular recepción de Hegel y de Marx.

45 Como señalaba Foucault en otra ocasión: «Así pues cuanto más viaje más me alejo de mis centros de gravedad naturales y habituales, y más aumento mis posibilidades de comprender los fundamentos sobre los cuales, manifiestamente me apoyo. [...] Cualquier movimiento que me aleja de mi marco original de referencia, resta fecundo», FOUCAULT, Michel. «Nacimiento de la medicina social», p. 34.

46 FOUCAULT, Michel. «Espacios Diferentes», p. 70.

47 FOUCAULT, Michel. «Espacios Diferentes», p. 71.

48 FOUCAULT, Michel. «Espacios Diferentes», p. 80-81.

V. A modo de conclusión

Hemos procurado mostrar en qué sentido los escritos sobre la revolución iraní cobran sentido en cuanto se enmarcan en una triple referencia a Nietzsche, a Kant y a Hegel que no puede reducirse ni a su rechazo ni a su adhesión sin más. Así, he pretendido señalar la matriz nietzscheana que da forma a la concepción del periodismo filosófico y modula tanto la recuperación del *ethos* ilustrado kantiano como el objetivo de la ontología crítica de nosotros mismos. He intentado también destacar en qué sentido el viaje constituye una experiencia filosófica (espiritual) en sentido pleno, *i.e.* cínico. En este sentido, también he procurado marcar el modo en que la cuestión de la espiritualidad se enlaza con una apropiación alternativa del legado hegeliano en contraste con la interpretación kojéviana. En conclusión, he pretendido proponer una hermenéutica que considera la experiencia del viajero y la posición de sujeto del periodista radical como una forma de ejercicio teórico y práctico de la filosofía como heterotopología para el caso de los escritos sobre Irán. En este sentido, puede afirmarse que los viajes de Foucault no sólo constituyen una experiencia de descentramiento y autoconocimiento, sino que también son el puntal de un *ethos* filosófico que busca hacer un diagnóstico y una crítica histórica de nuestro presente para delinear los límites que nos constituyen y que pueden ser franqueados. Un *ethos* filosófico cuya originalidad, como sostiene Veyne, ha sido la de no convertir nuestra finitud en fundamento de nuevas certidumbres⁴⁹. Como muy bien muestra Ghamari-Tabrizi, la crítica foucaultiana no se ejerce como búsqueda de estructuras formales que habrían de tener un valor universal. En la medida en que implica una investigación histórica de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos en lo que somos, en las célebres palabras del propio Foucault, su crítica «busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible, el trabajo indefinido de la libertad»⁵⁰ a través del movimiento incansable de alejamiento de los marcos de referencia habituales y de apertura de nuevas perspectivas y problemas. En definitiva, como afirma Veyne, pretende una «historicidad que no lleva a ningún fin de la historia»⁵¹. En esto consiste la matriz cínica de la actitud ilustrada de Foucault. Los escritos iraníes constituyen un punto de cruce que permite considerarlos como paradigmáticos al respecto y como el punto de partida de la indagación de la filosofía como ejercicio espiritual en el mundo clásico.

49 VEYNE, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 117-120.

50 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», p. 348.

51 VEYNE, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*, p. 128.

VI. Bibliografía

- AESCHIMANN, Eric. «Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel: l'entretien inédit de 1979», *Nouvel Observateur*, 07 de febrero de 2018, en: <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180207.OBS1864/michel-foucault-l-iran-et-le-pouvoir-du-spirituel-l-entretien-inedit-de-1979.html>.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Buenos Aires, Letra Gamma, 2009. Traducción al castellano de Claudia Gilman.
- BEAULIEU, Alain. «Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn», *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 36(7), 2010, pp. 801-818.
- BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*, Madrid, Escolar & Mayo, 2018.
- BLENGINO, Luis Félix. «La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad. Viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní», *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 157-184.
- BLENGINO, Luis Félix. «Los umbrales de modernidad del diagnóstico político del presente en los cursos de Foucault posteriores a 1976», en *NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*, Volumen VI, Número 7, Año 6, Junio de 2016, pp. 85-122.
- BLENGINO, Luis Félix. «Poshistoria, posfilosofía y espiritualidad política», en: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. N° 139, 2009, pp. 109-127.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.
- CAVAZZINI, Andrea. «Foucault in Persia. Prima e dopo il Reportage Iraniano», *La rosa de nessuno* n° 1, 2005, pp. 19-48.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz, 2006. Traducción al castellano de Leonel Livchits.

- COLLIER, Stephen. «Topologies of Power. Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'», *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6): 2009, pp. 78-108.
- DUARTE, Andre, *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, Rio de Janeiro, Gen-Forense Universitaria, 2010.
- EWALD, François. «Foucault and the contemporary scene», *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25(3), 1999, pp. 81-91.
- FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault», *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores. 2013, pp. 33-99. Traducción de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. «Espacios Diferentes», *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pp. 63-81. Traducción al castellano de Víctor Goldstein.
- FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2010. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. «Soy un artificiero», en Droit, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 71-104. Traducción al castellano de Rosa Rius y Pere Salvat.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?», *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 203-207. Traducción al castellano de Ángel Gabilondo.
- FOUCAULT, Michel. «Asilos, sexualidad, prisiones», *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 283-296. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352. Traducción al castellano de Ángel Gabilondo.

- FOUCAULT, Michel. «Nacimiento de la medicina social», *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 363-384. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)», *Daimon, revista de filosofía*, N° 11, Murcia, 1995, pp. 5-24.
- FOUCAULT, Michel. «Le monde est un grand asile», *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1301-1302.
- FOUCAULT, Michel. «Le chah a cent ans de retard», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 679-683.
- FOUCAULT, Michel. «Téhéran : la foi contre le chah», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 683-688.
- FOUCAULT, Michel. «A quoi rêvent les Iraniens?», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 688-694.
- FOUCAULT, Michel. «Les «reportages» d'idées», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 706-707.
- FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 743-755.
- FOUCAULT, Michel. «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, 2001, pp. 780-782.
- FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860-914.
- GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2016.
- KANT, Emmanuel. «¿Qué es la ilustración?», *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 25-38. Traducción al castellano de Eugenio Ímaz.
- KOJEVE, Alenxandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.
- MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 2005. Traducción al castellano de Carmen Martínez Gimeno.
- MORO, Thomas. *Utopía*. Barcelona: Hyspamérica, 1984. Traducción al castellano de Joaquim Mallafrè Gavaldà.
- VEYNE, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009. Traducción al castellano de María José Furió Sancho.