

Foucault y la cuestión de la «voluntad» en la sublevación iraní

*Foucault and the question of “will” in the Iranian
uprising*

Senda Sferco

CONICET y Universidad de Buenos Aires, Argentina

senda.sferco@gmail.com

Resumen: Este estudio examina las diversas menciones de la idea de «voluntad» a lo largo del *corpus* iraní a fin de explicitar y problematizar la afirmación foucaultiana de la sublevación como “hecho irreductible”. Demostraremos cómo un análisis a nivel de las diversas temporalidades en las que la idea de voluntad se ve implicada en los acontecimientos iraníes, nos brinda un registro de modos de subjetivación específicos que permiten dotar de cierta inteligibilidad histórica y crítica, a una noción de voluntad nunca definitivamente delimitada por Foucault. La articulación con la lectura que el autor hace de Kant ese mismo año -1978- en *Qu'est-ce que la critique?*, será capital para la reconstrucción de este recorrido reflexivo, que tiene en la voluntad decisiva de insubordinación su acontecimiento y su entusiasmo.

Palabras clave: voluntad, temporalidad, crítica, modos de subjetivación, sublevación iraní.

Abstract: This study examines the various mentions of the idea of “will” throughout the Iranian corpus in order to make explicit and problematize the Foucauldian affirmation of the uprising as an “irreducible fact”. We will demonstrate how an analysis at the level of the various temporalities in which the idea of will is implicated in the Iranian events, gives us a record of specific modes of subjectivation that allow to endow a certain historical and critical intelligibility, to a notion of will never definitely delimited by Foucault. The articulation with the author’s reading of Kant that same year -1978- in *Qu'est-ce that critique?*, will be capital for the reconstruction of this reflective process, which has in the decisive will of insubordination its event and its enthusiasm.

Keywords: will, temporality, criticism, modes of subjectivation, Iranian uprising.

Fecha de recepción: 14/03/2019. Fecha de aceptación: 07/06/2019.

Senda Sferco es Antropóloga (UNR, Argentina), Máster en Estudios Culturales y Artísticos (STSI Indonesia), Doctora en Ciencias Sociales (UNQ, Argentina) y Doctora en Filosofía (U. Paris 8, Francia). Se desempeña como Investigadora del CONICET en Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA. Es profesora de Antropología Filosófica en la UNL (Argentina). Aborda temáticas del campo de pensamiento filosófico y político contemporáneo, especialmente en relación a la problematización de la temporalidad que rige la producción de subjetividad y de acción política en el presente. Autora de numerosos artículos académicos y de divulgación de las ciencias humanas y sociales, y del libro *Foucault y kairós: los tiempos discontinuos de la acción política*. Bs. As.: UNQ 2015.

I. Introducción

Analizando los acontecimientos de la revolución iraní, Foucault afirma que «sublevarse es un hecho», a través del cual la subjetividad «se introduce en la historia y le da respiro»¹. Esta frase, pronunciada en mayo de 1979, una vez finalizados los sublevamientos y consumado el gobierno del Ayatolla Jomeini, tiene, en la economía del texto, el objetivo de revalorizar la fuerza de lo acontecido aún si la forma dogmática y represiva en que se institucionalizó su movimiento, ya no se enlaza, a sus ojos², con la apertura del entusiasmo inicial. Si sublevarse es un hecho, entonces, es preciso entender que se trata de un hecho irreductible: está iniciando algo inédito y su lógica no puede ser analizada desde criterios de juicio establecidos *a priori*. Su hacer se impone, sin que parezca posible sustraerse al impulso trastocador que comporta. Este hecho, claro está, en tanto dato de una contingencia, ha de ser ‘preparado’ por una experiencia de subjetivación que ha podido tomar distancia respecto del curso dado de la historia. En efecto, hay una fuerza muy concreta que, podemos decir, sin acudir a un asunto de conciencia o de espíritu histórico, «decide» sublevarse; es una fuerza de la subjetividad y de la *praxis*, puesto que se ha hecho cuerpo, asumiendo con coraje incluso el riesgo de «preferir morir antes que seguir viviendo así»³, tal como expresaban los iraníes ametrallados en el frente. Esta fuerza es la que presiona, sin que pueda nunca cabalmente anticiparlo ni asegurarlo, una visión crítica de lo dado y una introducción de lo inédito en la historia, discontinuando e insuflando sus posibilidades a nivel de la experiencia y de la subjetividad. Ahora bien, ¿cómo nombrar esta experiencia de excedencia, plural y multiforme?, ¿cómo abrir un canal que registre en el análisis, su impulso político?, ¿a través de qué nociones es posible dar inteligibilidad a esta fuerza, a esta decisión crítica y subjetiva de sublevarse?⁴

1 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *Le Monde*, Francia, 11-12/05/1979, también disponible en FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, III, 1954-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 793.

2 Sabido es que los posicionamientos respecto de las sublevaciones de Irán traerán no pocas consecuencias a Foucault, puesto que sus pares no dejarán pasar el «desacierto» de haber apoyado una sublevación que desembocaría en un gobierno represivo. El trabajo sobre Irán, más que un dossier, en este sentido, constituye un «affaire» (Defert, 2018), puesto que implicó un momento en el que se combinó un seguimiento periodístico próximo a los hechos, que buscaba valorar un modo de trabajo etnográfico y de comunicación periodística para la filosofía, con un intercambio virulento y casi simultáneo con sus colegas que fue afectando la escritura. Defert sostiene que estos sucesos, tal vez, influyeron en el silencio público que Foucault tomara hasta los años 1980. Con todo, Foucault fue muy claro respecto de sus posicionamientos y las paradojas implicadas por estos acontecimientos, haciendo público su repudio frente a las políticas represivas del Ayatolla Jomeini. Cf. FOUCAULT, Michel. «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan». En *Le Nouvel Observateur*, Francia, 14-20/04/1979, también disponible en FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, III*, 781.

3 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nivelio. Catálogo Libros, Viña del mar, Chile, 2016, 65.

4 Es necesario tener en cuenta el contexto de discusiones que se reaviva en Francia, luego de Mayo del 68, alrededor del valor y de la potencia de la idea marxista de «revolución» como categoría rectora de la acción transformadora. La desilusión frente a los resultados prácticos de las ideologías marxistas, y la proliferación de revueltas y procesos de lucha que no podían leerse bajo el prisma revolucionario clásico (Hungría, Túnez, Mayo del 68, etc.) exigían repensar otros modos de intelección del acontecimiento, y ciertamente Foucault es parte de las voces que han procurado sostener la potencia transformadora de la acción política desde categorías que no prefijen sus formas posibles, que no se asimilen ni a una dialéctica marxista ni a la teleología de una tradicional filosofía de la historia, marcando un surco discontinuo pero propio en una escena de debates transida por la convivencia de enunciados tales como «la revolución permanente» de F. Furet o «el fin de la historia» de A. Kojève.

En el corpus de textos acerca de Irán, Foucault hace recurso reiteradamente a la idea de «voluntad». Sabiendo que él no hace de esta noción el objeto de un tratamiento específico ni en el corpus referido a la revolución iraní, ni a lo largo de su obra, llama la atención su asidua referencia a la hora de buscar dotar de inteligibilidad a los acontecimientos de los que es testigo. A primera vista, la idea de voluntad, pareciera encontrar en el levantamiento iraní una raigambre «colectiva» capaz de conjugar aspectos éticos, espirituales y políticos. Sin embargo, tal como veremos a lo largo de este estudio, a lo largo de los diferentes escritos del autor, esta idea será investida de varios sentidos, a fin de ir registrando los diversos niveles de especificidad que la experiencia de la sublevación articula. Es necesario entender, contra toda tentación idealista de tinte fenomenológico o marxista, que esta voluntad no tiene sustancia ni forma a priori ni forma a realizar. Pero es una fuerza. Por eso, será la clave desde la cual nos adentraremos en el estudio de la idea de sublevación como hecho y apertura por la cual es posible producir un desbordamiento subjetivo de la continuidad de la historia.

A su vez, esta potencialidad discontinuante tiene en la crítica su condición de posibilidad, en tanto ésta implica, tanto para Foucault (como lo había sido para Kant), no sólo el momento de distanciamiento de un ordenamiento epistémico sino un gesto de indocilidad reflexiva⁵ frente al orden establecido. En consecuencia, la hipótesis que guía este estudio, sostiene que, de un modo más o menos explícito, Foucault refiere a una «voluntad» para aprehender el impulso crítico y el movimiento multiforme que decisivamente se subleva, se hace hecho y opera como canalización de poder para introducir una subjetividad cualsea como experiencia de aire nuevo en la historia.

Teniendo en cuenta el doble aspecto de la hipótesis planteada, nos serviremos del conjunto de textos en los que Foucault da seguimiento específico a los acontecimientos iraníes. Nos referimos a los nueve artículos⁶ que conforman el «reportaje de ideas» fruto de dos estancias en Irán, del 16 al 24 de septiembre y desde el 9 al 15 de diciembre 1978, publicados en el diario italiano, *Corriere de la sera*, y a una serie de artículos y entrevistas⁷ donde Foucault retorna reflexivamente

5 Tal como será desarrollado respecto del análisis en FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?». Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. En FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, FRUCHAUD, H.-P. et LORENZINI, D. (eds.). Vrin, Paris, 2015, 33-81.

6 Cf. FOUCAULT, Michel. «L'armée, quand la terre tremble». En *Corriere della sera*, Italia, 28/09/1978; «Le chah a cent ans de retard». En *Corriere della sera*, Italia, 1/10/1978; «Téhéran: la foi contre le chah». En *Corriere della sera*, Italia, 8/10/1978; «Ritorno al profeta». En *Corriere della sera*, Italia, 22/10/1978, publicado en francés con el título «À quoi rêvent les Iraniens ?». En *Le Nouvel Observateur*, Francia, 16-22/10/1978; «Une révolte à mains nues». En *Corriere della sera*, Italia, 5/11/1978; «Défi à l'opposition». En *Corriere della sera*, Italia, 7/11/1978; «La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes». En *Corriere della sera*, Italia, 19/11/1978; «Le chef mythique de la révolte en Iran». En *Corriere della sera*, Italia, 26/11/1978; «Une poudrière appelée islam». En *Corriere della sera*, Italia, 13/02/1979; disponibles en FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits, III, 1954-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 679-695, 701-717, 759-762.

7 Cf. FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», entrevista con Pierre Blanchet y Claire Brière, reporteros del diario francés *Libération* en Irán, publicada en su libro *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979; «Les reportages d'idées». En *Il Corriere della sera*, Italia, 12/11/1978; «Réponse de Michel Foucault à une

al análisis de esta experiencia, (una de ellas, efectuada el 3 de enero de 1979 para *Le Nouvel Observateur* aunque no publicada en su momento, fue encontrada recientemente en la caja número 50 de los Archives Foucault de la Bibliothèque Nationale de France y puesta en circulación bajo el nombre «Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel: l'entretien inédit de 1979»⁸). Asimismo, nuestro análisis se servirá de una lectura de las tesis presentes en la Conferencia que Foucault dictara en el mes de mayo de ese mismo año, 1978, bajo el nombre «Qu'est-ce que la critique?»⁹, donde el autor retoma los planteos críticos kantianos para vincularlos a una «voluntad decisiva» que busca interpelar los modos de gobierno, interpelando los términos de las relaciones entre sujeto, poder y verdad.

II. La voluntad como punto de cruce estratégico

La revolución iraní convoca a Foucault como filósofo –periodista a fin de componer una etnografía de la actualidad que toma la forma de un «reportaje de ideas». La propuesta del *Corrière della sera*, había sido que «...los intelectuales trabajen con los periodistas en el punto de cruce de ideas y de acontecimientos»¹⁰. Foucault hace explícito el cuidado que implica registrar este «punto de cruce» a fin de dotarlo de una inteligibilidad filosófica. Es preciso sostener una relación que, a nivel de una inteligibilidad conceptual, sea capaz de seguir los acontecimientos, sin anular el *élan* que los impulsa; es necesario hacer advenir en la escritura y en sus conceptos las particularidades de las voces y de los cuerpos que sostienen «el hecho» de sublevarse. Si en «el mundo contemporáneo (...) pululan ideas que nacen, se agitan, desaparecen o reaparecen sacudiendo personas y cosas»¹¹, es necesario ubicarse tan cerca como sea posible de ellas para dar cuenta de los efectos de su encarnadura. El registro de esta etnografía demuestra rápidamente, sigue Foucault, que muchas veces «...estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más apasionadas de lo que pueden pensar de ellas los políticos. Hay que asistir al nacimiento de ideas y a la explosión de su fuerza: y esto no a través de los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos en los cuales ellas manifiestan su fuerza, en las luchas que son llevadas por esas ideas, contra o para ellas»¹².

lectrice iranienne». En: *Le Nouvel Observateur*, Francia, 13-19/11/1978; «Michel Foucault et l'Iran». En: *Le Matin*, Francia, 26/03/1979; «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan». En: *Le Nouvel Observateur*, Francia, 14-20/04/1979; «Inutile de se soulever?». En *Le Monde*, Francia, 11-12/05/1979; también publicados en FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, III, 743-755, 762-763, 790-794. Asimismo, la entrevista por largo tiempo efectuada por el joven libanés Farès SASSINE a Foucault en el mes de junio 1979 para el semanario *An Anahar al'arabi wa addu'wali*, publicada en español en: FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nivoli. Catálogo Libros, Viña del mar, Chile, 2016.

8 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel: l'entretien inédit de 1979». En: *Le Nouvel Observateur*, Francia, 7/02/2018.

9 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 33-81.

10 FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages d'idées'», 707.

11 FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages d'idées'», 707.

12 FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages d'idées'», 707.

Es en esta aproximación a lo que bulle que surge cierta noción plural de voluntad que, «paradójicamente constituye una voluntad colectiva perfectamente unificada», dirá Foucault en 1978¹³. Un análisis rápido podría afirmar, sin temor al error, que Foucault ve en el levantamiento iraní la movilización de una «voluntad colectiva», por su peculiar conjugación de aspectos éticos, espirituales y políticos. Sin embargo, si atendemos de cerca a la particularidad contextual de las diferentes menciones que hace de la misma (sabiendo que, como dijimos, Foucault no hace de la voluntad objeto de un tratamiento específico ni en el corpus referido a la revolución iraní, ni a lo largo de su obra), esta idea aparece predicada por una gran diversidad de términos, que permiten tanto desalentar cualquier interpretación trascendental de la misma como ampliar su foco de análisis y campo de incidencia.

Así, por ejemplo, en el artículo publicado el 22 de octubre de 1978 en el *Corriere*, traducido como *À quoi rêvent les iraniens?*, Foucault menciona una «voluntad política»¹⁴ y también una «voluntad de gobierno islámico»¹⁵; más adelante, en el artículo del 5 de noviembre de 1978, *Une revolte à mains nues*, hablará de una «voluntad clara, obstinada, casi unánime», para luego referir, en el mismo texto, a una «voluntad múltiple, dubitativa, confusa y oscura para sí misma»¹⁶. También, la voluntad política, se dirá «colectiva», «popular»¹⁷, «voluntad de Irán»¹⁸; en una de las entrevistas de 1979, *L'esprit d'un monde sans esprit*, Foucault la posicionará como voluntad «del pueblo»¹⁹, manifestación de *su* voluntad: una «...voluntad de renovar enteramente su existencia reenlazándose con una experiencia espiritual que piensan encontrar en el corazón mismo del Islam chiíta»²⁰. En la entrevista inédita mencionada, Foucault refiere en un tono similar a una «voluntad de espiritualidad»²¹, como voluntad de ser otro que sí mismo, como forma concreta, precisa y organizable en un movimiento político, como devenir otro que se halla en el corazón mismo de la «voluntad revolucionaria»²².

Si recogemos el conjunto de estos predicados, vemos que, bajo la pluma de Foucault, la voluntad se manifiesta de un modo ambivalente y paradójal: emerge, a la vez, desnuda y masiva, simple y compleja, obstinada e insegura. Una de las hipótesis que guían nuestra lectura es que en los vaivenes de estas tensiones que exceden el plano meramente semántico, Foucault, de un modo más o menos explícito, posiciona una productividad por medio de la cual la noción de «voluntad» se irá dotando de un valor conceptual propio, vinculado a diversas situaciones

13 FOUCAULT, Michel. «Le chef mythique de la révolte de l'Iran», 713.

14 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les iraniens?», 694.

15 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les iraniens?», 691.

16 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 702.

17 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 703.

18 FOUCAULT, Michel. *Subleverse*, 53.

19 FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», 747.

20 FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», 749.

21 FOUCAULT, Michel. «L'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979», 4.

22 FOUCAULT, Michel. «L'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979», 5.

específicas que explicarían la necesidad de ir cambiando el predicado que acompaña su mención. Tal vez en esta multivocidad se juegue cierto modo de relación peculiar, tal como veremos más adelante, una «decisividad crítica» de la voluntad cuya inteligibilidad puede ser clave a la hora de dar cuenta de la complejidad práctica y de la experiencia subjetivante profunda implicada en el «hecho» de sublevarse.

En todo caso, es preciso entender que esta apelación ambigua a la voluntad, aún si crea confusión, o al menos permite suponerlo, no se halla en contradicción con la crítica foucaultiana a una voluntad que sería forma *a priori* de la conciencia o facultad del sujeto revolucionario. De hecho, en una entrevista ese mismo año 1978²³, Foucault había señalado como un serio problema la falta de tematización de la voluntad, ni por parte de la filosofía²⁴, ni por parte del Partido Comunista en Francia, insistiendo en la urgencia de dar apertura a su tratamiento en clave estratégica²⁵: «A través del Partido, voluntades individuales y subjetivas devienen una suerte de voluntad colectiva. Pero esta última debe ser, sin falta, monolítica como si fuera una voluntad individual.»²⁶. Si la pertenencia al Partido permite que «las múltiples voluntades individuales» se reclamen «en cualquier situación» en función de una verdad ya consumada por cierta interpretación de la teoría marxista, Foucault insiste en que en esta operación de correlación no hay lugar para efectuar un análisis crítico de los modos de participación de estas voluntades individuales en los cálculos de la racionalidad que en nombre de determinada voluntad colectiva las engloban. Tampoco pueden por lo tanto asirse las particularidades de las relaciones de poder, saber y verdad en las que de modo diverso e histórico esta voluntad se va involucrando, ni en las maneras en que pueda producir el trastocamiento de sus términos.

23 FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme (Sekai-ninshiki no hodo: marx-shugi wo dô shimatsu suruka)»; entrevista con R. Yoshimoto, 25 abril 1978, trad. R. Nakamura, Umi, julio 1978, pp. 302-328, disponible en FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, III*, 595-618.

24 En la entrevista con R. Yoshimoto Foucault explica que, según él, la filosofía occidental poco tematizó la cuestión de la voluntad (sí ha referido a la idea de conciencia, de deseo, a las pasiones), a excepción de quienes buscaron referir a ella desde el modelo de la filosofía natural (de tipo leibziano) o bajo el modelo de la filosofía del derecho (de cuño kantiano). La voluntad, desde estas derivas, emerge en la primera como fuerza y como cuestión moral, en la segunda. A decir de Foucault: «O bien se razona en términos de voluntad-naturaleza-fuerza, o en términos de voluntad-ley-bien y mal.» Cf. «Méthodologie pour la connaissance du monde», 604. La ruptura de este esquematismo es situada por Foucault en la filosofía de Schopenhauer cuyos estudios sobre Oriente habrían permitido extraer del binarismo occidental a la cuestión de la voluntad, autor que a su vez abrevaría las lecturas nietzscheanas y el énfasis de éste puesto en la voluntad como activadora de cierto *pathos* desgarrado de una mera racionalidad en la idea de «voluntad de poder». Ahora bien, para Foucault esta apertura se cierra una vez más de la mano de la filosofía de Husserl, del existencialismo, y también desde el lado de la hermenéutica de Heidegger, quienes, a pesar de haber buscado esclarecer la cuestión de la voluntad, «...no han conseguido definir claramente el método que habría permitido analizarlo el fenómeno desde el punto de vista de la voluntad.» Cf. «Méthodologie pour la connaissance du monde», 604.

25 Foucault hace explícita la necesidad de proseguir el abordaje de la voluntad en términos «estratégicos», tanto en relación a una repotenciación del concepto marxista de «lucha de clases», a sus ojos completamente inoperante restituyendo los niveles de lucha en las que se incorpora estratégicamente la voluntad (Cf. FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde», 604) como respecto de la necesidad de afinar el análisis de las especificidades y heterogeneidades que hacen a la agregación de las mismas (Cf. FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde», 615).

26 FOUCAULT, Michel. «Méthodologie pour la connaissance du monde», 614.

En la experiencia iraní, contrariamente, esta voluntad parece exceder los mandatos programáticos y estar al servicio de fabricar su propia estrategia. Foucault expresa cuánto esta «voluntad política» lo sorprende en «su esfuerzo por politizar»²⁷ estructuras que se aseveran indisolublemente sociales y religiosas a fin de dar respuesta a problemas actuales; también destaca su impresión frente a la «tentativa» de esta voluntad, que insiste y presiona para abrir una dimensión espiritual en la política. En efecto, la peculiaridad de las sublevaciones de las que Foucault es testigo es que son levantamientos sin liderazgo militar, sin vanguardia, sin partido político, que impiden su mero análisis como respuesta a un código programático de índole política o militar. Tampoco su tentativa espiritual podría comprenderse reduciendo su potencia a una subsunción unívoca de los sujetos a un dogma religioso. Las sublevaciones de Irán expresan un deseo de transformación radical de la subjetividad que excede la mera obediencia al partido o a la religión chiíta e involucra, en cambio, la movilización de una experiencia más extensa y profunda vehiculizada por la espiritualidad.

Me parece que esta posibilidad de sublevarse sí-mismo a partir de la posición del sujeto que nos ha sido fijada por un poder político, un poder religioso, un dogma, una creencia, un hábito, una estructura social, etc., es la espiritualidad, es decir, devenir otro que el que se es, otro que sí mismo.²⁸

La voluntad política, tal como veremos, impulsa la experiencia de este «movimiento de espiritualidad»²⁹. Apunta tanto a la extensión de una apertura inédita en términos políticos, cooptando espacios sociales de diversa índole, como a la profundización subjetiva de su carnadura transformadora. En este sentido estratégico debe entenderse el propósito de «...introducir en la vida política una dimensión espiritual: hacer que esta vida política no sea, como siempre, el obstáculo de la espiritualidad, sino su receptáculo, su ocasión, su fermento»³⁰. Esta voluntad se veridicciona como espiritualidad política porque es capaz de reunir y de expresar en tiempo presente una gran cantidad de descontentos sociales de diversa índole, arraigados en una profundidad histórica frente a la cual Irán aparece como nación ‘detenida’ en la historia, sumida en el proyecto modernizador deficiente del Sha, cuyo «arcaísmo»³¹ no puede sino relanzar un deseo de modernidad que quiere volver a disputar su sentido³². La voluntad política emerge así en tanto capaz de restituir a los individuos como parte de una dimensión colectiva que plantea, a nivel ético, la apuesta por un nuevo modo de estar juntos, y a nivel político, la fuerza de un impulso capaz de irrumpir transformativamente en el presente.

27 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les iraniens?», 694.

28 FOUCAULT, Michel. «L'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979», 3.

29 FOUCAULT, Michel. «L'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979», 4.

30 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les iraniens?», 693.

31 FOUCAULT, Michel. «Le chah a cent ans de retard», 680.

32 Para un análisis de esta resemantización necesaria del deseo de modernidad de Irán, Cf. MCCALL, Corey. «Ambivalent Modernities. Foucault's iranian writings reconsidered», *Foucault Studies*, nº 15, 2013, 28.

Ya volveremos sobre este aspecto ético-político que supone la voluntad como tarea práctica de la crítica para Foucault, cuando estudiemos los planteos del autor en su conferencia *Qu'est-ce que la critique?* (1978). Por el momento retomemos las preguntas foucaultianas alrededor de la voluntad política y del problema que suscita la indeterminación de su temporalidad. En efecto, ¿cómo asegurar que esta voluntad política polisémica tenga incidencia, y a qué nivel, en las diversas experiencias que propone movilizar?, ¿cómo dar prueba de sus efectos a nivel subjetivo, de su eficacia ético-política? En, *À quoi rêvent les iraniens*, Foucault expone las dos cuestiones que, a nivel temporal, tendrá que dirimir esta voluntad política: si su fuerza es lo *suficientemente intensa* y su determinación *suficientemente clara* como para contrarrestar los intentos de coacción nacionales e internacionales, políticos y religiosos; y si esta voluntad estará lo *suficientemente enraizada* como para tornarse un dato permanente de la vida política en Irán. En efecto, ¿qué hacer para que no se disipe como una nube cuando el cielo de la «realidad política» imponga hablar de programa, partidos, constitución, planes, etc?³³ Los resultados efectivos de esta voluntad tendrán que ver con los modos *estratégicos* en que vaya encarnándose como experiencia de subjetivación en los sujetos. Por eso puede ser interesante retrazar los distintos matices implicados por esta voluntad a partir del examen de las diversas temporalidades en las que se ve inmiscuida en los textos de Foucault, a fin de restituir el arco de posibilidades subjetivas que, probablemente, su denominación diferenciada pretende habilitar.

En nuestro análisis identificamos tres temporalidades distintas en las que, a nuestro parecer, Foucault inscribe al trabajo subjetivante de la voluntad política: la primera, de corto plazo ligada a la sublevación como hecho; la segunda, que tiene que ver con un horizonte de anhelos, con el deseo de futuridad que porta su impulso; la tercera, valorada en retrospectiva, donde la voluntad política deviene herramienta fundamental para el análisis de las relaciones de poder que pudieron dar lugar a lo acontecido. Blandida así, desde el horizonte de posibilidades que una visión más amplia y específica de su relación con la temporalidad permite identificar a nivel de la subjetivación, probablemente esta voluntad se arme de un arco semántico mayor que pueda contribuir a su «inteligibilidad estratégica»³⁴. La idea de voluntad se torna así una pieza clave de la tarea crítica de una filosofía, que afianza con ella no sólo una heurística de su impulso –élan–, sino también su necesidad de historización y capacidad de politización de lo actual.

33 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les iraniens?», 694.

34 Procurando abreviar a la línea indagada por MONGE, Julia. «*Omnes, singulatim* y otra vez *omnes*: sobre la cuestión de la voluntad y su inteligibilidad estratégica en Michel Foucault». *HYBRIS. Revista de Filosofía*. Vol 9. N°1, mayo 2018, 63-96, quien busca también dar respuesta a la intuición foucaultiana: «Me parece que la cuestión de la voluntad puede ser planteada en tanto que lucha, es decir, de un punto de vista estratégico para analizar un conflicto una vez que diversos antagonismos tienen lugar.» Cf. FOUCAULT, Michel. «*Méthodologie pour la connaissance du monde*», 604.

III. Temporalizaciones de la voluntad

El primer registro de temporalidad, refiere a la vinculación de la voluntad a una suerte de tiempo «menor» al que supone una historicidad revolucionaria. La voluntad, asociada al corto término de la sublevación es caracterizada por Foucault con un carácter «límpido», marcando una paradoja: a diferencia del mandato dialéctico de cierta filosofía de la historia y de la programación etapista de una política revolucionaria, en la instancia de rebelión o de acción insurgente, la ausencia de objetivos a largo plazo no es una debilidad, sino, al contrario, una potencia dispuesta para una politización cuya forma no ha sido ordenada todavía. «Es porque no hay programa de gobierno, es porque los mandatos de orden son cortos que puede haber una voluntad clara, obstinada, casi unánime»³⁵. Clara, obstinada, unánime. Puede que la sublevación trabaje a largo plazo para la revolución, pero no cabe establecer una correspondencia causal, menos unívoca o direccional entre ambos términos. Foucault es categórico al respecto, esta voluntad no *espera* a la política, como instancia que vendría finalmente a apaciguarla, ni a su forma revolucionaria como teoría capaz de ordenarla. Sino que es, ya, de «hecho», una voluntad política que se propone justamente «no dejarse captar por la política»³⁶. Foucault aprovecha productivamente el descalce entre sujeción y subjetivación articulado en la idea de «política», puesto que a la vez que ésta en su versión programática fragua un orden que puede ser rápidamente identificado como poder de sujeción, hay también cierta excedencia «*de la política*», como posibilidad de *renversement* a nivel de los modos de subjetivación. Este exceso es unánime: puede ser activado en todos los cuerpos libres. La voluntad política implica una producción subjetiva que la *decide*. Subrayando esta interpretación inmanentista de la voluntad, en la entrevista de 1979 efectuada por Farès Sassine, la voluntad aparecerá mencionada como «fuerza y acto puro»³⁷, marcando la importancia de una temporalidad de comienzo propia de la dinámica adviniente singularidad/acontecimiento, de lo que aún no ha sido incorporado como historia. Es en el tiempo irrepetible del acto, de la decisión, que el sujeto va labrando sus modos de subjetivación y ocupando la diversas posiciones que lo determinan. Foucault afirma que «...la voluntad es el acto puro del sujeto, y el sujeto es el que está fijado y determinado por un acto de voluntad»³⁸. Esta dinámica de incitación recíproca debe entenderse en la plena extensión y densidad del carácter histórico de su contingencia, puesto que esto quiere decir en Foucault que «la voluntad es la actividad misma del sujeto»³⁹. La voluntad viene a activar, entonces, «aquello que

35 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 702.

36 La expresión en francés es «ne pas donner prise à la politique». Cf. FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 702.

37 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 79.

38 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 79.

39 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 80.

fija para un sujeto su propia posición»⁴⁰, y lejos de toda interpretación vitalista, esta asunción subjetiva, ética e histórica no es nada liviana en el caso de las sublevaciones de Irán, siendo que tal como lo demuestran las centenas de muertos en las manifestaciones, llevó incluso hasta la decisión de «preferir morir» antes que seguir viviendo *así*. (Aquí la voluntad política encarnada en una decisión da apertura a un abanico de matices respecto de la pregunta por las maneras de este «así», que conllevará una indagación por los modos en que se quiere o no, y qué gobierno, a los que volveremos más adelante).

El segundo arco de análisis tenía que ver con la temporalización futura a la que se vincula esta voluntad. En efecto, producido el hecho de la sublevación, advenían seguidamente las preguntas: ¿puede el acontecimiento sostenerse como modo de subjetivación?, ¿mediante qué inteligibilidad estratégica puede la voluntad política hacer existir el hecho de la sublevación como efecto de la duración? Frente a este problema Foucault ya no caracteriza límpidamente a la voluntad, sino que refiere a ella como «múltiple, dubitativa, confusa y oscura para sí misma»⁴¹. Esta caracterización, explícitamente contradictoria respecto del carácter «claro» de la misma subrayado anteriormente, viene a señalar la paradoja constitutiva en la que se fragua el élan decisivo que la impulsa: no puede saber qué forma política podrá tomar esta fuerza, no puede anticipar su durabilidad. ¿Será lo suficientemente fuerte como para devenir voluntad colectiva? ¿Hay entonces una distancia entre «voluntad política» y «voluntad colectiva»? Foucault aclara que puesto que «la política no es lo que pretende: la expresión de una voluntad colectiva»⁴², la voluntad política no se consuma en ella y «respira», más bien, en un nivel microfísico (y unánime, en el sentido de dispuesto para todos), en las relaciones de poder que, en una gran diversidad de registros paralelos y combinados, sostiene la circulación de su fuerza.

Cifrada en la muerte del Sha, el retorno de Jomeini y la conformación de un «gobierno islámico», esta voluntad se fragua en la experiencia que, por múltiples derivas, «anhela algo con otros al mismo tiempo que ellos lo anhelan»⁴³. No sólo la continuidad sino también la legitimidad de la meta se juega en esta posibilidad de afirmarse en lo común. Este punto será desarrollado luego. La cuestión a atender ahora es que este anhelo⁴⁴ produce una contemporaneidad del tiempo presente y del tiempo futuro que, a la vez, inscribe su escatología en la profundidad de un pasado mítico —religioso que no ha sido acabado todavía. La voluntad política traza un arco temporal, reclamándose desde algo muy antiguo, «retornar a lo

40 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 79.

41 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 702.

42 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 702.

43 FOUCAULT, Michel. «À quoi révent les Iraniens?», 693.

44 Es conocida la lectura que Foucault efectúa en paralelo del libro *Principio Esperanza* de Ernst Bloch, donde el autor alemán sitúa al «principio esperanza» en un tono similar al de la indeterminación hacia el futuro que aquí guarda la idea de «anhelo» (Cf. Relación explicitada en FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 38-43; Cf. BLOCH, Ernst. *Principio esperanza*. Trotta, Madrid, 2007).

que fue el Islam en tiempos del profeta», pero también anhelando «...avanzar hacia un punto luminoso y lejano donde sería posible reanudar con una fidelidad más que seguir manteniendo una obediencia»⁴⁵. Cuando Foucault pregunta a los iraníes simplemente «¿Qué quieren?»⁴⁶, y la respuesta es «el retorno del Sha» o la consolidación de un «gobierno islámico», Foucault advierte que en esta misma oposición se está gestando una futuridad peculiar para la voluntad revolucionaria. En este sentido, la pregunta por la «voluntad de gobierno islámico»⁴⁷ guarda toda la inquietud respecto de cuál será la manera en se consolidará este futuro, puesto que, sin dudas, la cuestión de posicionar la voluntad en el anhelo de un «gobierno islámico» parece brindar una forma conclusiva a lo que tiene hasta el momento el modo de una ebullición constituyente⁴⁸. Foucault no pasa por alto este problema y plantea su dilema histórico: «En esta voluntad de un «gobierno islámico», es preciso ver una reconciliación, una contradicción o el suelo de una novedad?»⁴⁹. En todo caso, su lectura insite en que lo interesante de referir a una «voluntad de gobierno islámico» es que es posible atender, más que al hito de su meta, al movimiento por medio del cual este objetivo «...tiende a dar a las estructuras tradicionales de la sociedad islámica un rol permanente en la vida política. El gobierno islámico es lo que permitirá mantener en actividad a estos miles de focos políticos que se han encendido en las mezquitas y en las comunidades religiosas para resistir al régimen del *sha*.»⁵⁰ La voluntad, que ha logrado destituir a su soberano, solo puede anhelar su futuridad, abriéndose al vértigo frente al cual, «desnuda y masiva»⁵¹, se plantea la pregunta por «cómo» seguir. Foucault, es claro respecto de que la cuestión radica en la interrogación de su forma, entendiéndola a ésta como no cerrada sino como dimensión de excedencia de la política, rearticulada a una dimensión modal —en el sentido de heteróclita y móvil— de la subjetivación y de la experiencia política.

La cuestión es la de saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a ceder el lugar a la política, la cuestión es saber si ella lo quiere y si ella lo debe. Es el problema práctico de todas las revoluciones, es el problema teórico de todas las filosofías políticas.⁵²

Por último, el tercer punto de análisis se inscribía en la posibilidad de rastrear, desde una temporalidad retrospectiva, el «trabajo» de esta voluntad. Foucault pone en valor la temporalidad combinatoria, histórica y contingente, que hace

45 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», 692.

46 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», 688.

47 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», 691.

48 Aún si Foucault será muy claro respecto de que en la tensión entre «gobierno» (en tanto chequeo crítico de una modalidad de dirección de las conductas siempre en grado de ser reposicionada) e «islámico» (entendiendo allí una espiritualidad que excede el dogma religioso estricto), ya podemos encontrar una tensión de vigilancia crítica. Cf. FOUCAULT, Michel. «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan», 781.

49 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», 694.

50 FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», 692.

51 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 704.

52 FOUCAULT, Michel. «Une revolte à mains nues», 704.

que la voluntad pueda ser abordada tanto *in situ* en el corto plazo como en una retrospectiva de la historia, a través del análisis de las relaciones de poder. En la entrevista de junio de 1979 junto a Farès Sassine, luego de acaecidas las revueltas iraníes y consumado el gobierno islámico de Ayatolla Jomeini, manifiestamente, dictatorial y represivo, Foucault no sólo defiende la importancia de sublevarse –definiendo el movimiento de desujeción como una instancia por excedencia y definición, incitadora a un trastocamiento productivo independiente de su resultado–, sino que hace explícita una cuestión, que podríamos denominar, «de método»: no podría situarse adecuadamente el análisis del poder sin que involucre el problema de la voluntad. «Ciertamente, todas las relaciones de poder están investidas por deseos y seguramente todas lo están también por esquemas de racionalidad, sin embargo, lo que ponen en juego son voluntades»⁵³. La voluntad aparece entonces como modo peculiar de una fuerza que es parienta del deseo y de la racionalidad, aunque no puede ser confundida ni con una ni con la otra. Dar cuenta de los movimientos de la voluntad, sin explicarla desde la razón o desde el deseo⁵⁴, sino a partir de sus propios efectos, es abrir el análisis al estudio de la incitación discontinua y recíproca del vínculo entre libertad y poder, entre poder y saber, entre poder y verdad. Posicionando la pregunta por el acontecimiento en medio de la tarea de la crítica, y a ésta como actitud en relación a los modos en que somos dirigidos y conducidos por las artes de gobierno, en *Qu'est-ce que la critique?*, conferencia que Foucault dictara unos meses antes que comiencen los sublevamientos de 1978, creemos encontrar pistas para configurar el carácter «decisivo» que ha de activar esta voluntad.

IV. Voluntad decisiva de una actitud crítica como prueba de acontecimentalización

En la conferencia dictada en la Sorbona el 27 de mayo de 1978, intitulada «Qu'est-ce que la critique?» Michel Foucault empieza refiriendo al «proyecto» de una filosofía que, desde los siglos XV y XVI tendría en la crítica una actitud particular que moviliza «una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros...»⁵⁵. Esta actitud crítica, por definición, no se debe a sí misma sino que, desde Kant, es postulada como relación a otra cosa distinta de sí. Para Foucault deviene entonces «instrumento», «medio de un porvenir», de «una verdad que ella misma no sabrá» y probablemente «no será»⁵⁶. La crítica, entonces, entraña ante todo una actividad de puesta en relación, localización de un punto de cruce, e invención, dando

53 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 78.

54 Como había sido la apuesta en su FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976, 121-156.

55 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 34.

56 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 34.

apertura a una temporalidad cuyo curso no puede anticiparse, punto valioso para el análisis que nos convoca aquí y retomaremos más adelante.

En este texto Foucault sugiere rastrear esta actitud crítica en un recorrido histórico capaz de situarla en relación al saber religioso, jurídico y epistémico que tiene en el arte de gobierno del poder pastoral su primer anclaje histórico. Su análisis localiza en las rebeliones religiosas de mediados del siglo XVI y en las voces de la Reforma la emergencia de una actitud crítica que busca desarticular los mecanismos de gobierno de un poder pastoral cuya «ley de verdad» exige la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Ya en el curso *Sécurité, Territoire, Population*⁵⁷, dictado en el *Collège de France* desde 1977 a 1978, Foucault había subrayado la importancia subjetivante de las «contraconductas» que se animaban a enfrentar los poderes de sujeción. En efecto, el objetivo del poder pastoral era conquistar la subjetividad de los individuos por medio de un modo de conducción determinado de las relaciones entre sujeto y verdad. Las prácticas que Foucault examina como «contraconductas» ponen en el centro, justamente, el poder de estas formas de subjetivación: no es sino ésta la que es sujeta por el poder pastoral y también la que puede interpelar críticamente su necesidad y abrir a la pregunta por los modos de su continuidad. La dinámica sujeción/subjetivación permite disputar el sentido de la idea de conducta (*conduite*) y plantear la centralidad productiva de la pregunta por la «manera», fines y procedimientos por los que se quiere ser conducido⁵⁸. Recordemos, en este punto, que para Foucault no hay sujeción sin subjetivación porque las relaciones de poder tienen como punto de partida a la libertad entendida como «campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas relaciones y comportamientos pueden ser realizados»⁵⁹; por ello no pueden circular ni afectarse recíprocamente cuando el sujeto es esclavo de un poder de dominación que lo priva de hacer uso de su libertad.

En *Qu'est-ce que la critique?*, la inquietud por los modos de conducción atañe directamente al arte de gobierno, en tanto éste se compone, para Foucault, de los mecanismos de poder que sujetan a los individuos invocando una verdad. La actitud crítica concierne entonces a la posibilidad de contraponer y enfrentar a las artes de gobernar en vigor «como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escaparles (...) o en todo caso, desplazarlas»⁶⁰, convocando a una «actitud», una suerte de forma de pensamiento, cultural, moral y política que Foucault sintetiza como «el arte de no ser de tal modo gobernado»⁶¹. La pregunta central focaliza la búsqueda de otras «maneras de gobernar», como actitud crítica, manifestación de

57 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Ed. établie sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Gallimard-Seuil, Paris, 2004.

58 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*, 255.

59 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, H. y RABINOW, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, México, 1988, 232.

60 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 37.

61 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 37.

una «voluntad decisiva de no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos»⁶². Es interesante prestar atención a la relación peculiar, circunstanciada, que toma esa «voluntad decisoria» cuando se liga a la problematización del «así», es decir, de las modalidades en vigor que conforman determinada lógica de gobierno. Esta voluntad es así una suerte de «voluntad *matizada*» que de ninguna manera se resuelve en un no querer absoluto⁶³; su decisividad pareciera en efecto jugar su corte crítico más que en una destrucción de un modo de dominación, en una modificación del campo estratégico concreto en el que tienen lugar y tiempo las relaciones entre sujeto, poder y verdad.

La crítica, en consecuencia, no adviene ni procede sin una analítica del poder. La pregunta acerca de la «forma» que ha de tomar este gobierno involucra necesariamente aspectos jurídicos, institucionales, religiosos en este caso –tanto como en el iraní–, y también epistémicos. Las rebeliones religiosas de la segunda mitad del siglo XVI no sólo se esgrimen en rechazo al modo de gobierno de un magisterio eclesiástico al que es preciso disputar la interpretación de verdad de las Escrituras, sino al modo en el que éste gobierna efectivamente a través de determinadas prácticas codificadas que marcan el modo de acceso legítimo a dicha verdad y resguardan la estabilidad y continuidad de una autoridad dogmática que reclama obediencia. Foucault explica que un estudio de la crítica, como posibilidad de descalzar la modalidad de todo gobierno, debe entonces focalizar «...el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto.»⁶⁴ Por eso, puede definirse la crítica como «...el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad.»⁶⁵ De esta manera, Foucault incita a la dinámica subjetivación/desujeción implicada por la actitud de interpelación y de desobediencia, como arte de «la inservidumbre voluntaria» y de «la indocilidad reflexiva», inscribiéndose en el legado crítico de la Ilustración.

La apuesta foucaultiana por la crítica combina de un modo peculiar los textos kantianos de las tres críticas y el artículo periodístico que Kant escribiera, en 1784, respecto de la *Aufklärung*. El juego de Foucault⁶⁶, por supuesto, no se debe a un revisionismo histórico, sino a la posibilidad de reproblematicar mediante un anacronismo la consideración kantiana respecto de la crítica y su

62 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 37.

63 Según la expresión acertada de MONGE, Julia. «*Omnès, singulatim* y otra vez *omnès...*», 68.

64 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 39.

65 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 39.

66 «Juego» que debería ser continuado, ciertamente, con un análisis de los textos foucaultianos de 1983 y 1984 –*Qu'est-ce que l'illustration?*–, donde Foucault efectúa una relectura de la interrogación kantiana respecto del valor acontecimental de la Revolución Francesa, para reeditar la pregunta por la «actualidad», es decir, por aquello que hace acontecimiento en el presente y requiere ser pensado. Esta lectura le permitirá indagar críticamente tanto las condiciones de una acción transformadora como la cuestión acerca del sujeto de la misma, transmutando la tarea crítica en una crítica práctica y la pregunta por el sujeto en la interrogación por la forma plural de un «nosotros» que ha de asumir la tarea ética de una ontología crítica del presente.

relación con *Aufklärung* (arguyendo que éste, como movimiento crítico, abarca un período sin datación fija⁶⁷, plausible de ser vinculado a las problematizaciones de la Modernidad, que podría extenderse desde el SXVII al SXIX), como gesto con inteligibilidad estratégica a la hora de interpelar la actualidad del presente. Desde su lectura, en el texto de 1784, Kant definiría la Ilustración en relación a un estado de minoría de edad de la humanidad, donde el sujeto, incapaz de servirse de su propio entendimiento, falto de coraje y de decisión, se sumiría a la autoridad y a la dirección de otro (*leiten*). Frente a la proclama del rey Federico II que «que razonen tanto como quieran con tal de que obedezcan», Kant esgrimirá la divisa de la Ilustración como «*sapere aude!*» que no sólo requiere una activación de «más saber» sino también de un modo pragmático del hacer y del esperar. Aún si existe una gran distancia entre el autor francés y el planteo antropológico kantiano (basado en un idealismo conforme al cual el conocimiento de los principios y la orientación a los fines permitiría ordenar la naturaleza humana «en constante progreso hacia lo mejor»), es importante reconocer, junto a Foucault, un desplazamiento central en la apuesta crítica kantiana: el que tiene lugar entre el sujeto trascendental que opera en el espacio de la crítica a partir de la pregunta acerca de los límites del conocimiento, y el que en cada actualidad (tal como reclama la *Aufklärung*) se halla movido por una problematización que lo compele a asumir con coraje el desafío de impulsar su «mayoría de edad». Si al primero le resultaba totalmente legítimo mantenerse en el plano de una relación cognoscente, el segundo se presenta básicamente como *decisión*, como *voluntad de una actitud crítica* (voluntad de no dejarse conducir por otros principios que los de la razón); una figura inquietante a cuyo nacimiento el propio Kant está «asistiendo» en tanto a ello apunta el carácter propedéutico de la filosofía crítica.

Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (es decir, en su propia razón) [...] (... no restringirse al plano de los conocimientos sino...) preguntarse, ante cada cosa, qué es lo que se debe admitir.⁶⁸

En esta breve pero reveladora cita aparecen dos aspectos fundamentales de lo que se juega en la crítica para Kant: la tarea de un pensamiento que quiere *juzgar según la razón* para poder sostener un legítimo gesto de autonomía, y las implicancias de llevar a cabo prácticas judicativas sin restringirse al plano del conocimiento y de las certidumbres que le son propias. Es preciso mantenerse despierto, cual inquieto centinela, para asumir el riesgo de posicionar un juicio que ya no adviene respaldado por la estabilidad de los criterios y procedimientos de un tribunal

67 O también aparece mencionado como «période à datation souple» en los manuscritos; referencia consignada por los editores Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini. Cf. FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», pie de página, 49.

68 KANT, Immanuel. «Que signifie s'orienter dans la pensée?». En KANT, Immanuel. «*Vers la paix perpétuelle*» et autres textes. Trad. del alemán de J. Poirier et F. Proust. Flammarion, Paris, 1991, 53-72, 71.

crítico y que, aún en su incertidumbre, no renuncia a un asentimiento colectivo. Kant afirma que es esta «mayoría de edad», activada por el coraje de pensar por sí mismo y someter a crítica los límites de la interpretación de su propia actualidad, expuesta en el espacio de lo público, la que permite que el sujeto realice cabalmente su libertad.

Françoise Proust probablemente nos permite ilustrar las implicancias de esta tarea:

Un acontecimiento de la libertad es una experimentación de la libertad pública, la oportunidad que arriba y que ella hace arribar, de llegar a sus límites, el ejercicio de maximización (ampliación o elevación) de su poder en el desafío, la rivalidad y la violencia con las que ella juega consigo misma. En este uso de sí misma, la libertad experimenta lo que Kant denomina su ‘carácter inteligible’, es decir, ella misma como poder de suspensión o de interrupción de una serie, como capacidad de no autorizarse sino por sí misma (usar su entendimiento), como manera, giro, disposición, receptividad a la inicialidad.⁶⁹

Podríamos decir que la lectura que Foucault hace de Kant en *Qu'est-ce que la critique?*, está en sintonía con el énfasis que pone Françoise Proust en la lectura de la capacidad de suspensión, interrupción e inicialidad de este «carácter inteligible» de la libertad kantiana. La crítica es, en efecto, la crítica, para Foucault, la actitud de aquéllos capaz de involucrarse en una lucha entre poder y libertad a fin de trastocar los términos de su vinculamiento. La actitud crítica interpela entonces un poder que se activa a partir de una «cierta voluntad decisoria» de no ser gobernados de este modo, «como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su *minoría de edad*»⁷⁰.

Ahora bien, si Kant ponía el acento en la libertad de reafirmar la universalidad de un juicio reflexivo acerca de lo histórico político, Foucault lo pondrá en la voluntad decisiva que activa la libertad del sujeto en relación al poder. En el andamiaje foucaultiano, esta *voluntad* es posible, porque, tal como lo muestran las contraconductas de la Reforma del siglo XVI, incluso tomado por la voluntad de sujeción de una dirección dogmática de conciencia, existe un resto de libertad que permite que la relación de poder exista como tal, es decir, circule, y no devenga dominio absoluto. Por eso las rebeliones religiosas de fines de la Edad media pueden sostener la voluntad de no querer ser gobernados de esa manera y encarnarla como contraconducta. Por eso es posible que en este resto de libertad y de poder, se aloje tanto una voluntad de sumisión, como una voluntad de gobierno, como una voluntad de revolución.

¿Cómo testimoniar, entonces, la efectiva modificación del vínculo entre libertad y poder movilizados por la actitud crítica de una voluntad decisiva? Foucault

69 PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*. Payot, Paris, 1991, 93.

70 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 58.

insiste en que la crítica ha de someterse a una «prueba de acontecimentalización» (*preuve d'événementalisation*)⁷¹ histórica, puesto que, aunque pueda buscar justificarse a través de los objetos a los que se dirige, no puede explicar su fuerza ni su motivo en ellos. Contrariamente a la búsqueda de una instancia verdadera o falsa, real o ilusoria, la prueba de acontecimentalización consiste realizar una crítica práctica, capaz de tomar como punto de partida conjuntos de elementos del registro empírico, identificando sus diversos mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento, a fin de saber cuáles son los lazos y conexiones entre ellos, cómo se sostienen y reenvían recíprocamente, cómo se invisten de efectos de poder que se convalidan desde determinados cálculos y procedimientos como verdaderos. La tarea de dar cuenta de la red de relaciones que se implican en la crítica como acontecimentalización, debe empezar, entonces, positivamente, por «describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad del sistema»⁷², para, correlativamente «seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia»⁷³. Foucault subraya estas dos operaciones, indisociables del traslocamiento que exige la voluntad decisiva de la indocilidad reflexiva: «La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo haría difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder»⁷⁴. El poder, así, vinculado a la acontecimentalización, se sale de la fijación a una posición de dominación para desdoblarse como relación viva en un campo de interacciones que tiene en el cuerpo libre de los individuos el reservorio elementario de su fuerza.

Para terminar el desarrollo de este texto foucaultiano, remarquemos un aspecto metodológico que para el estudio que nos convoca aquí resulta central. Foucault hace explícito que la crítica, asida por el prisma de análisis provisto por la arqueología, la estrategia y la genealogía -metodologías de análisis histórico dispuestas a efectuar desde un triple nivel de abordaje de las relaciones entre poder, saber y verdad-, se posiciona como modo plausible de dar inteligibilidad a una «singularidad». Es posible dar cuenta de su posición a través de «la detección de las interacciones y de las estrategias en las que [*la singularidad*] se integra»⁷⁵, a la vez que potencia su «voluntad decisiva» de desujeción. Foucault plantea el complejo mecanismo que permite el advenimiento de la dinámica productiva y temporal que tensiona singularidad y «acontecimiento», siendo éste el portador de efectos de verdad, en el contexto de la exigencia crítica de dar prueba de acontecimentalización:

¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad,

71 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 51.

72 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 53.

73 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 53.

74 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 54.

75 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 56.

y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos?⁷⁶

No toda singularidad se vuelve acontecimiento, ni todos los efectos de éste pueden ser sostenidos en el tiempo. La prueba de acontecimentalización a la que se somete la crítica, debe dar cuenta de la dinámica subjetivación/desujeción a la que referimos respecto del cuestionamiento de las maneras y de la intensidad (no ser gobernado *así*) del vínculo entre sujeto, verdad y poder. Visiblemente, esta identificación de la importancia de la «singularidad» y del «acontecimiento» en el trabajo de *Qu'est-ce que la critique?*, no puede desvincularse del tratamiento que toma «la sublevación» como «hecho irreductible» en el corpus iraní. Posicionar la crítica en función de hacer inteligible una singularidad, en este sentido, requiere dar cuenta de la especificidad de su emergencia y de los modos en que ésta pueda sostener *acontecimentalmente* su duración. Foucault advierte que su estancia dependerá de los modos contingentes de su enraizamiento, de su subjetivación, por lo tanto también su desaparición es posible.

VI. El entusiasmo o la libertad sublime de la pregunta ¿qué cabe esperar?

Por la vía de la crítica como prueba de acontecimentalización, retornemos a la importancia de la temporalización de la voluntad examinada anteriormente respecto del tratamiento que Foucault hace de ella en el corpus iraní. En efecto, de los tres niveles estudiados, la cuestión más inquietante quedaba cifrada en la futuridad de esta voluntad. De acuerdo al desarrollo realizado recorriendo *Qu'est-ce que la critique?*, podemos decir que para Foucault la pregunta acerca de si una vez ocurrido el «hecho» de la sublevación ésta podrá sostenerse en la duración, dar lugar a la permeabilidad e irrigación suficientes como para devenir experiencia sujetivante, incorpora asimismo la exigencia de dar cuenta de su potencia crítica como prueba de acontecimentalización. La inquietud es si será capaz de sostenerse lo suficientemente indócil como para trastocar un modo de gobierno y lo suficientemente acontecimental como para que los efectos de su singularidad irreductible afecten las relaciones entre saber, poder y verdad a nivel de una reinención de otros modos de vida.

En este sentido, en diálogo una vez más con la experiencia crítica kantiana -que además de llamar a asumir el coraje de la mayoría de edad situaba al hombre en la articulación de tres preguntas fundamentales, qué puedo saber, qué debo hacer y qué cabe esperar-, podemos decir que la sublevación como «hecho» que se impone, que ya consumó una forma del hacer y del saber, nos enfrenta directamente a la interrogación acerca de ¿qué cabe esperar a partir de ella?

76 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 57.

Kant ya había advertido la imposibilidad de responder a esta pregunta en términos de una serialidad⁷⁷ histórica. En efecto, él miraba la Revolución Francesa desde Alemania, desde el lugar de los espectadores, presenciando apasionadamente⁷⁸ la apertura a una instancia que en ese momento aparece como indeterminada (aún si *sabe* que deberá acotarse en algún nivel de institucionalización). El acontecimiento revolucionario impacta, afecta, la alianza vigente entre voluntad y libertad trastocando las condiciones de la pregunta ¿qué se puede esperar? En consecuencia, la cuestión de la orientación de la futuridad, de la promesa, deviene inseparable de aquello que se está abriendo, en tiempo presente, como inédito para la reflexión; inédito a raíz de la nueva «relacionalidad» inaugurada y demandada por el acontecimiento revolucionario⁷⁹. En efecto, la libertad, que hasta el momento acompañaba a la voluntad en su conformidad con un orden normativo, ahora se ve atraída a una posibilidad de expansión de sí misma que se genera, paradójicamente, en la tensión conflictiva que el acontecimiento plantea a la razón al enfrentarla a los límites de una relación epistémica imposibilitada de pensar lo dado en su desmesura. Este es, para Kant, el «conflicto de las facultades» que tiene lugar en la estética de lo sublime y que el juicio reflexionante interpretará como una experiencia en la que «El espíritu se siente *puesto en movimiento* <bewegt> (...) prueba sus límites (...) pero al mismo tiempo también su destinación...»⁸⁰. He allí el núcleo de la indocilidad reflexiva que Foucault retoma como franqueamiento práctico a partir de la empresa crítica kantiana.

Ahora bien, si la sublevación es excedencia respecto de la historia, y el acontecimiento el efecto de una singularidad irreductible a una forma dada de lo revolucionario, Foucault, espectador a su vez de la experiencia iraní, se hace eco del «entusiasmo» de una libertad que, en palabras de Kant, se abre a lo indeterminado.

77 Todo fenómeno pertenece a una serie y, por lo tanto, ocupa un lugar y una fecha determinadas en una cadena de causas y efectos. El conocimiento histórico busca las regularidades de este orden empírico y, para Kant, ha de mantenerse en este plano. Es el espíritu filosófico el que en esos datos leerá «signos» de acontecimientos (*Begebenheiten*) de la libertad. Cf. PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*, 86.

78 «Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria o de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espafadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo rayana en el entusiasmo. La manifestación de este entusiasmo lleva aparajado un riesgo que no puede explicarse por ningún otro motivo más que por la disposición moral (desinteresada) de los hombres» KANT, Immanuel. «El conflicto de las facultades». Segunda Parte. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004, 117-118, [1798 §6].

79 «En efecto, un fenómeno tal en la historia de la humanidad no se olvida, porque ha revelado en la naturaleza humana una disposición, una facultad de progresar tal que ningún político, con toda su sutileza, hubiera podido desprecnderla del curso anterior de los hechos: sólo la naturaleza y la libertad, reunidas en el espacio humano siguiendo los principios jurídicos internos, estaban a la altura de anunciarlo, aunque, en cuanto al tiempo, de una manera indeterminada y como acontecimiento contingente. Pero, aún si la meta perseguida por este acontecimiento no fuera alcanzada hoy, aún si la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo hubiese finalmente fracasado, o bien sí, pasado cierto tiempo, todo volviera nuevamente a lo de antes (como lo anuncian algunos políticos), esta profecía filosófica no pierde nada de su fuerza. Pues este acontecimiento es demasiado importante, demasiado ligado a los intereses de la humanidad y tiene una influencia demasiado extendida sobre todo el mundo como para que no sea recordada a los pueblos en toda ocasión propicia y evocada para la repetición de nuevas tentativas de esta índole...» KANT, Immanuel. «El conflicto de las facultades». Segunda Parte. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004, 117-118, [1798, §7].

80 KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger*. Trad. par A. Philonenko. Vrin, Paris, 1979, 96-97. [1790§27].

Recordemos que en la *Analítica de lo sublime* Kant define el «entusiasmo» como «la idea de bien acompañada de emoción»⁸¹. Esto es, una afección que pertenece y al mismo tiempo desborda el terreno ético⁸²; una emoción vigorosa cuya consistencia está dada por un continuo excederse. El entusiasmo es una de las figuras de lo sublime, pero no se trata de una mera exaltación sino de una emoción que acompaña la idea de bien. Efectivamente, no es sino estéticamente que el espíritu puede experimentar su vocación a expandirse hacia lo suprasensible. Una disposición a lo mejor es, para Kant, connatural al hombre y el entusiasmo como sentimiento sublime alienta esta pretensión vivificándola como afirmación práctica de su posibilidad. Si para Kant en el juicio de lo bello el pensar reencuentra el *a priori* de finalidad que lo constituye en relación armónica con el mundo natural, la exaltación sublime permite que el espíritu afirme su libertad en un pasaje por el cual el ideal moral deviene ley del movimiento histórico-político⁸³. El entusiasmo será entonces potencia de una pretensión de libertad que ya no es meramente práctica sino sublime. La pregunta «¿qué cabe esperar?», de esta manera, hace signo hacia lo *sin-forma* de lo sublime, pero es preciso entender que esto no implica «ausencia de forma» —en el sentido de una vacancia actual que se esperaría sea completada en el curso del tiempo—. Se trata, justamente, de la afirmación de una potencialidad que incide pero no coincide con los eventos que ella misma posibilita. Ahora bien, esta «inadecuación» no sella un impedimento para lo político sino, al contrario, habilita la condición de posibilidad para un ejercicio comprometido con la experiencia pública de libertad. La lectura de Proust, una vez más, resulta elocuente para ilustrar el tono de este impulso:

Kant descubre lo sublime como fuerza de receptividad de la idea de libertad, descubre en lo sublime una nueva idea de libertad, un poder de comienzo, un poder de desgarrar (*Riss*), de arrebataimiento (*Ausriss*), de inicio (*Aufriß*), de trazo (*Abriss*). La libertad sublime no es la ejecución de una tarea o la tarea a ejecutar como tarea (lo propio de la libertad ética), ella es inscripción, estría, gesto o movimiento de un trazo.⁸⁴

En síntesis, el entusiasmo, en tanto sublime, da cuenta de una experiencia que Kant puede insertar en el sistema crítico pero al precio de reconocer una brecha insalvable entre la interpretación global del sentido de la historia y la representación de los hechos que proporciona la síntesis explicativa. Y esto significa que el pensar

81 KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger*, 108. [1790§29-Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes].

82 «Estéticamente, es el entusiasmo sublime porque es una tensión de las fuerzas por ideas que dan al espíritu una impulsión que opera mucho más fuerte y duraderamente que el esfuerzo por medio de representaciones sensibles». Cf. KANT, Immanuel. *Critique de la Faculté de Juger*, 109. [1790§29-Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes].

83 Cf. BRITOS, María del Pilar. «Kant – Lyotard. Pensar lo político entre unidades y diferendos». En DE ZAN, Julio y BAHN, Francisco (comp). *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, 119-138, 127.

84 PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*, 170.

mantendrá la continuidad legítima de su propio lenguaje en tanto mantenga en éste la marca de esta desproporción, marca que le exige superar una y otra vez la tentación de su propia dialectización⁸⁵. El acontecimiento llegó para transformar lo que se puede esperar. Aquí radica el entusiasmo de la discontinuidad y del inicio de la experiencia revolucionaria. La unidad inanticipable de lo que el acontecimiento desencadena afecta la serie a tal punto que se sacude la criterialidad que daba continuidad a lo ordenado; se problematiza el curso de lo actual y en esta brecha se establece la posibilidad de lo inédito. Se trata de una posibilidad de producir lo nuevo que cala a un nivel subjetivo más profundo que el de las transformaciones que se harán visibles a nivel empírico en calidad de resultados del programa revolucionario. Por eso,

Cuando la barbarie del acontecimiento busca estetizarse, cuando lo sin-forma intenta tomar forma o configurar una nueva forma o formación política, entonces surge la ilusión trascendental política (denominada despotismo), según la cual un comienzo del tiempo (y no en el tiempo) tiene lugar...⁸⁶

Si el acontecimiento revolucionario es sublime porque afecta lo dado con la fuerza temporal del inicio y la de la promesa, deja de serlo cuando se acomoda a los términos de una forma mitificada, a un afuera del tiempo. Muy probablemente radique allí el problema de la muerte de la crítica en la forma clusa y originaria que toma luego de las sublevaciones, el gobierno iraní. La experiencia singular, acontecimental, del «hecho» de sublevarse, pierde sin más su vinculación con las temporalidades específicas que han sostenido su subjetivación.

VII. A modo de conclusión

A través de este recorrido intertextual hemos intentado abordar una cuestión compleja y poco tematizada en el pensamiento de Michel Foucault, como es la de su idea de «voluntad». Su mención reiterada en los textos sobre los acontecimientos de Irán, dieron pie a este análisis, que rápidamente requirió restituir el diálogo con la perspectiva crítica kantiana, autor que Foucault ya había trabajado en profundidad desde su tesis de habilitación, y que en esos años -1978, 1979- estaba estudiando en paralelo. La voluntad política que impulsa los sublevamientos de Irán se indagó así vinculada a la voluntad decisiva de una indocilidad reflexiva capaz de cuestionar las modalidades efectivamente deseadas a nivel del gobierno. Desde el diálogo entre Foucault y Kant, deviene para nosotros un argumento clave el que un examen atento a los modos mediante los cuales esta voluntad puede efectivamente trastocar los términos de las relaciones entre sujeto, poder y verdad, debe vincularse a un estudio de los modos de subjetivación mediante los cuales su fuerza, encarnada en los cuerpos de los sujetos, se forja en una actitud crítica como poder de activación

85 BRITOS, María del Pilar. «Kant – Lyotard. Pensar lo político entre unidades y diferendos», 134.

86 PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*, 166.

de su libertad. Examinando el corpus foucaultiano sobre los acontecimientos de Irán, intentamos demostrar cómo es que esta idea de voluntad es predicada de modo diverso en función de diversas situaciones, cuya problematización, a nuestro parecer, conduce necesariamente al análisis de las diversas temporalidades en las que sus modos de subjetivación se encuentran cifados. La voluntad, así, se muestra vinculada tanto a la temporalidad del «acto» que producía el «hecho» de la sublevación, como a la modalidad acontecimental de las relaciones de poder (que hace eco del postulado de *Qu'est-ce que la critique?* donde la crítica debe dar prueba de acontecimentalización) cuya dinámica historizada podía ser analizada retrospectivamente, como a la pregunta difícil acerca de su futuridad. El propósito de restituir estos diversos planos de análisis podía radicar en proveer nuevas problematizaciones y unidades de análisis para una heurística histórica del vínculo entre subjetividad y experiencia dando cuenta de su articulación a una y otra temporalidad; sin embargo, su efecto parecía responder más bien a la pretensión de crear una suerte de herramienta estratégica para abordar los modos de subjetivación –siempre temporales e históricos– implicados en el *hecho* de sublevarse.

En diálogo con Kant, Foucault puede reeditar su mirada respecto del acontecimiento de la Revolución Francesa en un gesto propedéutico frente a los acontecimientos de la Revolución iraní. La pregunta ¿qué cabe esperar?, deviene, una vez más, inquietud histórica, pero también entusiasmo por su posibilidad de hacer un sublime uso de la libertad. ¿Es preciso soportar seguir siendo gobernados así, a cualquier precio, en función de un juicio que nos doblega? ¿O es necesario activar la dimensión sublime de la libertad como voluntad decisiva de indocilidad reflexiva? La aperturidad de un horizonte sin garantías, pero que es justamente presente en su aperturidad, se hace posibilidad de ejercicio de un pensamiento histórico-político atento, en cada contingencia, a su condición reflexiva. El juez crítico, repite Kant ahora por boca de sus lectores, sabe que tiene que ser un *centinela de los signos*, no un mero observador sino un intérprete que se mantiene *vigilante* para que no se le pasen por alto los signos que afectan el lenguaje de la actualidad; y no sólo eso, tiene que reflexionar sobre esta misma aficción para articular en ella el sentido de una promesa de expansión máxima que, en tanto tal, debe permanecer indeterminada.⁸⁷

Tal vez por eso no haya sido inútil sublevarse. Tal vez por ello la voluntad política que Foucault problematiza a propósito de la revolución iraní, particularizando sus tonos y temporalizando sus tiempos, tenga que ser releída desde la compleja relación que la visión de su inteligibilidad estratégica pueda brindar para un examen crítico de los modos en que las sublevaciones desbordan la linealidad de la historia. Probablemente de esta manera, pueda articularse el foco puesto en su «hecho» –*fait*–, con la tentativa de intelección de sus efectos –*effets*–, produciendo una comprensión más cabal de los modos de subjetivación que sostienen los procesos políticos.

⁸⁷ Como señala J-L Nancy, la facultad reflexionante trabaja a través del juicio estético una *poiesis* de lo universal que consiste precisamente en mantenerlo en su impresentabilidad. Cf. NANCY, Jean-Luc «Dis irae». En DERRIDA, Jacques et al. *La faculté de juger*. Ed. Minuit, Paris, 1985, 17.

Bibliografía

- BLOCH, Ernst. *Principio esperanza*. Trotta, Madrid, 2007.
- BRITOS, María del Pilar. «Kant – Lyotard. Pensar lo político entre unidades y diferendos». En DE ZAN, J. y BAHR, F. (comp). *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, 119-138.
- DEFERT, Daniel. «Foucault and Iran», en: *Iran Namag. Special issue on Foucault in Iran*, Volume 3, Number 2, Summer 2018.
- DERRIDA, Jacques *et al.* *La faculté de juger*. Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, H. y RABINOW, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, México, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?». Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. En FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, FRUCHAUD, H.-P. et LORENZINI, D. (eds.). Vrin, Paris, 2015, 33-81.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, III, 1954-1988*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*. Ed. établie sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Gallimard-Seuil, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nivoli. Catálogo Libros, Viña del mar, Chile, 2016.
- FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel: l'entretien inédit de 1979». En: *Le Nouvel Observateur*, Francia, 7/02/2018.
- MCCALL, Corey. «Ambivalent Modernities. Foucault's iranian writings reconsidered», *FOUCAULT Studies*, nº 15, 2013, 28.
- MONGE, Julia. «*Omnes, singulatim* y otra vez *omnes*: sobre la cuestión de la voluntad y su inteligibilidad estratégica en Michel Foucault». En HYBRIS. *Revista de Filosofía*. Vol 9. Nº1, mayo 2018, 63-96.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Facultad de Jugar*, Trad. par A. Philonenko, Paris, J.Vrin, 1979

KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.

KANT, Immanuel. «*Vers la paix perpétuelle*» *et autres textes*. Trad. del alemán de J-Poirier et Proust, F. Flammarion, Paris, 1991.