

Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana

Singular and universal: assumptions and implications of Foucauldian anti-strategic morality

Sebastián Botticelli

Universidad de Buenos Aires, Argentina
sebastianbotticelli@gmail.com

Resumen: El presente artículo se centra en la moral antiestratégica formulada en el último párrafo de «¿Es inútil sublevarse?», texto de 1979 con el que Michel Foucault busca dar por terminadas las polémicas suscitadas en torno a sus crónicas dedicadas a la Revolución Iraní. En dicho pasaje, Foucault propone una suerte de pauta o criterio de acción en el cual se conjugan de una particular manera lo singular y lo universal. El análisis de los supuestos y de las implicancias que pueden deslindarse de esa formulación permiten hilvanar varios de los desplazamientos conceptuales que balizan el horizonte político del pensamiento foucaultiano. En pos de lograr una caracterización de dicho horizonte, se consideran los modos en los que aparece la noción de política en la obra de Foucault, el aporte de las experiencias heterotópicas, las singularidades comprendidas en su positividad y la dimensión de lo universal articulada desde una perspectiva que se desmarca de los planteos humanistas.

Palabras clave: pensamiento foucaultiano, moral antiestratégica, singular, universal.

Abstract: This article focuses on the anti-strategic morality formulated in the last paragraph of «Useless to revolt?», text of 1979 with which Michel Foucault seeks to end the controversies raised around his chronicles dedicated to the Iranian Revolution. In this passage, Foucault proposes a sort of guideline or action criteria in which the singular and the universal are conjugated in a particular way. The analysis of the assumptions and the implications that can be pointed out from that formulation allow us to string together several of the conceptual displacements that lays out the political horizon of Foucauldian thinking. In order to achieve a characterization of this horizon, we consider the ways in which the notion of politics appears in Foucault's work, the contribution of heterotopic experiences, the singularities interpreted in his positivity and the dimension of the universal articulated from a perspective that takes a critical distance from humanist approaches.

Keywords: foucauldian thinking, anti-strategic moral, singular, universal.

Fecha de recepción: 14/03/2019. Fecha de aceptación: 11/06/2019.

Sebastián Botticelli es Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Se desempeña como profesor en las cátedras de Filosofía Social y Filosofía Contemporánea de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación doctoral se basó en un análisis gubernamental del surgimiento y desarrollo de las disciplinas relacionadas con la administración del Estado. Actualmente trabaja desde la perspectiva de la Filosofía Social sobre una genealogía del neoliberalismo en su vinculación con las tradiciones liberales.

Una versión preliminar de estas reflexiones fue presentada en el Coloquio Internacional «Foucault y el Dossier Irán: sobre la insurgencia y la resistencia» organizado por el Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires entre los días 7 y 9 de noviembre de 2018.

1. Introducción

En mayo de 1979, el periódico parisino *Le Monde* publica la diatriba «¿Es inútil sublevarse?». Su autor, Michel Foucault, busca con ese texto dar por terminada la polémica que habían suscitado las crónicas redactadas en base a las experiencias recogidas durante sus viajes a Irán. El artículo bien puede contarse dentro del conjunto de textos breves y volcánicos en los que, en comparación con sus libros y sus cursos, el autor francés parece permitirse un menor grado de minuciosidad y prudencia en favor de un mayor margen para la polémica y la confrontación. Considerar los elementos contenidos en textos como éste posibilita una aproximación al horizonte político del pensamiento foucaultiano, en particular, en lo que respecta a las modificaciones que pueden registrarse a partir de los desplazamientos en las nociones de poder y de verdad.

Esta cuestión resulta tan interesante como problemática pues, como es sabido, el propio Foucault evita dar definiciones de conceptos tan delicados como el de «política». Teniendo en cuenta esto, cabe afirmar que «¿Es inútil sublevarse?» contiene algunos pasajes que desafían la mirada del lector atento. Entre ellos, se destaca la caracterización de una cierta moral teórica que Foucault dice practicar y que califica como «antiestratégica»:

Si se me pregunta cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: «qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos», pues, entonces, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del Sha, del Ayatolá; mi moral teórica es inversa. Es «antiestratégica»: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente. Después de todo, ése es mi trabajo; no soy ni el primero ni el único en hacerlo. Pero yo lo he escogido.¹

Tomada en sus sentidos literales, semejante formulación produce una particular forma de perplejidad pues, a primera vista, resulta difícil explicitar los supuestos que permitirían a esta suerte de máxima reclamar algún grado de consistencia. Será menester, por lo tanto, interrogar los predicados asignables a cada uno de estos términos en su relación con otras afirmaciones incluidas en los artículos que Foucault escribe a partir de sus experiencias en Irán y, más generalmente, en su vinculación con los desplazamientos que balizan el derrotero intelectual foucaultiano desde fines de la década del '70.

1 FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?». En FOUCAULT, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Paidós, Barcelona, 1999, 206-207.

En una primera aproximación, puede vislumbrarse que el respeto por las singularidades que se sublevan y la intransigencia ante la violación de lo universal por parte del poder componen una doble actitud que pretende funcionar de manera inversa respecto de las perspectivas que Foucault denomina «estratégicas». Sumergidas en los entramados coyunturales y abocadas a los cálculos concretos, las perspectivas estratégicas se muestran dispuestas a aceptar sufrimientos particulares y a resignar principios generales si ese es el costo que conlleva perseguir sus objetivos últimos. La moral antiestratégica foucaultiana, entonces, se constituye sobre la base de una preferencia preliminar en la que lo singular y lo universal, conjugados, se afirman para indicar que la acción (política) debe ponderarse por sobre el resultado y que los medios no deben quedar supeditados a los fines o, al menos, no completamente.

Pero lejos de causar tranquilidad, esta primera aproximación refuerza la sensación de extrañeza pues ubica al lector atento frente a uno de los pocos pasajes de la obra de autor francés en los que éste no pone en entredicho las condiciones de lo universal, como ocurre, por ejemplo, cuando se aboca a describir las lógicas analíticas de la época clásica o los sistemas de clasificación de cuño moderno, las prácticas de la historiografía habitual o los supuestos de los ideales humanistas. Antes bien, en la formulación de la moral antiestratégica con la que finaliza «¿Es inútil sublevarse?», lo universal aparece afirmado como una instancia cuya presencia debe ser defendida de las intervenciones del poder.

Dejando explícita y voluntariamente de lado la posibilidad de comprender este enunciado en clave de contradicción, inconsistencia o simple descuido, la afirmación de lo universal por parte de un autor como Foucault invita a suponer un entramado argumental que involucra de una manera muy particular una serie de nociones sumamente significativas. Considerando estos elementos, demorarse en la comprensión de los sentidos implicados en formulación de esta moral puede dejar de ser sólo un desafío hermenéutico para convertirse además en una forma de interpelación ético-política.

Estas páginas se proponen caracterizar el horizonte político del pensamiento foucaultiano a partir de la revisión de los supuestos que habitan el párrafo final de «¿Es inútil sublevarse?». Para realizar esta tarea se procurará evitar las sobreinterpretaciones biográficas y los reduccionismos psicologistas,² precaución

2 La sobreinterpretación biográfica consiste en adjudicar a los eventos que hicieron al recorrido vital de un cierto autor un papel preponderante en lo que respecta a la tarea de dar cuenta de las transformaciones que se registran en el desarrollo de su pensamiento. Por su parte, el reduccionismo psicologista consiste en otorgarle a las características psicológicas del autor –por cierto, mucho más inescrutables y difíciles de reconstruir– el rol de clave interpretativa de su pensamiento. En lo que respecta al tratamiento y problematización de la obra de Michel Foucault, no es extraño encontrar interpretaciones que, por ejemplo, señalan a los embates que ciertos intelectuales comunistas dirigieron contra su persona como la principal causa de sus críticas al estalinismo, o buscan comprender problemas como la relación entre verdad, poder y subjetividad remitiéndose al modo traumático en el que el joven Paul-Michel habría sobrellevado sus tendencias homosexuales. Este tipo de advertencias metodológicas pueden encontrarse en intérpretes como Didier Eribon (Cf. ERIBON, Didier. «Les hétérotopies de Michel Foucault». En ERIBON, Didier. *Reflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012, 390-392) o Daniel Defert (Cf. DEFERT, Daniel. «Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même». En DEFERT, Daniel. *Franche, Dominique. Au Risque De Foucault*. Centre

no menor si se tiene en cuenta que gran parte de la producción que biógrafos y especialistas ha dedicado a la revisión del Dossier Irán –encarnizados ataques, defensas obstinadas y especulaciones de dudosa fundamentación– estuvo dirigida hacia la persona de Michel Foucault antes que a sus textos, a su obra o a su pensamiento. Se evitará participar, entonces, de las discusiones que buscan determinar si el supuesto apoyo del autor francés a la reinstauración de los Ayatolá estuvo motivado por un entusiasmo imprudente o si, antes bien, corresponde entrever en dicho entusiasmo rasgos totalitarios, ingenuos e incluso misóginos.³ También se dejarán de lado las especulaciones que apuntan a calcular cuánto afectaron a Foucault las invectivas y los sarcasmos de los que fue objeto tras su experiencia iraní o cuánto influyeron esas agresiones en la dilación del proyecto original de la *Historia de la sexualidad*. Recuperando algunas de las pautas propuestas por Foucault en sus análisis sobre las prácticas discursivas, se procurará anclar en un plano estrictamente textual el trabajo de reconstrucción conceptual que aquí se propone.⁴

Por último, con el fin de articular críticamente los diversos niveles que podrían componer el legado de «¿Es inútil sublevarse?», se problematizará la potencial actualidad de esos contenidos.

2. La política en el pensamiento foucaultiano, entre el poder y la verdad

Los intentos de caracterizar las nociones políticas que pueden deslindarse del pensamiento foucaultiano suponen un particular conjunto de dificultades. El modo en el que Foucault plantea sus problemas se aleja de los caminos que suele recorrer la Filosofía Política tradicional y se diferencia aún más de las construcciones teóricas desplegadas por ese campo del saber que hoy identificamos con el nombre de Ciencia Política. Foucault no busca fundamentar la autoridad, definir al Estado, el derecho o la justicia, comparar valorativamente diferentes regímenes de gobierno ni mucho menos establecer criterios de ordenamiento social o de utilidad colectiva. Desmarcándose de las exigencias de la totalización, los planteos

G. Pompidou, Paris, 1997, 158). Estas cuestiones también aparecen problematizadas por Fernando Sánchez-Ávila Estébanez (Cf. SÁNCHEZ-ÁVILA ESTÉBANEZ, Fernando. «El deseo como forma de sujeto en Michel Foucault». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 5, 2018, 39-40).

3 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. University of Chicago Press, Chicago, 2005, 106-137.

4 Las ideas respecto del análisis de las prácticas discursivas, en particular, de la función y el efecto del «autor» que Foucault presenta en textos y conferencias publicadas a comienzos de la década del '70 habían aparecido expresadas de una manera preliminar en el Prólogo de la edición de 1964 de *Historia de la Locura en la época clásica*. Dicha propuesta resulta particularmente pertinente en relación con los objetivos que el presente escrito se propone y podría resumirse del siguiente modo: que un texto no sea ni más ni menos que las frases de las que está hecho, que no quede supeditado a ningún autor-amo, es decir, que no quede bajo el dominio de esa figura que monopoliza la definición de las verdaderas intenciones con las que el texto fue escrito. Siguiendo la propuesta foucaultiana, se abogará en favor de la fragmentación, la repetición, el desdoblamiento, la dispersión y finalmente la disolución de los textos a fin de evitar que quien lo haya escrito –aquél a quien le tocó producirlos– pueda reclamar el derecho de decidir qué es lo que se debe y lo que no se debe hacer con ellos. Cf. FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica, México, 2015, 7. También Cf. BOTTICELLI, Sebastián. «Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el Pensamiento de Michel Foucault». En *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*. Año XI, nº 9, 2011, 111-126.

foucaultianos configuran problemas que son a un tiempo concretos y generales, y que «atravesan las sociedades en diagonal». ⁵ De allí que la política nunca funcione como el punto de partida: no hay en Foucault una conceptualización particular que sea puesta a prueba durante el desarrollo de ninguna indagación; antes bien, son sus interrogantes los que establecen qué conceptos será necesario articular para dar cuenta de la problemática sobre la que se trabaja y, en ese sentido, los que hacen aparecer a la política como cuestión o bien la mantienen alejada. ⁶

Al mismo tiempo, esta suerte de «hiperpolitización» ⁷ que se desprende de las caracterizaciones en las que el ámbito social es analizado como un espacio de luchas constantes le ha valido al pensamiento foucaultiano no pocas interpretaciones desde las que se le adjudican derivas y consecuencias inmovilizantes, ya sea por la pérdida de vista de vista de las instancias en las que el funcionamiento del poder se articula de manera global, ⁸ ya sea porque los modos de la resistencia no alcanzarían a superar el sesgo del poder, ⁹ ya sea por la ausencia de un marco normativo. ¹⁰ Comprendido en el contexto de la experiencia de Foucault en Irán y de las problemáticas que interesan al autor francés hacia fines de la década del '70, el análisis de la moral antiestratégica formulada en «¿Es inútil sublevarse?» habrá de funcionar como una contestación a estas críticas.

Teniendo en cuenta estas características —y sin pretender agotar un tema tan complejo—, a continuación se propondrá un rastreo parcial ya no de los sentidos que Foucault le adjudica a la política sino del modo en el que la política *aparece* en sus recorridos, esto es, el punto en el que los desarrollos foucaultianos se encuentran con la política y las características que ésta asume en el contexto de dicho encuentro. En efecto, dentro del corpus foucaultiano, la política asoma como un objeto que va adquiriendo diferentes consistencias y texturas. Estas diferencias dependen en gran medida de los desplazamientos que se articulan en torno a la relación entre dos nociones de las que Foucault se ocupa de una manera mucho más directa, como son el poder y la verdad, puntos cardinales del derrotero que recorre su producción intelectual, en especial, desde 1970 hasta su muerte. En más de un sentido, el modo de aparición de la política queda supeditada a estas dos nociones. ¹¹

5 FOUCAULT, Michel. «Politique et éthique: une interview». En *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 587. La traducción es propia.

6 «Las preguntas que trato de formular no están determinadas por una concepción política previa y no tienden a la realización de un proyecto político definido». FOUCAULT, Michel. «Politique et éthique: une interview». En *Dits et Écrits IV 1980-1988*, 586. La traducción es propia.

7 Cf. NOSETTO, Luciano. *Michel Foucault y la política*. UNSAM Edita, San Martín, 2013, 11-18.

8 Cf. HONNETH, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. A. Machado Libros, Madrid, 2009, 229-266.

9 Cf. WALZER, Michel. «The Politics of Michel Foucault». En COUZENS HOY, David (ed.). *Foucault. A Critical Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1986, 63-67.

10 Cf. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989, 331-342.

11 El tratamiento de los desplazamientos en la conceptualización de las relaciones entre verdad y poder que se presenta en los pasajes siguientes se orienta a partir de lo desarrollado en el artículo CASTRO, Edgardo. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». En *Tópicos*, nº 31, 2016, 42-61. También Cf.

En lo que hace al problema que aquí se trata, pueden distinguirse dos etapas. La primera abarca hasta 1976; la segunda, desde ese año en adelante.

En las páginas finales de *La arqueología del saber* (1969), Foucault proyecta la posibilidad de desarrollar una arqueología de los saberes políticos. Propone redirigir el modo de estudio que hasta ese momento se había encargado de los modelos de epistemologización hacia el ámbito complementario de las prácticas discursivas que habilitan las formas de enunciación que pueden inscribirse en el ámbito de los comportamientos de una sociedad determinada. Esta arqueología no se propondría teorizar ciertas prácticas ni poner en práctica ciertas teorías sino considerar al conjunto de elecciones y proceder, de luchas y de conflictos, de tácticas y estrategias que quedarían estipulados dentro de una cierta configuración social.¹²

Así, en el primer momento de esta reconstrucción, la política aparece en Foucault como el resultado de un conjunto de prácticas, un entramado estructural que a su vez produce otro conjunto de resultados con los que establece redes de interdependencia: en su funcionamiento, define los modos de comportamiento y estipula la «esencia» de la vida los sujetos que habitan el entramado social. En más de un sentido, esta es la concepción que Foucault muestra durante el coloquio con Noam Chomsky al afirmar que le interesa la política pues se trata del tema crucial de la existencia humana en tanto que el funcionamiento político de las sociedades abarca las relaciones económicas y los sistemas de poder que definen conductas habilitando y prohibiendo.¹³

Podría entenderse que, en los años que siguieron a la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault intenta desarrollar este proyecto de una arqueología de los saberes políticos, pero en el despliegue de su indagación va desmarcándose de las pautas arqueológicas y va transformando cualitativamente su perspectiva, lo que le permite incorporar otros elementos. En esa clave, a partir de 1970, los

BLENGINO, Luis. *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018, 21-26.

12 «[En una arqueología de la política] se trataría de ver si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una clase no está atravesado por una práctica discursiva determinada y describible. Esta positividad no coincidiría, evidentemente, ni con las teorías políticas de la época ni con las determinaciones económicas: definiría lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. Este saber, en lugar de analizarlo –lo cual es siempre posible– en la dirección de la *episteme* a que puede dar lugar, se analizaría en la dirección de los comportamientos, de las luchas, de los conflictos, de las decisiones y de las tácticas. Se haría aparecer así un saber político que no es del orden de una teorización secundaria de la práctica, y que tampoco es una aplicación de la teoría. Ya que está regularmente formado por una práctica discursiva que se despliega entre otras prácticas y se articula sobre ellas, no es una expresión que “reflejaría” de una manera más o menos adecuada un número determinado de “datos objetivos” o de prácticas reales. Se inscribe desde el primer momento en el campo de las diferentes prácticas en las que encuentra a la vez su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias». FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008 (2ª edición), 253.

13 «Qué ceguera, qué sordera, qué densidad de ideología debería cargar para evitar el interés por lo que probablemente sea el tema más crucial de nuestra existencia, esto es, la sociedad en la que vivimos, las relaciones económicas dentro de las que funciona y el sistema de poder que define las maneras, lo permitido y lo prohibido de nuestra conducta. Después de todo, la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos». CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia vs. Poder. Un debate*. Katz Editores, Buenos Aires, 2006, 53-54.

análisis de las producciones discursivas dejan de atender únicamente el dominio de los saberes incorporando la relación entre éstos y sus efectos derivados, en particular, el efecto de producción de verdad.

Aparecen así nociones como la de «voluntad de saber» con las que el autor francés remite a las diferentes morfologías, técnicas y criterios que caracterizan a la producción de verdad en cada época y en cada cultura. Esto le permite observar, por ejemplo, las transformaciones que durante la antigüedad clásica desplazaron la morada de la verdad desde su presentación en un acto ritualizado hacia lo dicho, hacia los contenidos discursivos, hacia el enunciado mismo en su sentido, su forma, su objeto y su referencia.¹⁴

Profundizando estas consideraciones, en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), Foucault se apoya en la figura de Nietzsche para componer una perspectiva según la cual voluntad y verdad no se articulan entre sí por medio de la libertad o de la razón –como pretende la tradición filosófica occidental– sino a través de la violencia y el enfrentamiento. Desde esta mirada, el conocimiento y la verdad no provienen de ninguna facultad natural del hombre sino de luchas, rivalidades y contiendas cuya historia es necesario recomponer. De allí que la verdad no exista ni pueda existir por fuera del entramado de las relaciones de saber-poder.¹⁵

Esta forma de comprender la relación verdad-poder que se contrapone tanto al modelo aristotélico como al modelo kantiano habilita la posibilidad de intentar un análisis histórico de «la política de la verdad»,¹⁶ es decir, una indagación que se aboque a pensar «el problema de la formación de ciertos determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad».¹⁷ Foucault se vuelca de lleno a este proyecto entre los años 1973 y 1976. Se publican en ese periodo sus análisis sobre la generalización de los dispositivos disciplinarios en relación con la reforma y reorganización del sistema jurídico-penal en las diferentes regiones de Europa a partir de los siglos XVII y XVIII.¹⁸ Estas reformas redefinen la figura del criminal dando lugar a conceptos como los de restitución y exclusión, lo que genera las condiciones que habilitan la creación de la prisión y el despliegue de los diversos procesos de vigilancia y adiestramiento corporal.

Hasta este punto, los cambios en la perspectiva de Foucault poco han repercutido sobre la noción de política mencionada unos párrafos más arriba: la política sigue apareciendo como un resultado, una consecuencia que se manifiesta en ciertas prácticas; por lo general, estas prácticas mantienen un carácter administrativo que hace al funcionamiento institucional, al orden, a lo establecido. De allí que resulte

14 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Buenos Aires, 1992, 16.

15 Cf. FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 42-44.

16 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 29.

17 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 31.

18 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, 92-96.

comprensible que los términos que Foucault elige para englobar los procesos de control y regulación de la vida propios del biopoder no sean otros que los de «anatómopolítica» y «biopolítica».¹⁹

A lo largo de este periodo la cuestión de la resistencia queda inseparablemente unida al entramado del poder. Los vínculos entre las relaciones de saber-poder y los ejercicios de resistencia quedan comprendidos como un juego entre fuerzas de igual naturaleza: cada contraofensiva encuentra su sentido en el movimiento realizado por el bando contrario. Por eso Foucault analiza estos vínculos en términos de táctica y de estrategia, más no de política.

De este modo, el proyecto de una historia política de la verdad termina realizándose como una reconstrucción crítica –primero arqueológica, luego genealógica– de las verdades políticas o, para decirlo con mayor precisión, del modo en el que las diversas configuraciones políticas –entendidas como el resultado de ciertas escenificaciones– establecen y vuelven operativos sus regímenes de veridicción. De allí que, hasta 1976, Foucault se refiera a la política con desconfianza pues ésta pareciera quedar indefectiblemente ligada a aquello que hace que lo sujetos sean lo que son.

Pero luego del *impasse* de 1977 comienza a registrarse en el derrotero intelectual foucaultiano una serie de desplazamientos en los modos en los que el autor francés comprende las nociones de poder y verdad, desplazamientos que lo llevarán a replantear ciertos problemas muy sensibles para el pensamiento crítico, en particular, el problema de la libertad. Estas transformaciones terminarán otorgándole a la noción de política una dimensión que antes no tenía.

En el curso *Nacimiento de la biopolítica*, el tratamiento de conceptos como el de «régimen de veridicción» permite caracterizar el proceso por el cual, durante los siglos XVII y XVIII, surge una nueva limitante a la acción de gobernar que se suma a la instancia jurídica del derecho que ya funcionaba externamente. Esta nueva limitante interna se expresa en la impronta del liberalismo que encuentra en el mercado la articulación última de los criterios que definirán la corrección o incorrección de los actos de gobierno. Foucault denomina a este periodo «era de la política»,²⁰ nombre que comienza a dar cuenta de las transformaciones que supone el desarrollo de la perspectiva gubernamental. Aparece así un campo diferente que comprende la tensión entre prácticas de veridicción y prácticas de jurisdicción como mecanismos que operan configurando interna y externamente la vida humana en su relación con el problema del gobierno tal como éste es formulado

19 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 220-229. En la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault utiliza de modo intercambiable los términos «biopoder» y «biopolítica». Si bien esta indistinción terminológica luego es corregida y aclarada en el capítulo final de *Historia de la sexualidad I*, su observancia abona a la interpretación según la cual hasta 1976 la política aparece dentro del pensamiento foucaultiano, en la mayoría de los casos, como el resultado de las relaciones de saber-poder.

20 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 35.

en el contexto de la modernidad europea.

En esta clave, comienza a perfilarse en Foucault una mirada desde la cual la resistencia deja de ser pensada únicamente dentro de la grilla de los dispositivos de poder para ser incluida dentro de las posibilidades de una ontología crítica de la actualidad. La conformación de este nuevo campo problemático permite interpretar el gesto foucaultiano de diagnóstico del presente no sólo como análisis de aquello que constituye el estado actual de las configuraciones sociales, sino también como búsqueda de aquello que los sujetos pueden llegar a ser, aquello en lo que pueden llegar a transformarse. Se habilita de este modo la posibilidad de comprender la resistencia ya no como una mera oposición al poder sino como una acción del sujeto sobre sí mismo y sobre los otros sujetos, una acción capaz de generar otros mundos y de crear otras formas de vida.

En este punto cronológico del derrotero foucaultiano aparece la experiencia iraní y con ella, el renovado interés con el que Foucault piensa el problema de la resistencia se extiende hacia las condiciones y posibilidades de la sublevación comprendida como un gesto que logra inscribir una discontinuidad en la historia produciendo nuevas subjetividades colectivas.

La experiencia iraní vendrá a reforzar el interés por las situaciones insurreccionales inéditas, aquellas que no se asemejan a las viejas revoluciones europeas pues no son articuladas por un partido ni lideradas por una vanguardia iluminada, e incluso son protagonizadas por subjetividades que no resultan reducibles a identidades ya definidas, como por ejemplo el proletariado: una revolución que no encaja en las teorizaciones generales pues organiza sus formas de resistencia al modo de nuevos movimientos de subjetivación colectiva y no a la inversa.²¹

Foucault interpreta que estos nuevos movimientos de subjetivación funcionan como condición necesaria de las transformaciones sociales efectivas pues una revolución no puede ser llevada a cabo por subjetividades ya constituidas; antes bien, necesita de nuevas formas que, justamente por su carácter novedoso, no sean fácilmente capturables por las representaciones habituales.

El contenido de «¿Es inútil sublevarse?» indica que la sublevación, la desobediencia o el desacato suponen un plus respecto de la mera resistencia pensada como un ejercicio que busca invertir los sentidos de las relaciones de saber-poder. El gesto de aquellos sujetos que son capaces de desobedecer aun cuando eso suponga poner en riesgo la propia vida muestra la imposibilidad de absolutización del poder y expresa una condición en la que lo humano aparece íntimamente vinculado con una particular manera de comprender la noción de libertad. En consecuencia, lo que resulta urgente no es explicar las causas de

21 «Qué es para nosotros un movimiento revolucionario en el que no se puede situar la lucha de clases, no se pueden identificar las contradicciones internas a la sociedad y no se puede, tampoco, designar una vanguardia». FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». En *Dits et Écrits III 1976-1979*. Gallimard, París, 1994, 744. La traducción es propia.

la revolución ni tampoco calcular sus posibilidades de éxito sino dar cuenta de aquello que Foucault denomina el «deseo de revolución». El autor francés sostiene que es tarea de los intelectuales estimular este deseo a partir del abandono de sus esquemas analíticos habituales, pues desde ellos nunca se podrá comprender un emergente como la «insurrección de hombres de manos desnudas que quieren levantar la tremenda carga que pesa sobre cada uno de nosotros».²²

De este modo, los desplazamientos registrados en las nociones de poder y de verdad a partir de 1978 habilitan una nueva perspectiva desde la cual la política ya no aparece como el resultado indefectible de un cierto ejercicio del poder. Se abre la posibilidad de que la dimensión política incluya diversas formas de resistencia capaces de cuestionar, sacudir y eventualmente transformar las relaciones de saber-poder establecidas:

El gobierno islámico es el que permitirá mantener activos esos millares de fuegos políticos que se han encendido en las mezquitas y en las comunidades religiosas para resistir al régimen del Sha.²³

En este nuevo sentido, la política comprende las luchas que se oponen a las operaciones policiales así como también las formas de organización y de compromiso que esas luchas requieren. Dicho compromiso sólo es posible cuando los sujetos involucrados son motivados por la aspiración de cierto ejercicio de la libertad en el que se pone en juego la enunciación de una nueva verdad. Así lo señalará el propio Foucault años después de las experiencias recogidas en Irán:

Es una ley de la historia que mientras más simple es la voluntad del pueblo, más complica el trabajo de los políticos. Esto es indudablemente porque la política no es lo que pretende ser, la expresión de una voluntad colectiva. La política respira bien sólo cuando esta voluntad es múltiple, vacilante, confusa y oscura incluso para sí misma.²⁴

Siguiendo el orden cronológico de la producción textual y de las ideas que habitan esos textos, los artículos sobre Irán se ubican en este punto de inflexión. Revisitar las experiencias contenidas en el Dossier Irán hecha luz sobre los territorios que comienza a transitar el derrotero intelectual de Foucault en los años que siguen: la confesión puesta en relación ya no sólo con formas de coerción y regulación sino además con la «fuerza de la verdad», el impulso que la verdad puede ejercer en la medida en que es reconocida como tal, la *parresía* como ejercicio en el cual el sujeto constituye su libertad en tanto individuo hablante, la filosofía definida como ejercicio del decir verdadero que debe superar la prueba de la realidad de lo político:

22 FOUCAULT, Michel. «Una rivolta con le mani nude». En *Corriere della sera*, Italia, n° 261, 05/11/1978, 2.

23 FOUCAULT, Michel. «¿Con qué sueñan los Iraníes?». En *Triunfo*, España, n° 822, 28/10/1978, 52.

24 FOUCAULT, Michel. «Una rivolta con le mani nude», 2.

Para que una filosofía –tanto en nuestros días como en tiempos de Platón– haga la prueba de su realidad, es indispensable que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción [política], que diga la verdad sea en nombre de un análisis crítico, sea en nombre de una filosofía, de una concepción de los derechos, sea en nombre de una concepción de la soberanía, etc.²⁵

Esta conceptualización más amplia de la política ayudará a comprender las exigencias que quedan contenidas en la formulación de la moral antiestratégica que cierra «¿Es inútil sublevarse?», en particular, en lo que respecta al modo en el que aparecen vinculados lo singular y lo universal.

3. Lo singular en la moral antiestratégica: heterotopía y sublevación

Viajes como los que Foucault realizó a Irán suponen experiencias heterotópicas: el tránsito por un contra sitio donde el viajero se encuentra con un reflejo deformado y deformante de la sociedad de la cual proviene.²⁶ Los artículos del Dossier Irán funcionan como el registro de una política espiritual por parte de alguien que no forma parte de ella ni alcanza a explicarla, la descripción respetuosa que puede llegar a realizar un observador que se asume como extranjero.

Dicho registro sirve para cuestionar las categorías que configuran el pensamiento político occidental, categorías que el lector atento, luego de ser afectado, reconoce como constitutivas de su visión del mundo: la Revolución Iraní pone en entredicho ideas habitualmente relacionadas con la representación y con la democracia, así como también aquellas que remiten a esquemas valorativos orientados por criterios como el progreso y el atraso, la civilización y la barbarie. Al mostrar de manera palmaria el modo en el que la cultura islámica vivencia la felicidad, el martirio, la resistencia o la donación, el registro de la experiencia iraní produce vacilaciones en la forma occidental de comprender los nacionalismos, la dominación, la ideología, la representatividad, los movimientos populares y las voluntades políticas.

La Revolución Iraní implica una forma distinta de subjetivación que se despliega en una clave radicalmente diferente respecto del cartesianismo moderno:

25 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 296.

26 Una configuración espacio-temporal determinada cumple una función heterotópica cuando, observada desde una cierta regularidad, alcanza a devolver un reflejo que resulta incómodo para la habitualidad a la que de pronto se contraponen. Mientras que las utopías se despliegan en un espacio maravilloso cuya principal característica es la de no tener lugar, las heterotopías configuran espacios reales que reflejan de manera oblicua las formas de vida estandarizadas y, al hacerlo, son capaces de desnaturalizarlas, impugnarlas e incluso revertirlas. Son contraemplazamientos definidos por un conjunto de condiciones de inteligibilidad que se desmarcan de las perspectivas hegemónicas y desafían los límites de la costumbre, aportando consistencia a otros mundos posibles. «Así pues cuanto más viajo más me alejo de mis centros de gravedad naturales y habituales, y más aumento mis posibilidades de comprender los fundamentos sobre los cuales manifestamente me apoyo. En ese sentido, cualquier viaje –por supuesto, no estoy hablando de un viaje turístico ni tampoco de investigación–, cualquier movimiento que me aleja de mi marco original de referencia, resulta fecundo». FOUCAULT, Michel. «Conversación con Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Vol. II. Paidós, Barcelona, 1999, 34.

los sujetos que la protagonizan no buscan la verdad en la certeza que puedan tener de sí mismos sino en un proceso de superación del exilio espiritual en el que los mantiene la ignorancia respecto de los mundos divinos. Esa búsqueda implica un recorrido en el cual el sujeto debe combatirse a sí mismo para revelar su propia naturaleza aun cuando esto implique la mortificación, la cual no funciona al estilo de la auto-humillación cristiana sino que alude a un desarrollo agonal a partir del cual el alma encuentra el camino hacia su propia libertad: el sujeto debe abandonar el amor por sí mismo para poder reconquistar la posesión de su alma ahora apaciguada; en ese desvanecimiento, recupera su unidad y gana su supervivencia.

La espiritualidad juega un rol particular en el proceso revolucionario y es una de las claves que vuelve a esta experiencia inequívoca con el aparatage conceptual occidental. De allí que Foucault no intente indagar los principios que orientan las acciones de los sublevados ni trate de averiguar si existe alguna programática que articule los diferentes focos de la sublevación. Se pregunta, en cambio, con qué sueñan los iraníes, se interesa por el objeto del deseo de esos sujetos que se rebelan, pero más especialmente, la forma en la que ese deseo se despliega.

Estos señalamientos permiten afirmar que la dimensión de lo singularidad que aparece en la formulación de la moral antiestratégica expresa una resistencia a ser incorporando en las grillas de inteligibilidad establecidas por las relaciones de saber-poder: *algo* se niega a ser definido a partir de la supeditación de sus rasgos más salientes a otros predicados que quizás le correspondan pero que no agotan su definición; *algo* desea ser reconocido tanto como desea que ese reconocimiento no equivalga a su incorporación al conjunto de los normados, a lista de las escansiones habituales; *algo*, en definitiva, que se resiste a resignar su condición singular.

Por oposición a la perspectiva más difundida según la cual existen problemas universales que eventualmente van encontrando respuestas particulares dentro de cada entramado socio-histórico, ser respetuoso con una singularidad obliga a considerarlo en su positividad y en su generalidad no conceptual.

Tomar en cuenta una singularidad en su positividad implica atender a las condiciones de aceptabilidad de las reglas establecidas por los dispositivos normalizadores, condiciones que la expresión de la singularidad puede llegar a poner en entredicho si se configura como una línea de ruptura. En este sentido, resulta importante comprender que la singularidad no es una excepción o una rareza, pues ese tipo de roles suelen estar contemplados dentro de las grillas de inteligibilidad. Antes bien, aparece dentro del juego de las relaciones de saber-poder para hacerlo crujir. La singularidad que se subleva afirma su carácter en contra de esas grillas y, si lo hace con la fuerza suficiente, puede llegar a ponerlas en cuestión, a mostrar que éstas son un constructo cuyos fundamentos se constituyeron, en buena medida, de manera azarosa.

Tomar en cuenta una singularidad en su generalidad no conceptual obliga a comprender que, si bien la singularidad busca desmarcarse de aquellas interpretaciones

que intentan reconvertirla en la encarnación de una esencia o en la individualización de una especie,²⁷ esta búsqueda no implica renunciar a cierto grado de generalidad. Una singularidad que se subleva no es una mera eventualidad aleatoria ni un acontecimiento incausado; habitan en ella ciertos sentidos históricos que le permiten vincularse con su presente. Pero dicho vínculo no puede comprenderse desde la causalidad lineal, la unidad, la clausura y la necesidad. Antes bien, debe ser entrevisto desde un pensamiento-otro que sea capaz de producir explicaciones en red; una forma de comprensión diferente en la que puedan ponerse en juego dimensiones como las de superficie, multiplicidad, heterogeneidad, movilidad y cooriginariedad: una interpretación «a la vez compleja y ajustada» que no quede supeditada a «la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante».²⁸ Comprender a lo singular en tanto singular, entonces, no supone rechazar la posibilidad de explicar o interpretar; antes bien, implica generar espacios desde los que se pueda inteligir el emergente en cuestión sin reducirlo a lo homogéneo, dar cuenta de él no en tanto producto de una génesis causal necesaria sino como efecto de una multiplicidad y diversidad de relaciones de saber-poder.²⁹

A partir de la sublevación, las singularidades involucradas en la revuelta iraní muestran cómo la subjetividad de los «hombres comunes» es capaz de irrumpir en la continuidad histórica: el disenso, el desacato y la desobediencia se presentan como la condición más saliente de lo humano, característica que se muestra como singular y universal al mismo tiempo.

Frente a la singularidad que se subleva, el observador extranjero debe mantener antes que nada una posición de respeto; debe dar lugar a que esa voz se manifieste como tal sin intentar reconvertir sus contenidos a la norma ni al hábito. Respetar implica esforzarse por captar lo singular de esa manifestación en su singularidad misma, para lo cual se vuelve necesario revisar las propias certezas y evitar las traducciones pues, siguiendo una intuición borgeana, toda traducción implica una traición. En ese sentido, el respeto va mucho más allá del apoyo discursivo e incluso del compromiso físico con alguna causa. La antiestrategia foucaultiana lo estipula como una exigencia, pues cualquier otra postura ubicaría al observador en el lugar de agenciador de las relaciones de saber-poder, lo que reforzaría el funcionamiento de los sistemas identitarios.

27 «Esos conjuntos [de positivities] no son analizados como unos universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Ciertamente, muchos de los elementos aceptados, muchas de las condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera; pero, lo que se trata de retomar en el análisis de estas positivities, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad, como la locura en el mundo occidental moderno; singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos». FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]». En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, p. 15.

28 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]», p. 16.

29 «Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de ahí la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre los diferentes tipos de relaciones, de la diferenciación entre las diferentes formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de interacciones y de acciones circulares y tomar en cuenta del entrecruzamiento de procesos heterogéneos». FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]», p. 16.

Sin embargo, resulta importante destacar que el respeto por la singularidad que se subleva no obliga a ser solidario con ella. Como el propio Foucault advierte, las mejores teorías no son una protección muy efectiva contra elecciones políticas desastrosas. Dar lugar a lo singular no implica acordar con lo que esa aparición expresa ni mucho menos otorgarle automáticamente condición de validez o valor de verdad:

Nadie es obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de lo verdadero.³⁰

El discurso de la singularidad que se subleva no es falso ni verdadero. Es singular; nada menos, pero tampoco nada más. Dar a la verdad del sublevado una entidad superior por el sólo hecho de provenir del gesto de la sublevación supondría una torpe manera de re-moralizar un problema que se incrusta sobre un trasfondo eminentemente político.

4. Lo universal en la moral antiestratégica. Primera aproximación: rechazo de la universalidad humanista

Como ya se señaló, esta formulación de la moral antiestratégica en la cual lo universal aparece considerado positivamente resulta desconcertante pues no se corresponde con la impronta de buena parte de la obra foucaultiana. En efecto, no son pocas las interpretaciones en las que el autor francés es descrito como un pensador contrario a toda forma de universalismo. Esto no resulta del todo desacertado si se considera la cantidad de pasajes en los que Foucault se aboca a poner en entredicho las condiciones de posibilidad de los diversos modos de pensamiento que se arrojan validez universal, así como también sus implicancias.³¹

En este sentido, resultan particularmente significativos los desarrollos en los que Foucault establece posturas críticas respecto de los diversos humanismos —en particular, aquellos de raigambre moderna— pues éstos se articulan en torno a una concepción del sujeto (hombre) que, al presentarse como universalmente válida, legitima ciertos valores que se postulan como trans-históricos, lo que permite defender la posibilidad de superar todos los enfrentamientos y de reconciliar todos los antagonismos.

30 FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?», 207.

31 Ya en *Las palabras y las cosas*, Foucault había caracterizado al pensamiento de la época clásica a partir de la elaboración de un método universal de análisis que fuera capaz de producir certezas basadas en de la concordancia entre signos-representantes y representaciones-representadas: la capacidad de los signos de reproducir ordenadamente el mundo ofrecería a las novedosas formas del conocimiento surgidas durante el siglo XVII un cuadro de situaciones predecibles, complementarias y, eventualmente, dominables. La *episteme* clásica otorga al análisis el valor de un método universal en tanto que éste permite registrar la sucesión ordenada de las cosas. Al mismo tiempo, establece la fundamental exigencia de duplicar las representaciones configurando un modo del saber en el cual «el conocimiento de los individuos empíricos se adquiere a través de un cuadro ordenado, continuo y universal de todas las diferencias posibles». Sobre estas condiciones de la universalidad y del método, la *episteme* moderna funda un modo de verdad-demonstración capaz de estar presente en todas partes y de resultar accesible a todos los sujetos que sepan y puedan servir de los procedimientos adecuados. A partir de esta deriva, los contenidos de la representación pasan a validarse en verificaciones empíricas y los enlaces universales comienzan a fundarse en condiciones que subsisten más allá de toda experiencia, es decir, en el *a priori* que las hace posibles. Cf. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 132-134, 157-164, 237-238.

Para el autor francés, estos desarrollos terminan reduciendo los horizontes efectivos de la libertad. En efecto, al adjudicarse el derecho de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de resultados posibles, es decir, conjura las condiciones azarosas que cualquier ejercicio efectivo de la libertad debiera tener. Desde la perspectiva foucaultiana, el humanismo inventa formas de soberanía que encorsetan las acciones de los sujetos: el alma como soberana del cuerpo, la conciencia como soberana de la conducta y el individuo como titular de derechos que quedan supeditados a las reglas de la sociedad. En ese sentido, el humanismo resulta –en palabras de Foucault– aterrador:

Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.³²

Las críticas al humanismo desarrolladas por Foucault han motivado una serie de acusaciones dirigidas contra las consecuencias que se desprenderían de esta postura. Entre esas acusaciones, han alcanzado cierta difusión aquellas que atribuyen al pensamiento foucaultiano consecuencias relativistas tanto en el aspecto gnoseológico como en el plano de la moral. Según estas miradas, al sostener la tesis de que no hay verdades ni valores objetivos, así como tampoco estándares universales, Foucault estaría dando a entender –cuando no directamente afirmando– que todo vale por igual y que no hay progreso, ni siquiera parcial y temporario: no habría un criterio desde el cual decidir ante una dicotomía o establecer valoraciones entre opciones diferentes; todo quedaría reducido a la contingencia y el azar. De este modo, Foucault habrían elaborado «extravagantes filosofías de la historia de género apocalíptico destinadas a arruinar el racionalismo, la idea de unidad y universalidad del hombre».³³

En la mayoría de los casos, estas acusaciones son hijas de una particular forma de pereza mental ejercida por exégetas que no se han detenido a examinar responsablemente la complejidad de lo que pensadores como Foucault están proponiendo.

Pero puede identificarse otro conjunto de acusaciones que señalan con bastante precisión algunos problemas delicados a los que podrían conducir ciertos desarrollos foucaultianos. Entre ellas, se destacan aquellas que identifican a Foucault como un exponente del «historicismo posmoderno», perspectiva que tendería a reducir la

32 FOUCAULT, Michel. «Verdad, individuo y poder». En FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, 1990, 150.

33 SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1991, 28. También Cf. BUNGE, Mario. *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva Filosófica*. Sudamericana, Buenos Aires, 1999, 261-262.

explicación de todos los fenómenos humanos a partir de las relaciones históricas de poder que les han dado origen.³⁴ Dicha perspectiva habría dado lugar a una forma de comprender la subjetivación que obturaría el gesto político por excelencia: la universalización de intereses. Al historizar lo trascendental se estaría descartando la posibilidad misma de las resistencias y las luchas, pues para efectivizarse en lo real, ellas demandarían el recurso a una instancia ontológica que les permita inscribirse de algún modo en un plano universal. Debido a esto, el «historicismo posmoderno» supondría renunciar a las aspiraciones que apuntan a alcanzar la emancipación o la liberación. Desde este diagnóstico, la difusión de propuestas teóricas como las desarrolladas por Foucault habría sido la causa de la pérdida de potencia que los movimientos emancipatorios experimentaron durante las últimas décadas del siglo XX.³⁵

Estos señalamientos suponen un desafío fundamental para aquellos que abrevan en el pensamiento foucaultiano apostando por la posibilidad de encontrar allí elementos que permitan comenzar a componer un fundamento diferente para las acciones políticas, un horizonte para pensar lo político que se desmarque de las tradiciones que balizaron el siglo XX. En ese sentido, la consideración de este segundo conjunto de acusaciones vuelve particularmente significativa la propuesta con que cierra «¿Es inútil sublevarse?». Revisar los supuestos y las implicancias contenidos en planteos como el que aparece formulado en la frase «[ser] intransigente desde que el poder transgrede lo universal» permite entrever una de las claves desde las que comenzar a realizar esa urgente y fundamental tarea. En efecto, el análisis de la moral antiestratégica foucaultiana desplegado hasta este punto muestra que rechazar la universalidad que postulan las diversas tendencias humanistas no implica renunciar a la dimensión universal en tanto trasfondo sobre el cual afirmar los gestos de una política emancipatoria o inscribir los destellos de una sublevación.

5. Lo universal en la moral antiestratégica. Segunda aproximación: libertad, *Aufklärung* y contraconducta

La formulación de la moral antiestratégica foucaultiana perfila una concepción de lo universal que no está basada en ningún apriorismo, en ninguna definición de la humanidad. La clave para dar cuenta de esta noción pasa por la forma de

34 ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires, 2001, 263-330. Para una problematización de las críticas que Žižek dirige a Foucault y al pensamiento post-estructuralista, Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, México, 2015.

35 «[Mediante el método de autores como Foucault], la racionalidad dejaba de ser monopolio de quienes se encontraban en posición hegemónica; todos los actores daban muestras de una cierta racionalidad en sus conductas, todos perseguían objetivos racionales en relación con su situación en la organización. De golpe, el poder deja de ser objeto de una apropiación, denegada por unos, denunciada por otros. El poder estaba en todas partes, pero nadie lo poseía, puesto que se manifestaba en el conjunto de las relaciones entre todos los actores, puesto que él era ese conjunto de relaciones (...) Resultaba fácil comprender el favor del que gozaba esa forma de análisis entre los agentes de la animación socioeconómica. Les aportaba una racionalización casi hecha a medida, dispositivos mediante los que se aplicaban a incitar al cambio a los actores sociales». DONZELOT, Jacques. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 173-174.

comprender la libertad que Foucault comienza a desarrollar a fines de la década del '70: una libertad que, en lugar de estar anclada en aquellas concepciones de lo humano que funcionan interiormente a partir de la soberanía de la conciencia y exteriormente a partir de la lógica del consentimiento, tiene por horizonte último el ejercicio de la autonomía que se expresa en la creación permanente de un nosotros mismos.

La comprensión foucaultiana de la libertad se desmarca del proyecto humanista que se proponía hacer del hombre el objeto del conocimiento por antonomasia para que éste pudiera convertirse en dueño de su propia existencia. Esta libertad no puede comprenderse como la redención de una esencia que logra escapar del yugo que la mantenía constreñida. Antes bien, se manifiesta en aquellas actitudes que buscan generar espacios-otros. En este sentido, la libertad aparece como un ejercicio que aspira a la constitución de nuevas subjetividades, al menos en dos niveles: aquel que se corresponde con las relaciones que se producen entre los sujetos –donde la libertad muestra su carácter político–, y aquel que se corresponde con las relaciones que el sujeto puede establecer consigo mismo –donde la libertad muestra su carácter ético–.³⁶

Esta doble comprensión de la libertad puede ejemplificarse con las referencias foucaultianas que apuntan a la *Aufklärung* comprendida como una cierta actitud crítico-práctica que ya no se aboca a determinar los límites que el conocimiento no debe intentar superar sino a experimentar con posibilidades de superar dichos límites. De allí que resulte primordial diferenciar los diversos desarrollos humanistas de aquello que implica la actitud característica de la *Aufklärung*.³⁷

Esa reflexión sobre las condiciones de un ejercicio de la crítica que permita componer una ontología del nosotros mismos muestra que la necesidad de repensar las posibilidades de la resistencia ocupó un lugar central dentro del conjunto de problemáticas que interesaron a Foucault entre fines de los '70 y principios de los '80 –periodo dentro del cual se insertan las experiencias recogidas en el Dossier Irán–. En ese sentido, cabe destacar que en el mismo año que pronunciara la conferencia «Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)» y que realizara sus primeros viajes a Irán, Foucault dedica varios momentos de su curso en el *Collège de France* a una serie de reflexiones que pueden comprenderse en paralelo con este tipo de desarrollos. Se trata de las nociones de «conducta» y de «contraconducta».³⁸

La noción de conducta supone dos niveles: la actividad de conducir a otros y las actitudes involucradas en el dejarse conducir por otros y también en los modos en los que los sujetos se conducen a sí mismos. La noción de contraconducta remite a los contramovimientos correlativos que muestran a su vez una doble

36 Cf. FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dis et Écrits IV 1980-1988*, 711.

37 Cf. FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?)». En *Dis et Écrits IV 1980-1988*, 572-573.

38 Cf. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 53-58.

dimensión: expresan el deseo de una conducción diferente, la aspiración de ser conducidos de otra manera, pero también indican un área en la cual los sujetos experimentan diversas posibilidades de conducirse a sí mismos, de desarrollar comportamientos nuevos y propios.

Conducta/contraconducta funcionan como un nuevo planteo que redimensiona el par poder/resistencia permitiendo pensar un campo de acción –o de re-acción– que ya no aparece como una contraparte pasiva o un fenómeno meramente negativo del poder, sino que abarca la posibilidad de activar algo tan inventivo, móvil y productivo como el poder mismo.³⁹ Quedan superadas de ese modo las posibilidades de la mera desobediencia, la revuelta, la insubordinación o la disidencia. Las contraconductas suponen movimientos en los que no sólo se lucha *contra* de cierta modalidad del poder sino además *en busca de* conductas otras, movimientos impulsados por el deseo de ser conducidos de otra manera, a través de otros procedimientos y otros métodos, hacia otras metas y otros objetivos.

Eso es, en última instancia, lo que para Foucault implican las experiencias recogidas en el Dossier Irán: la referencia a un movimiento sin liderazgo definido, sin vanguardia, sin un partido que lo estructure; el levantamiento generalizado de un grupo de personas que expresan de manera múltiple y confusa una voluntad política tan simple como contundente: la caída del gobierno del Sha, la lucha por otro régimen de verdad y, consecuentemente, la aspiración a un ejercicio de la libertad que necesitase de nuevas subjetividades:

[Los iraníes] tienen otras cosas en sus mentes que esas fórmulas de todas o ninguna parte. Ellos también tienen otras cosas en sus corazones. Yo creo que ellos están pensando sobre una realidad que está muy cerca suyo, desde que ellos mismos son sus agentes activos.⁴⁰

Entonces, teniendo presentes estas implicancias de las nociones de libertad, crítica y contraconducta, es menester insistir con el interrogante inicial: ¿Cómo puede comprenderse la noción de lo universal en los sentidos que Foucault le otorga dentro de la formulación de su moral antiestratégica? ¿Qué predicados y características pueden adjudicársele?

Si la respuesta debiera condensarse en una única palabra, esa palabra sería «Kant».

6. Lo universal en la moral antiestratégica. Tercera aproximación: la filosofía kantiana como trasfondo

En una entrevista realizada durante 1983, Foucault caracteriza la noción de «modo de sujeción» utilizando, entre otros, el término «ley racional». Ante esta mención, el entrevistador repregunta si este término tiene para él un sentido científico, a lo

39 Cf. FOUCAULT, Michel. «Non au sexe roi». En *Dits et Écrits III 1976-1979*, 267.

40 FOUCAULT, Michel. «¿Con qué sueñan los Iraníes?», 53.

que Foucault responde: «No, [lo utilizo en un sentido] kantiano, universal».⁴¹ Si bien por sí sola esta afirmación no alcanza a dar respuesta al interrogante que aquí se plantea, a saber, cómo debe comprenderse la dimensión de lo universal presente en la formulación de la moral antiestratégica que cierra «¿Es inútil sublevarse?», ella ofrece una coordenada bastante precisa.

Foucault pondera la filosofía de Kant pues entiende que el pensador alemán apuntó a relacionar el sujeto del conocimiento con el sujeto de la moral, y para ello debió crear un sujeto universal que, sin renunciar al universalismo gnoseológico, fuera capaz de desplegar una actitud propiamente ética. De este modo, según la interpretación de Foucault, Kant reintrodujo la moral como una forma aplicada del procedimiento racional.⁴²

Este gesto filosófico fundamental se plasma en el modo de relación que el sujeto establece consigo mismo tal como aparece en los primeros pasajes de *Crítica de la razón práctica*. Allí, el pensador de Königsberg establece la posibilidad de que la reflexión ética alcance principios que fundamenten leyes prácticas universales y que al mismo tiempo no estén *determinados a priori*. Según esta perspectiva, el imperativo dicta la ley práctica para toda conducta –del sujeto para con otros sujetos– y para todo comportamiento –del sujeto para consigo mismo–. Esa ley de la razón en su uso práctico se vuelve condición de posibilidad de la libertad comprendida como la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Pero al mismo tiempo, la presencia de la libertad hace al ejercicio práctico de la razón: la existencia de la razón se mantiene como una posibilidad llevada a cabo por la libertad mientras que la inteligibilidad de la libertad que se manifiesta en la experiencia sólo es pensable a partir de las operaciones de la razón; la razón es el fundamento lógico de la libertad mientras que ésta es el fundamento ontológico de la razón. De este modo se perfila un doble movimiento que, sin definir características identitarias ni aspirar a condiciones trans-históricas, establece una relación de copertenencia y de coincidencia entre razón y libertad:

Para que no se crea encontrar *incoherencias* en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego (...) afirme que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad, sólo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para *admitir* algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría de *ningún modo encontrarse* en nosotros.⁴³

41 FOUCAULT, Michel. «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, 272.

42 Cf. BOTTICELLI, Sebastián. «Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad». En *Revista de Filosofía UIS*. Volumen 13, Número 1, Enero-Junio 2014, 114-117.

43 KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, 4. Las

Así queda conformado el círculo virtuoso que rompe con la causalidad del mundo animal. A partir de esa ruptura, la voluntad humana logra entrelazarse con la conjunción entre razón y libertad componiendo el horizonte irrebalsable de toda ética. Este encadenamiento en el que las tres facultades van equiparando sus funciones resguarda a la tríada razón-libertad-voluntad de toda contaminación empírica, de modo que los principios que guían la acción (social) terminan expresando un valor de universalidad que reverbera en cada uno de los casos particulares pero que no queda contenido en ninguno de ellos.

De este modo se presenta una de las características más salientes del formalismo de Kant: basándose en el principio del deber, la ley moral expresa un valor coactivo sin que sea necesario que la acción que se realiza *conforme* a dicha ley esté motivada por los valores en ella contenidos. La razón impera más no reina, estipula más no impone. La razón es, en ese sentido, universal.

Foucault abreva en este trasfondo kantiano para enfocar la cuestión de lo universal y, al hacerlo, disputa la interpretación de algunos de los tópicos que la tradición humanista había procurado apropiarse.

Esto ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los derechos. En efecto, mientras que el universalismo humanista entiende a la postulación de los derechos dentro del marco de un funcionamiento legal que debe tener por objetivo garantizar la imparcialidad y proteger las libertades individuales, el universalismo kantiano que retoma Foucault afirma la existencia de derechos en clave de un ejercicio a partir del cual los sujetos pueden no sólo resistir al poder sino además llegar a desmarcarse de él, a subvertirlo. Desde esta perspectiva puede apreciarse como el humanismo, al no considerar las relaciones de saber-poder, despliega un planteo que resulta insuficiente en lo que respecta a la articulación de acciones efectivas, pues la condición infinita que el poder detenta excede cualquier conjunto de reglas que se estipulen para intentar limitarlo y cualquier agrupamiento de principios que se intente postular para controlar su funcionamiento:

Yo no digo que el poder, por naturaleza, sea un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito. Las reglas nunca son lo suficientemente rígorosas como para limitarlo: y los principios universales nunca lo suficientemente estrictos para desaharlo de todas las ocasiones en las que se ampara. Al poder hay que oponerle siempre leyes infranqueables y derechos sin restricciones.⁴⁴

En una declaración leída en Ginebra en 1981 en apoyo de la creación de un comité internacional para defender los Derechos Humanos, Foucault afirma la necesidad de establecer una ciudadanía internacional, condición que debería tener

cursivas son del original. En una de las últimas entrevistas que concedió, Foucault utiliza una formulación muy similar para referirse a la relación entre ética y libertad. Dicha formulación muestra el paralelismo y al mismo tiempo las diferencias –sutiles, por cierto– que pueden establecerse entre su perspectiva y la de Kant: «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero es la forma reflexiva que adopta la libertad». FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et Ecrits IV 1980-1988*, 712. La traducción es propia.

44 FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?», 206.

un sentido moral antes que legal: dicha ciudadanía debería quedar comprometida a levantarse contra todo abuso de poder, accionando para visibilizar ante los ojos de los gobiernos los sufrimientos particulares que ellos mismos producen:

El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder.⁴⁵

Esta declaración muestra que, desde la mirada de Foucault, la cuestión de los derechos sólo es dable a pensar en un sentido estratégico o, para mejor decir, antiestratégico. Esto pone de relieve que, lejos de conducir a una resignada inacción –como pretenden algunos lectores perezosos–, la moral antiestratégica foucaultiana compromete a levantarse con decisión e incluso con violencia allí dónde las relaciones de saber-poder impiden el ejercicio de la autonomía:

Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es peligroso, y ser peligroso no es exactamente lo mismo que ser malo. Si todo es peligroso, siempre tenemos entonces algo que hacer. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista.⁴⁶

Esta hipermilitancia pesimista que también se desprende de la moral antiestratégica enunciada en «¿Es inútil sublevarse?» impulsará los desarrollos a los que Foucault se abocará durante los primeros años de la década del '80. Las experiencias contenidas en el Dossier Irán se vincularán implícitamente con el despliegue de ciertas nociones de suma relevancia, como por ejemplo la de «estética de la existencia». Con ella, el autor francés remitirá a las maneras de vivir en las que los valores morales no son agenciados por un código de comportamientos sino por ciertos principios formales generales que se ponen en juego dentro del uso de los placeres: la distribución que se hace de ellos, los límites que se observan, la jerarquía con la que se ponderan. Un sujeto acepta e incorpora ciertos criterios de comportamiento y determinado conjunto de valores porque decide realizar en su vida la belleza que ellos proponen. Así comprendida, la estética de la existencia aparecerá como una construcción ética que se fundamenta en el ejercicio de la libertad que el sujeto es capaz de generar al interior de las relaciones de saber-poder.

Como puede apreciarse, la problemática de la libertad se ubica en el corazón de esta forma de comprender la reflexión ética: el sujeto sólo es libre cuando logra no ser esclavo de los otros ni de sí mismo, es decir, cuando logra gobernarse con autonomía. Y si bien en este contexto los criterios de comportamiento y los valores que definen el ideal de la vida bella no pueden tener la fuerza de una ley ni la validez de una norma, esto no significa que carezcan de universalidad.

45 FOUCAULT, Michel. «Frente al gobierno, los derechos humanos». En *La vida de los hombres infames*. Caronte, La Plata, 1996, 211.

46 FOUCAULT, Michel. «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso», 273.

La noción de «estética de la existencia» dará cuenta de una universalidad sin ley en tanto que muestra cómo los sujetos pueden realizar un trabajo consigo mismos sin la necesidad de apoyarse en conocimientos trascendentes ni en valores trans-históricos. Siguiendo el modelo kantiano, alcanzará con que busquen constituirse en cada uno de sus actos como sujetos conforme a reglas derivadas de la tríada razón-libertad-voluntad para que puedan ejercer la libertad comprendida como cierta forma de relación del sujeto consigo mismo.

Desde esta mirada, la historia de los modos de subjetivación ya no dependerá de una fenomenología de la conciencia, articulada ella misma por relaciones dialécticas entre lo uno y lo otro, sino que deberá atender a las múltiples formas que pueda tomar el sí-mismo. Así se comprende por qué Foucault adjudica al pensamiento kantiano el mérito de haber generado la posibilidad de un sujeto que ya no funciona como como una entidad apriorística sino que aparece como el resultado nunca definitivo de un proceso de constitución que, entre otros elementos, incluye las relaciones que éste puede establecer consigo mismo y las experiencias de la verdad que puedan darse al interior de esa dinámica.

Lo expuesto hasta aquí permite afirmar que, dentro del derrotero del pensamiento foucaultiano, la experiencia de Foucault en Irán enmarca y al mismo tiempo potencia una serie de desplazamientos conceptuales que llevarán a Foucault a encarar lo que terminará siendo la recta final de su producción intelectual. Tras las mutaciones que aparecen en la noción de verdad y poder, el renovado interés por las posibilidades de la revolución y la sublevación, y las problematizaciones en torno al ejercicio de la libertad abren el juego para los desarrollos que el autor francés planteará en sus últimos cursos y en los volúmenes finales de *Historia de la sexualidad*: la complejidad de los procesos a partir de los cuales se produce la constitución del sí mismo como sujeto moral y las posibilidades de una práctica ética que funcione como modo de subjetivación.

7. Consideraciones finales: normativa, política y actualidad

Los textos que componen el Dossier Irán pueden recorrerse al menos de dos maneras: la primera de ellas está marcada por la labor de la crítica filosófica y conduce al trabajo de reconstruir conceptos, deslindar supuestos y revisar implicancias; eso es lo que se ha intentando en las páginas precedentes.

Dicha reconstrucción ha permitido contestar a aquellas interpretaciones que adjudican al pensamiento foucaultiano derivas y consecuencias relativistas e inmovilizantes, ya sea porque supuestamente desde la perspectiva del autor francés se pierden de vista las articulaciones que el poder alcanza en sus niveles más generales y abarcativos, ya sea porque los modos de la resistencia que pueden llegar a basarse en los diagnósticos de la arqueología y la genealogía no superarían el sesgo del poder por carecer de un marco normativo.

Los supuestos e implicancias de la moral antiestratégica formulada en «¿Es

inútil sublevarse?» muestran con claridad que la filosofía de Michel Foucault incluye una dimensión normativa que funciona de manera inmanente a todas las críticas dirigidas contra el poder, que se articula en la dimensión (anti)estratégica que supone la inmediatez de cada enfrentamiento y que se manifiesta en las contraconductas que buscan no sólo enfrentar al poder sino además luchar por nuevas formas de subjetivación que puedan resultar menos vulnerables.

La otra manera de recorrer el Dossier Irán que resulta complementaria respecto de la mencionada en el párrafo anterior apunta a poner esos textos en relación con nuestra actualidad. En esta segunda clave, la moral antiestratégica que cierra «¿Es inútil sublevarse?» ofrece una serie de pautas tan interesantes como problemáticas.

Para ser respetuoso de las singularidades –aquellas que se sublevan y aquellas que no lo hacen– será necesario desarrollar una sensibilidad particular que al menos intente captar lo singular en su positividad, es decir, que se proponga comprender aquello que se presenta como extraño o disruptivo sin intentar forzarlo dentro de las grillas de inteligibilidad prefijadas ni traducirlo a los esquemas morales tradicionales. Esta condición puede formularse fácilmente, pero mucho más difícil resulta su puesta en práctica efectiva, pues exige una serie de incómodos ejercicios de desidentificación.

Para reaccionar cuando el poder transgrede lo universal será necesario el compromiso personal y la disposición a correr riesgos, así como también el desarrollo de una atención vigilante capaz de alertarse frente a toda forma de discriminación que tenga consecuencias políticas. En última instancia, se trata de tener siempre presente la importancia superlativa que debe otorgársele al derecho de la autodeterminación individual y colectiva comprendida dentro del rango de las dinámicas de producción de subjetividad.

La puesta en acto de estas pautas bien puede nutrirse del aporte de experiencias heterotópicas como aquellas que Foucault recogió en sus textos sobre Irán. Las heterotopías aportan consistencia a otros mundos posibles, pero al mismo tiempo invitan a tomar precauciones pues el extrañamiento que ellas generan lleva a reconocer y a afirmar las especificidades de propio espacio habitual. De esto se desprende una advertencia metodológica para nada secundaria: nunca deben adoptarse los aportes teóricos de un cierto autor –sea este humanista o crítico del humanismo– como si se tratase de una clave explicativa válida para todo tiempo y toda circunstancia. Suscribir un conjunto de desarrollos teóricos sin someterlos a un análisis agonal supone una peligrosa dilación frente a las urgentes tareas que enfrenta el pensamiento crítico. También en este aspecto, considerar la potencia de las heterotopías obliga a dirigir la atención hacia las condiciones del propio *topos*.

En ese sentido, cabe recuperar el modo en el que Foucault piensa a la sublevación y la desobediencia en tanto problemas políticos. Desde su comprensión de la revolución, la moral antiestratégica foucaultiana no invita ni impulsa a ningún

sujeto a sublevarse, pues la subjetivación que una revolución necesita para volverse efectiva no es planificable. Sin embargo, se pone de relieve la dimensión en la que se articulan política y vida humana. Teniendo esto presente, resulta muy significativo recuperar los interrogantes planteados desde los primeros párrafos de «¿Es inútil sublevarse?»: ¿por qué hay sujetos que se sublevar sabiendo que ese gesto podría costarle la vida? ¿Cómo pensar qué es aquello que los impulsa? El señalamiento foucaultiano de esa condición humana irreductible que se manifiesta bajo la forma de la desobediencia y de la sublevación interpela la configuración de nuestro mundo habitual. Además, teniendo en cuenta las condiciones de nuestra actualidad, este señalamiento invita al planteo de nuevas interrogaciones que bien podrían presentarse como una inversión respecto de aquéllas: ¿por qué no nos rebelamos allí donde percibimos injusticia? ¿Por qué acatamos allí donde sentimos que en nada se diferencian el orden y la opresión? En última instancia ¿por qué obedecemos? ¿Será que, desde que Foucault escribiera aquel opúsculo hasta hoy, el poder ha avanzado a pasos agigantados hacia el horizonte de su absolutización? Quizás, en pos de repensar las pautas de una moral antiestratégica propia, debamos comenzar por reconocer en nuestro tiempo un contexto diferente y, ciertamente, mucho más desfavorable.

A la luz de los años transcurridos, la relectura de las experiencias y reflexiones contenidas en el Dossier Irán muestran que en lo concerniente al compromiso político, el error es una posibilidad que no puede conjurarse. Estos textos producen angustia porque alejan aquella promesa según la cual, si se observan suficientemente las circunstancias concretas, los razonamientos conducirían a resultados definitivos y a verdades permanentes a partir de las cuales los sujetos podríamos, en definitiva, saber qué hacer. Nos recuerdan que siempre podemos equivocarnos, tanto por obra y compromiso como por comodidad y omisión; tal es el costo del ejercicio efectivo de la libertad que el pensamiento foucaultiano busca reivindicar. En ese sentido, la formulación de la moral antiestratégica foucaultiana obliga a la revisión de nuestras certezas, tarea doblemente incómoda, pues debemos encontrar el modo de llevarla a cabo sin que ello implique renunciar a nuestras convicciones.

Así se constata, una vez más, que el gran aporte de Foucault es no sólo el de mostrarnos los límites que configuran nuestras identidades –su condición histórica, su funcionamiento interno, su inscripción en una cierta racionalidad– sino el de arrojarlos contra ellos. Quién sabe, quizás de ese modo consigamos, hasta cierto punto, franquearlos.

Bibliografía

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- BLENGINO, Luis. *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018.
- BOTTICELLI, Sebastián. «Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el Pensamiento de Michel Foucault». En *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*. Año XI, nº 9, 2011, 111-126.
- BOTTICELLI, Sebastián. «Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad». En *Revista de Filosofía UIS*. Volumen 13, Número 1, Enero-Junio 2014, 97-120.
- BUNGE, Mario. *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva Filosófica*. Trad. Horacio Pons. Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- CASTRO, Edgardo. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». En *Tópicos*, nº 31, 2016, 42-61.
- CATRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, México, 2015.
- CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia vs. Poder. Un debate*. Trad. Leonel Livchits. Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- DEFERT, Daniel. «Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même». En Franche, Dominique. *Au Risque De Foucault*. Centre G. Pompidou, Paris, 1997, 151-161.
- DONZELOT, Jacques. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- ERIBON, Didier. «Les hétérotopies de Michel Foucault». En *Réflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012, 367-500.
- FOUCAULT, Michel, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. «Conversación con Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Vol. II. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Paidós, Barcelona, 27-39.
- FOUCAULT, Michel. «Non au sexe roi». En *Dits et Écrits III 1976-1979*.

Gallimard, París, 1994, 256-269.

FOUCAULT, Michel. «Verdad, individuo y poder». En FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Paidós, Barcelona, 1990, 141-150.

FOUCAULT, Michel. «¿Con qué sueñan los Iraníes?». En *Triunfo*, España, n° 822, 28/10/1978, 51-53. Recuperado a partir de <https://www.youscribe.com/catalogue/documents/art-musique-et-cinema/con-que-suenan-los-iranies-1823827>

FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?». En FOUCAULT, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, 203-207.

FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]». En *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 11, 5-25. Trad. Javier de la Higuera.

FOUCAULT, Michel. «Frente al gobierno, los derechos humanos». En *La vida de los hombres infames*. Caronte, La Plata, 1996, 211-212.

FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». En *Dits et Écrits III 1976-1979*. Gallimard, París, 1994, 743-754.

FOUCAULT, Michel. «Politique et éthique: une interview». En *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 584-590.

FOUCAULT, Michel. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*». En *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 708-729.

FOUCAULT, Michel. «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

FOUCAULT, Michel. «Una rivolta con le mani nude». En *Corriere della sera*, Italia, n° 261, 05/11/1978, 1-2.

FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?)». En *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 562-577.

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

FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 2015 (3ª edición).
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008 (2ª edición).
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1989, 331-342.
- HONNETH, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Trad. Germán Cano. A. Machado Libros, Madrid, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- NOSETTO, Luciano. *Michel Foucault y la política*. UNSAM Edita, San Martín, 2013.
- SÁNCHEZ-ÁVILA ESTÉBANEZ, Fernando. «El deseo como forma de sujeto en Michel Foucault». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 5, 2018, 37-69.
- SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad*. Sudamericana, Buenos Aires, 1991.
- WALZER, Michel. «The Politics of Michel Foucault». En COUZENS HOY, David (ed.). *Foucault. A Critical Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1986, 51-68.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Paidós, Buenos Aires, 2001.