



Tropas del Ejército iraní en pleno centro de Teherán.

¿CON QUE SUEÑAN LOS IRANIESES?

MICHEL FOUCAULT

Consejeros del Sha, expertos norteamericanos, tecnócratas del régimen, medios de miembros (ya se trate de miembros del Frente Nacional o de otros políticos más "socializantes"), todo el mundo, de mejor o peor grado, se ha puesto de acuerdo estas últimas semanas para intentar allí una "liberalización acelerada", o por lo menos darla a hacer. El modelo español es el modelo hoy por hoy favorito de los Estados mayores políticos.

¿Resulta trasladable al Irán? Existen numerosos problemas técnicos. Interrogantes respetados a la fecha oportuna: (ahora, ¿toma más tarde?, ¿cuando vuelva a estar otro tumulto? Respecto a las personas: ¿debe hacerse sin el Sha?, ¿el hijo?, ¿la

moderno, occidentalizado. Ha surgido allí, por el contrario, un inmenso movimiento popular que acabó por estallar este mismo año; que ha sacudido violentamente a los partidos políticos en vías de reconstitución y ha lanzado a medio millón de hombres a las calles de Teherán contra las metralletas y no se cuenta una multitud que no se limitaba a gritar "Islam, Islam, Sha", sino también "seguiremos". E incluso "Khomeini al trono".

La situación en el Irán parece suspendida de un gran comecoste entre dos personajes de blasones tradicionales: el Rey y el santo, el soberano en armas y el exiliado inerme; que se alza frente al hombre que se alza con las manos desnudas, aclamado por todo un pueblo. Esta imagen tiene su propia capacidad, pero recubre millones

ayatollah Khomeini lanzó llamamiento a los estudiantes que extendía también a los sulmanes y al Ejército para se opusiesen en nombre de Irán y del nacionalismo a proyectos de compromisos hablaban de elecciones, de tución, etc.

Se está produciendo en el seno de la oposición, una ruptura que viene desde hace algún tiempo. Los "políticos" que lo te de esta oposición tranquilizar: "Elevando Sha y a los americanos, que una bandera, programa. No olvidemos de 1963, los partidos den expresarse. Pero todos se apinan Khomeini. Pero una da la dictadura, entonces desaparecerá; entonces a la hora a la

Red Iberoamericana Foucault



CENALTES

www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Foucault en Irán
Número 6, junio de 2019

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Foucault en Irán
Número 6, junio de 2019

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2019

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo Lópiz, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltседiciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltседiciones EIRL [www.cenaltседiciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro Sánchez

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

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

- Foucault in Iran. Radical Journalism, Travel and Heterotopia. The enlightenment attitude beyond the End of History
Luis Félix Blengino11

A controversia feminista nas reportagens iranianas de Michel Foucault

- The feminist controversy in the Foucault's Iranian writings
Mauricio Pelegrini.....29

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

- Foucault and the question of “will” in the Iranian uprising
Senda Sferco43

Pensar la política: actitud crítica, revolución y contra-conducta insurreccional

- Thinking politics: critical attitude, revolution and insurrectionary counter-conduct
Cesar Candiotta.....67

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.....81

II MATERIALES

Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham

- Dialogue between Michel Foucault and Baquir Parham
Michel Foucault / Baquir Parham111

III RESEÑAS

***Irán, la revolución en nombre de Dios*, Claire Brière y Pierre Blanchet**

- Iago Alberti.....121

***Foucault and the Iranian Revolution*, Janet Afary y Kevin B. Anderson**

- María Porras Sánchez126

***Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla*, Maite Larrauri**

- Luis Roca Jusmet133

IV ANEXOS

- Enlaces de interés sobre *Dorsal*139
Información de la Red Iberoamericana Foucault.....139
Call For Papers nº 7 de *Dorsal*.....140
Noticia acerca del VI Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault”142

I

ARTÍCULOS

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

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

Luis Félix Blengino

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

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

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

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

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

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

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

I. Introducción¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

del espíritu es la cumbre de esa filosofía³⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. A modo de conclusión

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

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

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

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

VI. Bibliografía

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

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

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

A controvérsia feminista nas reportagens iranianas de Michel Foucault

The feminist controversy in the Foucault's Iranian writings

Mauricio Pelegrini

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brazil
mauricioapelegrini@gmail.com

Resumo: O artigo parte da troca pública de mensagens entre Michel Foucault e uma leitora iraniana anônima, de pseudônimo Atoussa H., para mostrar como a controvérsia entre os dois foi o objetivo principal de uma crítica pretensamente feminista às reportagens iranianas que Foucault escreveu entre os anos de 1978-1979. A partir da definição pós-estruturalista da categoria de gênero, procura-se mostrar que tal crítica essencializa as definições do conceito de “mulher”, sendo totalmente oposta à analítica do poder foucaultiana. Tanto Foucault quanto o movimento feminista iraniano foram opositores ao regime do Xá Pahlevi, e também fortes críticos à ditadura teocrática que em seguida foi instalada pelo aiatolá Khomeini. Desta forma, conclui-se que o movimento insurreccional iraniano analisado por Foucault era múltiplo e fragmentado, não conivente com a perseguição aos direitos humanos que ocorreu após a Revolução.

Resumen: El artículo parte del intercambio público de mensajes entre Michel Foucault y una lectora iraní anónima, de pseudónimo Atoussa H., para mostrar cómo la controversia entre los dos fue el objetivo principal de una crítica supuestamente feminista a los reportajes iraníes que Foucault escribió en 1978-1979. A partir de la definición post-estructuralista de la categoría del género, se procura mostrar que tal crítica esencializa las definiciones del concepto de mujer, siendo totalmente opuesta a la analítica del poder foucaultiana. Tanto Foucault como el movimiento feminista iraní fueron opositores a la dictadura del Sha, y también fuertes críticos a la dictadura teocrática luego instalada por el ayatolá Jomeiny. De esta forma, se concluye que el movimiento insurreccional iraní analizado por Foucault era múltiple y fragmentado, no conivente con la persecución a los derechos humanos ocurridos después de la Revolución.

Abstract: The article begins with the account of the public exchange of messages between Michel Foucault and an anonymous Iranian reader, pseudonym Atoussa H. I intend to show how the controversy between the two was the main target of a allegedly feminist critique of the Iranian reports that Foucault wrote in the years 1978-1979. From a post-structuralist definition of gender, it is clear that such criticism essentializes the definitions of the concept of woman, being totally opposed to the foucauldian analytic of power. Both Foucault and the Iranian feminist movement were opposed to the Shah's dictatorship, and both were also strong critics of the theocratic dictatorship installed after by Ayatollah Khomeini. It is my contention that the insurreccional movement analyzed by Foucault in Iran was multiple and fragmented, not conniving with the persecution of human rights that occurred after the Revolution.

Palavras-chave: Revolução Iraniana; feminismo; gênero.

Palabras Clave: Revolución iraní; feminismo; género.

Keywords: Iranian Revolution; feminism; gender.

Fecha de recepción: 14/03/2019. Fecha de aceptación: 30/05/2019.

Mauricio Pelegrini é brasileiro, bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), mestre e doutorando em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Autor de “Michel Foucault e a Revolução Iraniana” (Intermeios, São Paulo, 2019) e de diversos artigos sobre Foucault, principalmente sobre os temas do neoliberalismo, aleturgias, feminismo e Irã.

1. Michel Foucault e o Irã

Michel Foucault viajou ao Irã por duas ocasiões, em setembro e novembro de 1978, a convite do jornal italiano *Corriere della Sera*. Nesse período, o regime ditatorial do xá Muhammad Reza Pahlavi, empossado em 1941 por meio de um golpe de estado apoiado pelos Estados Unidos e Inglaterra, dava mostras claras de seu declínio. Revoltas, passeatas e protestos eram cada vez mais frequentes, e reprimidos cada vez com mais violência. Após um período de intenso movimento revolucionário, no ano seguinte a eleição quase unânime do aiatolá Khomeini como líder supremo do país deu início a um governo islâmico.

Os artigos que Foucault escreveu sobre o Irã não se limitaram a uma mera descrição dos eventos, mas procuraram entender o movimento das forças em disputa, suas raízes sociais e históricas. O saldo final dessa experiência foi um conjunto de textos, entre artigos, entrevistas, cartas e manifestos, publicados majoritariamente no jornal italiano, mas alguns também em periódicos franceses. Durante as revoltas, alguns foram traduzidos imediatamente para o farsi e lidos pelos manifestantes; na França, contudo, foram muito mal recebidos e deram origem a uma polêmica quanto ao posicionamento de Foucault a respeito do acontecimento revolucionário. A cassação dos direitos de diversas minorias (mulheres e homossexuais, principalmente) realizada pelo novo governo teocrático promoveu uma identificação posterior do regime dos aiatolás com o movimento insurrecional, que em sua gênese era disperso, contraditório e multifacetado, unido unicamente por uma bandeira negativa: o *não* ao regime do xá¹.

A maior dessas polêmicas se deu, claramente, no campo feminista. A partir do debate público entre Foucault e uma leitora iraniana, travado nas páginas do periódico de esquerda francês *Le Nouvel Observateur*, apresenta-se aqui a disputa conceitual sobre o papel das mulheres no Islã. Como se verá a seguir, o conceito de gênero foi utilizado por alguns comentaristas para atacar Foucault como insensível às questões femininas e às mulheres; no limite, ignorando completamente e até mesmo compactuando teoricamente (por meio de um suposto relativismo ético) com a perseguição aos direitos femininos após a Revolução, com a tomada de poder pelos aiatolás liderados por Khomeini. Tal posição se coloca fundamentalmente contra toda a análise de poder desenvolvida por Foucault ao longo de sua vida. A noção de gênero, que ganhou importância teórica a partir da segunda metade dos anos 1980, é tributária dos conceitos de Foucault. Pensar o gênero sob uma perspectiva pós-estruturalista, como fazem todas as pensadoras a partir de Foucault, implica então desessencializar a posição da mulher, e traz ganhos importantes para entender a controvérsia feminista suscitada por seus textos.

1 Para um relato das viagens de Foucault ao Irã e os conceitos por ele desenvolvidos em suas reportagens, consultar o capítulo 1 de PELEGRINI, Maurício. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Intermeios, São Paulo, 2019.

2. Uma leitora iraniana

Após a publicação de algumas reportagens de Foucault na Itália, um de seus artigos foi traduzido para o francês, com o título *À quoi rêvent les Iraniens?*². Imediatamente, recebeu a resposta de uma leitora iraniana radicada na França, identificada apenas como *Atoussa H.*, da qual nunca se soube a real identidade. Em novembro de 1978, o jornal trazia em suas páginas a seguinte carta:

Vivendo em Paris, eu estou profundamente perturbada pelos comentários leves que a esquerda francesa reserva frequentemente à eventualidade de um “governo islâmico” sucedendo à tirania sangrenta do xá. Michel Foucault, por exemplo, parece comovido (nº 727, de 16 de outubro) pela “espiritualidade muçulmana” que substituiria vantajosamente, segundo ele, a feroz ditadura sem escrúpulos hoje vacilante. Depois de vinte e cinco anos de silêncio e de opressão, o povo iraniano só poderia então escolher entre a Savak e o fanatismo religioso? Para ter uma ideia do que significaria a “espiritualidade” do Corão aplicada literalmente pela ordem moral do aiatolá Khomeini, vale a pena ler os textos. (...) Sura 2: “*Vossas esposas são para vós um campo, vinde então a vosso campo como bem quiserdes*”. Claramente: o homem é o senhor, a mulher escrava, pode-se usá-la conforme seu capricho, ela não tem nada a dizer. Que ela use o véu, nascido do ciúme do Profeta por Aisha! Não se trata de parábola espiritual, mas sim de uma escolha da sociedade. As mulheres sem véu são frequentemente insultadas atualmente e os próprios jovens muçulmanos não escondem que, no regime que desejam, as mulheres não terão o que se meter. Está escrito também que as minorias têm direito à liberdade, sob a condição de não prejudicar a maioria. Desde quando as minorias começaram a “prejudicar”?(...)

Espiritualidade? Retorno às origens populares? A Arábia Saudita se encharca da fonte do Islã. As mãos e as cabeças rolam, para os ladrões e os amantes. (...) Dir-se-ia que para a esquerda ocidental, na falta de humanismo, o Islã é desejável... para os outros. Muitos iranianos estão, como eu, desamparados e desesperados pela ideia de um governo “islâmico”. Eles sabem do que isso se trata. Em todo o entorno do Irã, o Islã serve de máscara à opressão feudal ou pseudorrevolucionária. Frequentemente também, como na Tunísia, no Paquistão, na Indonésia e no meu país, o Islã – infelizmente! – é o único meio de expressão dos povos amordaçados. A esquerda liberal do Ocidente deveria saber que peso morto pode se tornar, sobre as sociedades ávidas por mudança, a lei islâmica, e não se deixar seduzir por um remédio talvez pior que o mal.³

2 FOUCAULT, Michel. « À quoi rêvent les Iraniens ? ». En *Dits et Écrits III: 1976-1979*. Gallimard, Paris, 1994, p. 688-694.

3 ATOUSSA H. « Une Iranienne écrit. ». En *Le Nouvel Observateur*, nº 730, 6 au 12 novembre 1978. Cito a carta na íntegra devido à dificuldade de acesso ao texto, e à ausência de tradução direta para o português. As supressões indicadas entre parênteses são de responsabilidade do editor francês.

Na edição seguinte do mesmo periódico, veio a resposta de Foucault:

A Sra. Atoussa H. não leu o artigo que ela critica. É seu direito. Mas não era preciso me atribuir a ideia de que a “espiritualidade muçulmana substituiria vantajosamente a ditadura”. Desde que se manifestou e que se fez matar no Irã ao grito de “governo islâmico”, era um dever elementar perguntar-se qual conteúdo era dado a esse termo e qual força o animava. Eu indiquei, aliás, diversos elementos que me pareceram pouco tranquilizadores. Houvesse, na carta da Sra. H., apenas um erro de leitura, eu não a teria respondido. Mas ela contém duas coisas intoleráveis: 1) Confundir todos os aspectos, todas as formas, todas as virtualidades do Islã em um mesmo desprezo, para rejeitá-los em bloco sob a reprovação milenar de “fanatismo”. 2) Suspeitar que todo ocidental só se interessa pelo Islã por desprezo pelos muçulmanos (que dizer de um ocidental que desprezaria o Islã?). O problema do Islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos que virão. A primeira condição para abordá-lo com o mínimo de inteligência é não começar a colocar ódio.⁴

A leitora iraniana destaca a sura corânica para marcar o seu ponto de vista, afirmando que Foucault não estava conseguindo enxergar na demanda por um governo islâmico o germe do fanatismo religioso que oprimiria as mulheres e outras minorias. O uso obrigatório do véu seria a marca visível dessa opressão. A resposta de Foucault demonstra sua imediata percepção de que a revolta iraniana seria objeto de uma controvérsia muito maior do que poderia ter antevisto quando propôs a realização da série de reportagens sobre a revolução. Seus textos não seriam lidos atentamente, em todas as nuances e contradições que sempre procurou apontar, mas apenas superficialmente utilizados para atacá-lo a partir de uma posição essencialista. A questão muçulmana já se delineava desde aquele momento como um campo carregado de preconceitos e posições controversas, fato que só aumentou com a importância cada vez maior do Islã nas relações internacionais – o que ele prescientemente afirma ao final de sua carta. Para abordar o islamismo, é preciso, antes de tudo, distinguir as diversas posições que o constituem, mas isso só é possível, como diz Foucault, se a crítica não partir de uma posição de ódio, que só conseguiria enxergar no Islã radicalismo, fanatismo, fundamentalismo.

A ideia apresentada por Atoussa H. de que as mulheres seriam imediatamente oprimidas num governo islâmico parte da experiência pessoal da leitora, mas também do senso comum. A historiadora Nikki Keddie, ao analisar as mulheres no Oriente Médio islâmico, pretende mostrar que o papel exercido por elas no islamismo é muito mais diversificado do que supõe a visão ocidental, que tende

4 FOUCAULT, Michel. « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne ». En *Dits et Écrits III: 1976-1979*, 708. Cito também na íntegra, devido à ausência de versão em português deste texto.

a enxergar a região como um monólito cultural, sem contradições ou fissuras. Para ela, nessa visão o passado tribal seria percebido como um ponto de origem reificado, produzindo reflexos contínuos no presente, e tornando irrelevante a história múltipla das mudanças sociais e culturais na compreensão do islamismo atual⁵. Analisando especificamente o caso do Irã e da religião ali praticada, denominada xiismo duodecimal, Keddie mostra que as mulheres exerceram até mesmo posições religiosas de liderança, tornando-se mulás e ensinando o Corão, além de poderem ser consultadas em assuntos de legislação religiosa. Do mesmo modo, professando uma religião que muitas vezes é caracterizada como de insubmissão, as mulheres iranianas se engajaram em diferentes tipos de revolta ao longo da história. Como narra Keddie:

Mulheres iranianas entraram pesadamente em muitas manifestações, revoltas e revoluções, cujos objetivos não eram especificamente pró-feministas. Nas revoltas populares por comida, comuns no século dezanove, as mulheres foram frequentemente o elemento líder, em parte porque as mulheres das classes populares sentiam diretamente o preço do pão e, em parte, parece, porque os homens preferiam que mulheres anônimas vestindo o xador, teoricamente inviolável, fizessem o trabalho perigoso.⁶

Interessa apontar aqui o fato de que é preciso fazer história, de maneira paciente, para não se cair em equívocos comuns a respeito do mundo muçulmano. Por bem intencionada que pareça ser a carta de Atoussa H., demonstrando preocupação com o futuro do seu país de origem, sua visão não deixa de ser bastante parcial; afinal, Foucault procurava mostrar no seu texto as possibilidades que a revolta poderia abrir, e não apenas as religiosas. Era preciso compreender, antes de tudo, as forças diversas que se aliavam sob o grito de “governo islâmico”.

3. A controvérsia feminista

A carta de Atoussa H. é o ponto de partida para a crítica pretensamente feminista que Janet Afary e Kevin Anderson realizam em seu livro controverso, até hoje uma das poucas obras publicadas sobre a análise da Revolução Iraniana por Foucault. Os autores lançam a seguinte provocação quanto aos textos de Foucault:

O relacionamento altamente problemático de Foucault com o feminismo se torna mais do que uma lacuna intelectual no caso do Irã. (...) Foucault também descartou as premonições feministas de que a revolução estava caminhando para uma direção perigosa, e ele parecia encarar esses avisos como pouco mais do que ataques orientalistas ao Islã, privando-se assim de uma perspectiva mais equilibrada com relação aos eventos no Irã. Em um nível mais geral, Foucault

5 KEDDIE, Nikki R. *Women in the Middle East: past and present*. Princeton University Press, Princeton, 2007, 300.

6 KEDDIE, Nikki R. *Women in the Middle East: past and present*, 306.

permaneceu insensível em relação aos diversos modos pelos quais o poder afetava as mulheres, em contraste com os homens.⁷

Afary e Anderson se aproveitam do flanco aberto pela leitora Atoussa H. para questionar não apenas os escritos iranianos, mas a obra foucaultiana como um todo. Sua intenção é provar que a falta de sensibilidade de Foucault para a possibilidade de opressão das mulheres no Irã é sintoma de um desprezo geral dele pela problemática feminista. De fato, para os autores, os escritos de Foucault padecem de uma androcentricidade velada, responsável por “sua desconsideração com as preocupações feministas, especialmente em questões como pedofilia, estupro e casamento monogâmico”⁸. Seguindo a teoria da filósofa britânica Kate Soper, crítica do feminismo pós-estruturalista, afirmam ainda que “a sexualidade e o corpo são mediados culturalmente, mas gênero e sexo não são construtos inteiramente culturais. Existem realidades pré-discursivas que devem ser reconhecidas”⁹. O conceito de gênero é muito importante para os autores, a ponto de subintitular o seu livro “*gênero e as seduções do islamismo*”; porém, não o detalham nem apresentam diferentes matrizes conceituais que pudessem dar conta de sua complexidade. Citando apenas esta breve passagem, deixam de lado autoras importantes, que podem auxiliar na definição do gênero a partir da teoria de Foucault.

Joan W. Scott, por exemplo, em um texto que já se tornou clássico para as ciências humanas (e para a História em particular), chama a atenção para o fato de que o termo *gênero* foi utilizado por muito tempo como sinônimo de *mulheres*, ignorando, desta forma, o elemento relacional presente em sua definição. Conforme se desenvolvia, a “história das mulheres” era desqualificada e/ou separada da ciência histórica em geral, sendo entendida como uma disciplina à parte que não levantava questões relevantes para os grandes temas da pesquisa histórica, como a economia, a política e a revolução. Em defesa de uma perspectiva mais teórica dos estudos feministas, que pudesse fornecer subsídios consistentes para a pesquisa historiográfica, Scott propôs um novo conceito, objetivando ultrapassar a mera sinonímia entre gênero e mulheres, de maneira a permitir, nas análises históricas, compreender o papel estratégico das diferenças de gênero no exercício da política: “Gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e gênero é uma maneira primordial de significar relações de poder”¹⁰.

Já a filósofa Judith Butler, em sua obra *Gender Trouble*, procura entender teoricamente a conceituação de *gênero* a partir de sua identificação com o termo

7 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005, 5.

8 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 27.

9 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 27.

10 SCOTT, Joan W. « Gender: a useful category of historical analysis ». En *The American Historical Review*, v. 91, n. 5, 1986, 1067.

mulheres, ou, mais especificamente, da conceituação da mulher como sujeito¹¹, a partir de sua relação com o termo *sexo*. Butler coloca em questão o jogo das *identidades* produzidas historicamente e o papel político que estas identidades e sua história exercem no presente. Segundo ela, não seria possível estabelecer, a partir da distinção biológica entre os sexos, identidades fixas que separassem os homens das mulheres, pois a própria categoria *sexo* é produzida historicamente, ou seja, discursivamente. Não há sentido em distinguir *sexo* de *gênero*, uma vez que *gênero* não pode ser definido como a inscrição cultural em um *sexo* pré-dado pela natureza; também o *sexo* se inscreve na cultura. Como afirma a autora:

Gênero também deve designar o próprio aparato de produção onde os sexos são estabelecidos. Como resultado, gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; gênero é também os meios discursivos/culturais pelos quais “natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *na qual* a cultura age (...). Esta produção do sexo como o pré-discursivo deve ser entendida como o efeito do aparato de construção cultural designado por *gênero*¹².

Portanto, não faria sentido pensar o *gênero* a partir de um *sexo* natural, pronto para ser culturalmente transformado (ainda que de diversas maneiras e aberto a múltiplas possibilidades). Esta dicotomia apenas transfere o determinismo do campo biológico para o campo cultural, uma vez que o *sexo* estaria destinado a tornar-se *gênero*.

As consequências de tal leitura do conceito de *gênero* encontram-se, no contexto da teoria e do movimento feminista, no terreno da disputa pela identidade. Seria possível abrir mão da própria ideia de “mulheres” na luta política? E mais: pode haver política sem o recurso a um sujeito estável? A teoria feminista há muito abriu mão de estabelecer um conceito de “mulher” no singular, e mesmo de imaginar essa possibilidade, uma vez que a identidade feminina também é atravessada por outras clivagens, como raça, classe, orientação sexual. Ainda assim, por mais instável que seja, a ideia de uma mulher a ser representada continua sendo um requisito essencial a todo movimento político feminista. Para Butler, a *mulher* é o efeito do discurso que advoga sua opressão, produção discursiva engendrada pela representação política. Seguindo a teoria da sexualidade de Foucault, e aplicando-a especificamente ao conceito de *gênero* e feminismo, a mulher é tornada sujeito, não apenas no sentido de sujeitada à lei (masculina) da opressão, mas portadora de uma subjetividade feminina que a liga à condição de mulher. A dificuldade, nesses termos, está em pensar a política a partir de uma crítica à própria noção de sujeito

11 Pode-se retomar a definição de Foucault: “Há dois sentidos para a palavra ‘sujeito’: sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e assujeita”. FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir ». En *Dis et Écrits IV: 1980-1984*. Gallimard, Paris, 1994, 227.

12 BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York, 2007, 10, grifos da autora.

feminino, o que ela denomina genealogia feminista.

Na mesma direção, a historiadora brasileira Margareth Rago afirma que a aplicação do conceito de gênero implica substituição de campo epistemológico, abandonando-se o objeto de estudo *mulheres* e afirmando a dissolução do sujeito racional e unitário. Para a autora, a teoria feminista

manifesta a preocupação de estudar as relações de gênero entendidas como produções culturais e históricas, invest[indo] diretamente contra a afirmação das identidades, desconstruindo-as como elaborações culturais, efeitos de poder e revelando sua produção histórica¹³.

A partir dessas definições de gênero, assim, percebe-se que sua utilização deve ser capaz de questionar a identidade fixa que define a mulher e, consequentemente, sair teoricamente da posição do sujeito estável como pré-requisito ao conhecimento e à política. Não é dessa forma que Afary e Anderson se utilizam da categoria. Gênero – termo pouco utilizado em seu trabalho, apesar das promessas do título – é para eles sinônimo imediato de opressão feminina. É com esse significado que afirmam destacar a política do gênero como essencial para a análise dos eventos no Irã, e considerar que, neste tópico, “Foucault era largamente ignorante”¹⁴.

Para os autores, a ignorância de Foucault quanto à problemática do gênero no Irã teria origem na sua incapacidade de prevenir os desdobramentos posteriores da revolução quanto à perseguição às minorias, e às mulheres em particular. Entretanto, o movimento das mulheres no Irã também foi um fator crucial e um ator político relevante na revolta contra o regime do xá Pahlavi. Como mostra a historiadora Nikki Keddie:

Outro grupo importante na revolução iraniana, cuja participação variava de acordo com classe e ideologia, mas excedia qualquer coisa até então vista no Irã, foram as mulheres. No movimento estudantil dentro e fora do Irã, as mulheres sempre exerceram um papel importante embora, como no Ocidente, a maioria dos líderes dominantes fosse homens. As mulheres foram importantes nas guerrilhas mesmo antes de 1977, e muitas foram presas ou morreram em tiroteios. Desde que as organizações de mulheres foram homogeneizadas na oficial Organização das Mulheres Iranianas, as mulheres que se opunham fortemente ao regime passaram a se afastar de tais organizações e evitar completamente causas feministas, que enxergavam como divisórias num período em que o objetivo principal era derrubar o xá e seu regime. Como em muitos movimentos revolucionários, muitas mulheres politicamente conscientes assumiram que sua participação na luta e a vitória de sua causa daria às mulheres o que desejavam. Deve ser notado também que muitas mulheres não se sentiam conscientemente oprimidas na condição de mulheres, e não mostravam interesse algum

13 RAGO, Margareth. «E se Nietzsche tivesse razão? A categoria do gênero no pós-estruturalismo». En SCAVONE, Lucila (Coord.). *Tecnologias Reprodutivas: gênero e ciência*. Ed. Unesp, São Paulo, 1996, 39.

14 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 72.

nas causas femininas. Assim, as ações do regime do xá para modernizar as vestimentas femininas, a educação e os padrões de trabalho, que em todo caso afetavam principalmente mulheres de classe média e alta, não eram necessariamente aprovados nem mesmo afetavam a maioria das mulheres iranianas, enquanto a entrada das mulheres no trabalho das fábricas ou no fabricação comercial de tapetes aumentava o seu fardo de trabalho. A participação das mulheres na política durante e depois da revolução era multiclasse e deu a muitas um novo senso de orgulho pela sua habilidade de se organizar, agir na esfera pública, e algumas vezes arriscar suas vidas.¹⁵

Ao organizar autoritariamente os movimentos de mulheres no Irã, o xá não apenas alijava as mulheres de classe mais baixa das questões feministas, como gerava oposição forte das mulheres intelectualizadas¹⁶. Torna-se possível compreender, assim, que muitas mulheres não religiosas começassem a usar o véu voluntariamente durante os protestos, como sinal de sua posição política contrária ao regime. Apesar de Afary e Anderson insistirem em seu texto que as mulheres eram forçadas a usar o véu nas ruas durante a revolução¹⁷, tanto Keddie quanto o próprio Foucault percebem que havia uma corrente política feminista que pregava o uso do xador durante as manifestações. Para Keddie, “encontramos o fenômeno irônico de que algumas mulheres estudantes universitárias readotaram, nos anos 1970, modos muçulmanos de se vestir, como meio de enfatizar sua identidade islâmica, vista como moral e politicamente superior aos modos do regime, e/ou enfatizar sua oposição política ao regime, fossem ou não religiosas”¹⁸. Se algumas mulheres foram forçadas a usar o véu em demonstrações islâmicas nas universidades, outras mulheres de xador foram impedidas de assistir aulas por alguns professores anti-islâmicos¹⁹. Importa ressaltar a multiplicidade das forças em conflito, e a impossibilidade de essencializar o movimento feminista iraniano sem pelo menos incluir as clivagens de classe e religião. Apesar desse engajamento de grande parte do movimento de mulheres nas forças revoltosas islâmicas, Afary e Anderson não pretendem fazer-lhes a mesma crítica que dirigem a Foucault.

O problema dos autores, ao exigir de Foucault antecipação dos resultados da revolução no tocante aos direitos das mulheres, é recorrer a uma categoria identitária perfeitamente estável e sem contradições, e não conseguir compreender o conceito de sujeito da política mobilizado pela teoria feminista pós-estruturalista a partir da categoria do gênero. A constituição do sujeito se dá na arena das forças em disputa, e só pode ser pensada historicamente. Afary e Anderson cometem outro equívoco histórico ao afirmar que, ao contrário de

15 KEDDIE, Nikki R. *Modern Iran: roots and results of revolution*. Yale University Press, New Haven, 2006. 229.

16 Ver KIAN-THIÉBAUT, Azadch. « Les mouvements d'émancipation des femmes en Iran ». En GUBIN, Eliane et al. (Coord.). *Le siècle des féminismes*. Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2004, 385-397.

17 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 2 e 49.

18 KEDDIE, Nikki R. *Modern Iran: roots and results of revolution*, 229-230. Pode-se pensar no debate que ocorre atualmente na França, sobre a proibição ao uso do véu nas escolas e repartições públicas.

19 KEDDIE, Nikki R. *Modern Iran: roots and results of revolution*, 230.

Foucault, outros intelectuais franceses teriam se posicionado contra a revolução ao perceber que as mulheres seriam oprimidas num possível governo islâmico. Sua análise historiográfica discute as manifestações do Dia Internacional da Mulher, em 8 de março de 1979, que foi duramente reprimida pelo governo islâmico já instaurado, e que gerou diversos protestos entre os intelectuais europeus²⁰. Considerando a temporalidade da publicação das reportagens, fica claro que, nesse período, Foucault já havia parado de escrever sobre o Irã, e se manifestou apenas para exigir do então primeiro ministro Bazargan que as promessas da revolução fossem recuperadas. A estratégia dos autores é, outra vez, criticar Foucault apenas pelo que deixou de dizer (já que não publicou uma carta específica sobre os direitos das mulheres), e não se importar com o que efetivamente disse. Se a letra de Foucault lhes interessasse, teriam encontrado um excelente libelo sobre a questão dos direitos humanos e o papel que todo governo deveria exercer para garantir²¹.

4. Foucault e o feminismo

Afary e Anderson utilizam a questão da ausência do feminismo nas reportagens iranianas de Foucault como pretexto para criticar a sua obra em geral. Argumentam, assim, que a teoria feminista deveria prescindir completamente da teoria foucaultiana, e apontam estranhamento com o fato de as feministas serem tão próximas ao seu pensamento. Em suas palavras: “Há muito pouco nos escritos de Foucault sobre as mulheres ou sobre os direitos das mulheres. Ao mesmo tempo, os escritos teóricos de Foucault tiveram uma imensa influência em uma geração de acadêmicos feministas, *ainda que a sua atitude em relação ao feminismo fosse ambígua e algumas vezes até desdenhosa*”²². Para os autores, a teoria do poder de Foucault levaria a uma noção individualista de liberdade, que impediria a crítica de problemas como abuso sexual e pedofilia. Do mesmo modo, a sua genealogia das relações sexuais no mundo antigo tê-lo-ia levado a criticar os movimentos de liberação homossexual e não apoiar o reconhecimento dos direitos gays. Concluem que, do ponto de vista das liberdades e do feminismo, seria preciso deixar de lado a teoria de Foucault.

Várias pensadoras feministas importantes não compartilham dessa opinião. Margaret McLaren, por exemplo, aponta como o feminismo pode se apropriar do pensamento de Foucault, desde que o aborde sem alguns equívocos, como o de que apresentaria uma ordem social onde não haveria possibilidade de alternativa ao poder disciplinar vigente na sociedade moderna. O poder, no entanto, é relação e exercício, e não lugar ou posse; assim, implica necessariamente a liberdade de resistir. Para McLaren, o feminismo tem um papel importante a exercer na resistência, quer dizer, na mudança das relações de poder. Ela mostra como

20 AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 111-117.

21 FOUCAULT, Michel. « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan ». En *Dits et Écrits III: 1976-1979*, 780-782.

22 ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution*, 26, grifos meus.

esta resistência se dá tanto no plano individual quanto coletivo, e o movimento feminista seria capaz de alterar as normas sociais que exercem poder sobre os indivíduos, oprimindo-os(as).

Por que as feministas deveriam adotar Foucault? (...) Ele ilustra graficamente o dano que normas podem fazer por meio do processo de marginalização e exclusão dos que não se conformam a elas. A obra de Foucault ilustra as maneiras pelas quais as normas operam no nível do próprio corpo. As feministas deveriam ser compreensivas quanto aos danos que as normas podem realizar. (...) O óbvio próximo passo é de alguma maneira resistir às normas que são danosas. Como na maioria das teorias feministas, Foucault quer mostrar que o poder existe e opera no nível interpessoal e micropolítico tanto quanto no nível estrutural, macropolítico.²³

Nesse sentido, as teorias e movimentos feministas, cujo objetivo sempre foi questionar as formas de dominação e exercício do poder na atualidade, têm muito a ganhar com o pensamento de Foucault, especialmente com as questões por ele apresentadas em suas últimas obras, artigos e entrevistas; nesse período, sua atenção voltou-se para o problema da ética e da constituição de novas subjetividades. Não se trata, como é bem sabido pelo feminismo, de um projeto individual, mas de estabelecer novos discursos e práticas sociais, intensificando as relações com os outros.

Margareth Rago também aponta diversas questões a partir das quais o feminismo foi inspirado e afetado pelas problemáticas e questionamentos foucaultianos, especialmente a constituição do sujeito do feminismo e os novos modos de subjetivação. Segundo Rago, a desnaturalização do sujeito e a problematização da subjetividade contemporânea empreendidas por Foucault inspirou o questionamento dos modelos de feminilidade impostos na contemporaneidade. A busca por outros modos de constituição de si, que Foucault chamou de *artes da existência*, também foi responsável pela abertura de novas possibilidades para a construção da subjetividade feminina e das identidades de gênero. A autora argumenta que o pensamento feminista é capaz de propor novos modos de subjetivação que não se restringiriam às mulheres, mas teriam impacto em toda a sociedade. Em suas palavras:

Se se pode dizer que o feminismo cria “modos específicos de existência”, mais integrados e humanizados, já que desfaz oposições binárias como as que hierarquizam razão e emoção, público e privado, masculino e feminino, heterossexualidade e homossexualidade; se se pode afirmar que inventa eticamente, sobretudo ao defender outro lugar social para as mulheres e sua cultura; se se aceita, enfim, que opera no sentido de renovar e reatualizar o imaginário político e cultural de nossa época

23 McLAREN, Margaret A. « Foucault and feminism: power, resistance, freedom ». En TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen (Coords.). *Feminism and the final Foucault*. University of Illinois Press, Chicago, 2004, 228.

(...), trata-se de saber quais os novos modos de constituição de si que introduz para as mulheres e, seguramente, não apenas para elas.²⁴

A historiadora Tania Swain propõe, na mesma direção, a convergência do pensamento feminista com o pensamento de Foucault. Ambos, segundo ela, visam a desconstrução das evidências, ou seja, ultrapassar o determinismo histórico positivista e abraçar o desconhecido. A epistemologia feminista também significa arriscar a vida, não no sentido de busca da experiência da morte por meio da dor, mas no sentido de abandonar as certezas e o sujeito cartesiano, masculino e binário, do conhecimento. A incerteza histórica, e não a morte, é o lugar da criatividade. De acordo com Swain:

Para Foucault, estava claro: apenas quem aceitasse arriscar a vida poderia falar de revolução. Não me refiro aqui a revoluções armadas ou terrorismo, a uma inversão simplória de poderes. Falo de revoluções epistemológicas, da criação de condições de imaginação para uma transformação das relações humanas para além de um binarismo simplificador, cuja aparente evidência em opostos complementares, mas *diferentes*, arquiteta toda uma economia humana traçada em linhas de poder e força.²⁵

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Ressalto apenas que, na tentativa de demonstrar a impertinência da obra de Foucault para as análises feministas, Afary e Anderson acabam deixando de lado uma grande quantidade de autores e autoras que, inspiradas por seu pensamento, produziram novas categorias teóricas e novas formas de viver no mundo contemporâneo. Na insistência em criticar toda a obra de Foucault, Afary e Anderson perdem a oportunidade de enxergar as especificidades de cada um de seus livros e, principalmente, de compreender as reportagens iranianas, que deveriam ser o objeto principal do trabalho dos autores: apenas cerca de um terço do livro é dedicado à pura análise dos textos iranianos de Foucault. Parece claro que os autores não estão interessados em compreender sua articulação teórica e histórica, mas sim em usá-los para demolir Foucault. E o fazem não apenas de forma inconsistente, mas de maneira desrespeitosa com a sua trajetória política, com o seu estatuto teórico em diversos países do mundo e com todos aqueles que dedicaram grande parte da sua vida e de seu esforço intelectual a estudá-lo com seriedade.

24 RAGO, Margaret. « Foucault, a subjetividade e as heterotopias feministas ». En SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Coords.). *O legado de Foucault*. Ed. Unesp, São Paulo, 2006, 104.

25 SWAIN, Tania Navarro. « A desconstrução das evidências: perspectivas feministas e foucaultianas ». En SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Coords.). *O legado de Foucault*, 121.

5. BIBLIOGRAFÍA

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- ATOUSSA H. « Une iranienne écrit ». En *Le Nouvel Observateur*, nº 730, 6 au 12 novembre 1978.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1984*. Gallimard, Paris, 1994.
- GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016.
- KEDDIE, Nikki R. *Modern Iran: roots and results of revolution*. Yale University Press, New Haven, 2006
- KEDDIE, Nikki R. *Women in the Middle East: past and present*. Princeton University Press, Princeton, 2007.
- KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. « Les mouvements d'émancipation des femmes en Iran ». En GUBIN, Eliane et al. (Coord.). *Le siècle des féminismes*. Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2004, 385-397.
- McLAREN, Margaret A. « Foucault and feminism: power, resistance, freedom ». En TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen (Coords.). *Feminism and the final Foucault*. University of Illinois Press, Chicago, 2004.
- PELEGRINI, Mauricio. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Intermeios, São Paulo, 2019.
- RAGO, Margareth. « E se Nietzsche tivesse razão? A categoria do gênero no pós-estruturalismo ». En SCAVONE, Lucila (Coord.). *Tecnologias Reprodutivas: gênero e ciência*. Ed. Unesp, São Paulo, 1996.
- RAGO, Margareth. « Foucault, a subjetividade e as heterotopias feministas ». En SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Coords.). *O legado de Foucault*. Ed. Unesp, São Paulo, 2006.
- SCOTT, Joan W. « Gender: a useful category of historical analysis ». En *The American Historical Review*, v. 91, n. 5, 1053-1075.

SWAIN, Tania Navarro. « A desconstrução das evidências: perspectivas feministas e foucaultianas ». En SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Coords.). *O legado de Foucault*. Ed. Unesp, São Paulo, 2006.

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 Anabhar 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. *Sublevarse*, 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. Nº1, 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 reinvencción 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 imprementabilidad. Cf. NANCY, Jean-Luc «Dis irac». 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 BAHAR, 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.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 6, junio 2019, 67-79

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.3245861

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Pensar la política: actitud crítica, revolución y contra-conducta insurreccional

*Thinking politics: critical attitude, revolution and
insurrectionary counter-conduct*

Cesar Candiotta

Pontificia Universidade Católica del Paraná, Brazil
ccandiotta@gmail.com

Resumen: El artículo estudia las relaciones entre actitud crítica, revolución e insurrección en el pensamiento de Michel Foucault. Se argumenta que las contra-conductas insurreccionales pueden ubicarse como un posible punto de partida de la política, tras la crisis del deseo de Revolución en el siglo XX en Occidente, especialmente en Francia. Esas contra-conductas también se presentan como una puesta en práctica de la actitud crítica, problematizada por Foucault en 1978.

Palabras clave: Insurrección, actitud crítica, subjetivación, Michel Foucault.

Abstract: The article studies the relations between critical attitude, revolution and insurrection in Michel Foucault's thought. It is argued that insurrectionary counter-conducts can be regarded as a possible starting point for politics, after the decline of the desire for revolution in the twentieth century in the West, especially in France. These counter-conducts can also be thought as a practical implementation of the critical attitude, as discussed by Foucault in 1978.

Keywords: Insurrection, critical attitude, subjectivation, Michel Foucault.

Fecha de recepción: 14/03/2019. Fecha de aceptación: 04/06/2018.

Cesar Candiotta es profesor del Post-grado en Filosofía y de la Licencia en Derechos humanos y Políticas Públicas de la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Ha sido Conferencista invitado en la Université de Lille (2018) y Profesor invitado en la Universidad Católica de Moçambique (2018). Editor de la *Revista de Filosofia Aurora*. Autor de *Michel Foucault y la crítica de la verdad* (Autêntica, 2010). Editó *Michel Foucault y el cristianismo* (Autêntica, 2010), con Pedro de Souza; y *Vida y libertad* (PUCPress, 2016), con Jelson Oliveira. Ha escrito artículos y capítulos de libro en Brasil, Chile, España, México, Italia y Francia.

1. Introducción¹

Foucault sostiene, en sus intervenciones de los años 1970, que toda la política moderna, desde el siglo XIX, está inspirada en el *entusiasmo* despertado por la Revolución Francesa y en el deseo de que el acontecimiento revolucionario regrese como una manera de completarlo. Sin embargo, cuando ese regreso es identificado con el estalinismo de Partido en la Europa del siglo XX, la revolución se convierte a los ojos de las masas en «algo inaccesible o espantoso».² Esta evaluación está relacionada con la crítica al Partido Comunista Francés (PCF), en el que Foucault militó por algún tiempo en la década de 1950, y de manera muchas veces conflictiva. Ella se profundiza en 1976, en el curso *Defender la sociedad*³, dos años después de la publicación del libro de Alexander Soljenitsyne, *El Archipiélago del Gulag* (1974). No se pretende aquí reanudar el debate a la vez rico y complejo sobre el marxismo y la presencia de Marx en la trayectoria intelectual de Foucault⁴, sino más bien subrayar que el diagnóstico de la decadencia del deseo revolucionario en Occidente está más estrechamente asociado con los mecanismos de poder puestos en práctica por el estalinismo de partido.⁵ Es debido a esos mecanismos, como los de la obediencia incondicional al interior del Partido y la punición a cualquier pensamiento disidente, que se vuelve difícil pensar la política desde el monopolio de la Revolución o del deseo de revolución.

Empezaré por un pasaje muy conocido sobre la decadencia del monopolio de la Revolución en el pensamiento político. Es la conferencia titulada, «La filosofía analítica de la política», impartida por Foucault el 27 de abril de 1978 en Tokio. Lo cito:

¿Estamos presenciando, a fines del siglo veinte, algo que sería el fin de la era de la revolución? Este tipo de profecía, este tipo de condena a muerte de la revolución parece un poco ridícula. Podemos estar

1 Este artículo es la presentación de los resultados parciales de mi Proyecto de Investigación *Las fronteras de la biopolítica*, desarrollado en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, Edital MCTIC/CNPqN° 28/2018 - Universal, Proceso 422565/2018-0, desde 2018, y del Proyecto de investigación *Migrantes pobres e indivíduos improditivos: novas formas de governo da vida e gestão dos ilegalismos*, CNPq N° 09/2018 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa - PQ, Proceso: 307257/2018-5, Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Una primera versión de ese trabajo fue presentada en el Coloquio Internacional *Michel Foucault y el dossier Irán*, organizado en el marco del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, entre el 7 y el 9 de noviembre de 2018.

2 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, 85.

3 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

4 Sobre ese debate, ver LAVAL, Ch.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Foucault & Marx, Lectures, usages, confrontations*. Paris, La Découverte, 2015; o aún, *Revue Actuel Marx*, 2004/2, n. 36, <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2.htm>. Según Foucault, algunos marxistas hacen solo una especie de hermenéutica de los textos de Marx para enfatizar sus desviaciones por las prácticas reales del comunismo. Este tipo de marxismo «fijo» siempre desconfiaba de la realidad histórica analizada, ya que deposita un respeto infinito a los textos de Marx. Por otro lado, Foucault toma como punto de partida el análisis de materiales históricos reales. En ese sentido, la realidad histórica del estalinismo o incluso del PCF no se ve como una especie de desviación del proyecto teórico-político del marxismo, ya que el primero no puede entenderse como una extensión de este último.

5 Cf. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1970-1975*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, 406-408.

experimentando el final de un período histórico que, desde 1789 a 1793, estuvo dominado, al menos en Occidente, por el monopolio de la revolución, con todos los efectos de despotismo que ello podría implicar, sin que, todavía, esta desaparición del monopolio de la revolución signifique una revalorización del reformismo.⁶

El crepúsculo del deseo de revolución, de la voluntad de revolución es un síntoma de la probable desaparición de la política, en los términos en que ella fue entendida en el decurso de la Modernidad.⁷ Sin embargo, la decadencia de esta política no significa el fin de la política, sin más. En sus estudios sobre la gubernamentalidad y sobre la insurrección iraní podemos identificar otros puntos de partida para problematizar la política, como la actitud crítica y la contra-conducta insurreccional. Por lo tanto, está en cuestión pensar la política ya no como lo que surge y se mantiene entre una revolución inacabada y una revolución que debe lograrse, sino desde la singularidad de acontecimientos que involucran *voluntades tanto individuales como colectivas* y que provocan una ruptura y un aliento en la historia. Empezaré con la problematización de la relación entre la actitud crítica y el presente; en seguida, trataré de las contra-conductas insurreccionales como un despliegue colectivo de la actitud crítica.

2. Actitud crítica y presente

Cuando pensamos en las Revoluciones modernas, principalmente en la Revolución francesa y, más cercana a nosotros, la Revolución Rusa, un de los rasgos fundamentales es la crítica de la vinculación entre lo político y lo religioso. El Occidente ha pensado la política moderna desde la Revolución y la vida pública laica sin la interferencia de la religión. La Ilustración política puso la religión en el rango del oscurantismo y el fundamentalismo.

Uno de los aspectos más notables del pensamiento de Foucault es ponerse en contra de esa idea, al menos de aquella según la cual la modernidad de la Revolución y de la política es la negación *completa* de todo lo que le antecede en el mundo antiguo y en el medioevo. Si bien en sus contenidos y teleologías sea inimaginable pensar las revoluciones modernas desde la perspectiva de la religión, lo cierto es que la aspiración revolucionaria y su percepción de la historia tiene como punto de partida una idea de origen religioso.

Foucault sostiene que son los grupos religiosos disidentes, sobre todo de la Edad Media y el Renacimiento, que han instaurado la idea de que era posible

6 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, III, 547.

7 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits* III, 266. La pregunta no es necesariamente si uno es más favorable a la Revolución o a las revueltas de conducta. Es, más bien, una cuestión de saber dónde está el deseo de «salir» de nuestra situación actual, o, además, dónde depositamos el deseo de transformarnos a nosotros mismos y al mundo en el que vivimos. Por lo tanto, lo que importa es la identificación de la disposición moral para cambiar las cosas. En ese sentido, una vez que el estalinismo de Partido o incluso el PCF se centran en las clases, pero olvidan las luchas, todo eso disminuye o impide la disposición moral a una transformación a la vez ética y política. Según Foucault, son justamente las insurrecciones y los movimientos de contra-conductas los que han reconfigurado el deseo de transformación del mundo en el que vivimos.

algo como una revolución *en este mundo*. Como veremos en adelante, esta es una manera que él encontró de contestar a sus críticos, que lo acusaron de oscurantista en base a sus artículos resultantes de sus viajes periodísticos a Irán en 1978. Esos críticos le recordaban que los iraníes no habían tenido la experiencia de la Revolución y, por ello, se habían replegado al Islam como medio de propagación de su ideología política. Ante eso, Foucault les recuerda el origen cristiano de la aspiración revolucionaria moderna. Fue el libro, *El principio esperanza*, de Ernest Bloch, que le ha impactado en ese tema. Según él mismo revela a Farès Sassine, la cuestión capital planteada en ese libro es:

El problema de esa percepción colectiva de la historia que sin duda comienza a surgir en Europa en Edad Media, y que es la percepción de otro mundo aquí en la tierra, la percepción de que la realidad de las cosas no está definitivamente instaurada y establecida, sino que puede haber, en el interior mismo de nuestro tiempo y de nuestra historia, una apertura, un punto de luz y de atracción que nos da acceso, desde este mundo, a un mundo mejor.⁸

Ya en 1977, Foucault subraya que la Revolución moderna reemplaza el papel que tenía Dios desde la antigüedad. En el cristianismo de los primeros siglos, la preocupación por el momento presente del Reino de Dios es inseparable de la promesa escatológica de su retorno al final de los tiempos para el juicio entre los pecadores y los justos. Las principales preguntas que Foucault propone en la entrevista «No al sexo rey», de 1977, son:

¿Qué está pasando ahora? ¿Cuál es este tiempo que es el nuestro?
¿Cómo y cuándo será el regreso de Dios, que nos fue prometido? ¿Qué hacer con este tiempo que nos desborda? ¿Y quiénes somos, quiénes somos en este pasaje?⁹

Del mismo modo, las cuestiones que se desarrollan en la Revolución Francesa, publicada en el artículo «La gran cólera de los hechos», en 1977, en el *Nouvel observateur*, son las siguientes:

¿Qué ha sucedido? ¿Qué fue esta revolución? ¿Es ésta la revolución?
¿Puede o debe ella empezar de nuevo? Si está incompleta, ¿debe ser completada? Si está terminada, ¿qué otra historia viene ahora? ¿Cómo hacer ahora para hacer la revolución, o evitarla?¹⁰

Desde luego, se encuentra puesta una cierta continuidad, al menos formal, entre las preguntas que animan a la escatología cristiana y las que animan a la Revolución. Las dos subrayan la importancia del tiempo presente, pero pensado

8 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*. Entrevista inédita con Farès Sassine. Trad. y prefacio Soledad Nívoli. Viña del Mar, Conjeturas, 2016, 38.

9 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*, 266.

10 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*, 279.

en términos de una cadena progresiva dirigida hacia un retorno o una promesa. De esa manera, la relación entre la Revolución y el presente siempre implica una serie de razones teleológicas.

Ante esa perspectiva de lectura, Foucault propone una otra, que tiene que ver con una concepción distinta del tiempo. Él la nombra de actitud crítica, en la conferencia de 1978 en la Sociedad Francesa de Filosofía, titulada «¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung».¹¹ Esta expresión, además de ofrecer otra mirada hacia el presente, nos permite vislumbrar otra posibilidad de pensar a la política.

La actitud crítica no es una teoría, ni una doctrina, ni un sistema, sino una forma cultural general, tanto una actitud moral como una política, una forma de pensar. Pero es fundamentalmente «el arte de no ser gobernado de una cierta manera»¹². Ante la observación de que, desde el antiguo poder pastoral hasta nuestros días, nos enfrentamos todavía a los dispositivos de poder que nos exigen una obediencia completa e incondicional, la resistencia a esos dispositivos implica ponerlos siempre en crisis en el momento mismo en que ellos operan.

Por ello, la actitud crítica exige la valoración del presente no como parte de la cadena lineal de la Revolución y su promesa de retorno, sino como el esfuerzo permanente de *salida* del estado actual en el que estamos gobernados, sin que, por otro lado, esta *salida* se dirija hacia una cierta teleología, concebida en términos de progreso.

Una perspectiva es pensar el presente a través de la idea guía de la Revolución, y otra es diagnosticarlo a través de la estrategia de la actitud crítica. El par Revolución-presente «es una variante del *pensamiento* teleológico que presupone el fin de la historia. Si uno permanece en la problemática de la Revolución-presente, cualquier intento de saber lo que es el presente convergería hacia la cuestión de la Revolución como una promesa»¹³. Por otro lado, el par formado por la actitud crítica-presente nos lleva a la verticalidad de nosotros mismos, que en la conferencia en los Estados Unidos, «¿Qué es la Ilustración?», se designa como un «ethos filosófico, una crítica permanente de nuestro ser histórico»¹⁴, sin cualquier finalismo. En tanto que actitud de salida del presente en el que somos llevados a la obediencia recurrente, la crítica implica una lucha contra las distintas formas de servidumbre de la voluntad al poder establecido.

Desde ese punto de vista, la *Aufklärung*, definida por Kant como un proceso de salida del estado de minoridad, puede considerarse un ejemplo insuficiente de actitud crítica, puesto que, si por un lado ella requiere que el individuo invierta la dependencia a los diferentes tutores por el coraje de pensar por sí mismo, por otro,

11 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la Critique ?», in Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini (édits.) *Qu'est-ce que la critique* Suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, 33-80.

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

13 SAKAMOTO, T. «Les compréhensions foucauldienne de la Révolution française», *Lumières*, n. 8, 2o. Semestre 2006, 205.

14 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 567.

esta subjetivación autónoma se realiza a costa de la obediencia política. Aunque no se trate de una obediencia ciega e irreflexiva en Kant, sino de una vigilancia cuidadosa frente a la mecánica del poder, también encontramos una especie de desconexión entre la crítica teórica y la desobediencia práctica. Respecto a ello, en el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault traduce el pensamiento de Kant al denunciar sus propias limitaciones: «Cuanto más libertad dejemos al pensamiento, más seguro estaremos de que el espíritu del pueblo se formará en la obediencia».¹⁵ Vemos ahí una muestra de la transferencia del beneficio político del uso libre de la razón hacia el dominio de la obediencia privada. Es decir, cuanto más los agentes del poder nos den la libertad de manifestar nuestra libertad de expresión y nuestra indignación crítica a través del uso público de la razón en nuestros pequeños círculos de intelectuales, más obedeceremos a este mismo poder en la sociedad civil.

Otra limitación identificada por Foucault en el texto de Kant, observada por F. Gros, es la dependencia de la *Aufklärung* al sujeto de conocimiento.¹⁶ Eso significa que el par presente-actitud crítica nunca es tomado desde adentro de un sujeto ya definido como un sujeto trascendental, una vez que él provoca más bien un desprendimiento del sujeto en su relación consigo mismo, llevándolo a una diferencia, a una singularidad en su presente.

En otras palabras, si la salida kantiana implica un aspecto moral indiscutiblemente relevante, desde el punto de vista político ella parece ser insuficiente. La actitud crítica, según la concepción de Foucault, no solo precede a la crítica kantiana, sino que la desborda, porque si, por un lado, ella requiere el coraje de pensar por sí mismo, por otro, uno debe tener el coraje de no dejarse conducir por la adhesión de la voluntad a cualquier gubernamentalidad en el campo político. Por ende, para que haya política, la actitud crítica es necesaria como arte de la no servidumbre voluntaria.

Conviene enfatizar que podemos dirigir nuestra voluntad hacia la obediencia política, sin la necesidad de una adhesión subjetiva servil. Según La Boétie, lo que hace valer el poder tiránico no es solo la obediencia, sino especialmente la servidumbre voluntaria. Escribe él: «Les veo a ustedes, no a obedecer, sino a servir».¹⁷ La actitud crítica no necesariamente requiere desobediencia, sino la no servidumbre al poder de parte de la voluntad.

El problema que Foucault identifica en el poder pastoral cristiano y los mecanismos de poder de la gubernamentalidad de Partido (aquí la referencia es el Partido Comunista Francés) no es la exigencia de la obediencia, sino que esta obediencia sea incondicional e integral, lo que implica una adhesión, un deseo que lleva a su propia anulación y, en consecuencia, a la renuncia a transformar el

15 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí mismo y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Horacio Ponz. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, 55.

16 GROS, Frédéric. «Foucault et la leçon kantienne des Lumières», *Lumières*, n. 8, 2o. Semestre 2006, 162.

17 LA BOÉTIE. *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Payot, 1976 (reprise dans Payot & Rivages, 2002), 130.

mundo que lo rodea. Esto es, como escribe Frédéric Gros, la «sobre-obediencia»¹⁸. La actitud crítica no es simplemente el arte de no ser gobernado, sino, más bien, el arte de no ser gobernado por el deseo servil de obedecer.

Además, la actitud crítica es ante todo una *techné*, un arte. Significa que si las tecnologías de poder siempre son plurales, desde las más rígidas que requieren sumisión total hasta las más insidiosas y sutiles, la actitud crítica debe ser igualmente un arte plural. No podemos adoptar la actitud de no ser gobernados siempre de la misma manera. Ante estas tecnologías, debemos oponerles formas de vida y de ser distintas, que no tengan la misma intensidad o la misma forma. De ese modo, cualquier forma de resistencia al poder comienza con la actitud de la crítica frente al gobierno de las conductas, es decir, con una reelaboración radical de la estructuración ético-política del sujeto ante el deseo de obedecer.

3. Las contra-conductas insurreccionales e Irán

Un despliegue de la actitud crítica, como el arte de no ser gobernado por el deseo servil de la obediencia, es la problematización de las contra-conductas. Desde el momento en que se considera el ejercicio del poder como el arte de conducir a las conductas en el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, las resistencias toman forma y se imponen en movimientos colectivamente identificables, como el levantamiento, la revuelta, la insurrección, la clandestinidad y las luchas anárquicas. Estas modalidades de contra-conductas imponen límites a la conducción de la vida y la individualidad por parte de los gobernantes, siempre que ello implique el abuso de poder, la opresión de un pueblo, el uso de medios cuestionables y justificaciones dudosas. Observables en particular en los movimientos insurreccionales, estas contra-conductas se muestran como una nueva manera de pensar las luchas políticas, que se alejan de la referencia tradicional a la Revolución.

En ese sentido es que la experiencia de la insurrección iraní hecha por Foucault en tanto que periodista del *Corriere della Sera*, se presenta como importante.¹⁹ Así como él ubica el origen de los movimientos de contra-conductas en el Occidente desde la resistencia hecha por los grupos religiosos disidentes ante el poder pastoral cristiano, sobre todo en los siglos XII-XIII, y después, en los siglos XV-XVI, de igual manera él describe lo que ha visto en Irán: un movimiento de contra-conducta que moviliza a una voluntad colectiva de no dejarse gobernar por un poder intolerable, que ya no existía en Occidente. Y, todavía, no había nada en este movimiento que se asemejara a una Revolución en su sentido occidental moderno.

18 GROS, Frédéric. *Désobéir*. Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017, 66.

19 Los artículos de Foucault han sido publicados entre septiembre de 1978 y febrero de 1979. Desde 1994, ellos pueden ser encontrados en *Dits et écrits III*, 662-716. En 1978, como periodista, Foucault estaba (¿ingenuamente?) entusiasmado con la resistencia político-religiosa de miles de personas en la calle en Irán. Sus artículos, entrevistas y cartas en el *Corriere della Sera*, en *Le Monde* y en *Le Nouvel Observateur* y otros medios de comunicación han sido objeto de duras críticas por sus supuestas predicciones erróneas. Hasta el día de hoy, el «error» de Foucault con relación a la insurgencia islámica en Irán es continuamente recordado.

Entonces, ¿cómo estas contra-conductas insurreccionales podrían ser consideradas como políticas si no tenían como referencia a la Revolución? Esa es una de las razones por la cual el «entusiasmo» de Foucault por la insurrección iraní fue considerado por la intelectualidad francesa como una vuelta al oscurantismo medieval. Según sus críticos, él abandonará el modelo de la Revolución occidental para pensar a la política y, en cambio, la reemplazará por el Islam.

Foucault, a su vez, intenta mostrar que la presencia del Islam en la insurrección iraní no es el sustituto teórico del rol de la Revolución el Occidente. Se trata, más bien, de un movimiento popular en el cual millones de personas preferían enfrentar a la muerte a continuar siendo oprimidas y explotadas.

Foucault identifica el fin de la política en Occidente con la clave de la decadencia de la voluntad de Revolución, al mismo tiempo que ve una fuerte voluntad colectiva de no dejarse gobernar en Irán. Esa voluntad colectiva no es simplemente la suma de las voluntades individuales, como en el liberalismo, pero tampoco es una voluntad representada por líderes u organizaciones políticas (como la representada por de Gaulle en Francia, por ejemplo). Ella es una especie de «escatología» que se materializaría en la tierra, una forma de gobierno islámico. Esa expresión designa un doble alejamiento: tanto de la estructuración política occidental de gobierno como del islamismo integrista y clerical. El riesgo que un gobierno islamista fuera interpretado desde la perspectiva del integrismo clerical de los mulás siempre estaba presente, pero lo que Foucault vio en la calle era la lucha por una nueva «forma no política de coexistencia, una manera de vivir juntos» sin la postulación de un nuevo Estado.²⁰

Por lo tanto, la insurrección iraní es una especie de esperanza que, en su forma, se asemeja a una escatología religiosa, pero distinta de la escatología revolucionaria occidental. Es decir, las dos no tienen la misma relación con el tiempo. La revolución, en su estructuración occidental, está fijada en la historia, en el sentido de que sigue una cadena de necesidades y una teleología que siempre la dirige hacia el futuro. En cambio, las contra-conductas insurreccionales recortan el tiempo en la medida en que interrumpen el hilo continuo y teleológico de las filosofías de la historia. Si las relaciones de poder se hacen y se rompen en la historia, lo mismo ocurre con las subjetividades históricamente constituidas. Como lo escribe Foucault en *Inutile de se soulever?*: «hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones para que un hombre pueda ‘realmente’ preferir al riesgo de muerte a la certeza de tener que obedecer».²¹ Permanecer en la idea de Revolución significaría continuar integrando las insurrecciones y las revueltas de conducta en una historia racional, introduciéndolas y asimilándolas al tiempo

20 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 48. Cuando Foucault habla de una forma de coexistencia “no política”, él se refiere al hecho de que la insurrección iraní no era animada por un partido o un liderazgo político u otra institución política que intentaba simplemente una toma del poder o una alternancia política. Ello quiere decir también que la insurrección no era únicamente política, en el sentido occidental del término, sino que era a la vez política y religiosa.

21 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*, 791.

lineal y, por lo tanto, desnaturalizando su rareza de acontecimiento.

El levantamiento, a diferencia de la Revolución, permite una experiencia que escapa a la historia, no en el sentido de un universal a-histórico, sino al modo de una subjetivación del momento, de la interrupción, de la fractura que subvierte una economía interna del tiempo, con sus causas y teleologías. Y así, reactiva un entusiasmo, un deseo de arriesgarlo todo, incluida la vida misma, ante lo intolerable. Es en este sentido que se puede entender lo que Foucault caracteriza como una experiencia tanto *espiritual* como *política*. Esta experiencia de insurrección es espiritual porque corta el hilo de la historia y porque permite la activación de un deseo de transformación de uno mismo y del mundo en el que se vive, lo que no se encuentra en el deseo de Revolución. Es política porque es indisoluble de una voluntad colectiva de no ser gobernado de una determinada manera.

4. La dignidad de la insurrección

Las diferencias que Foucault ve entre la escatología revolucionaria occidental y el acontecimiento de la insurrección se extienden también a la cuestión de su validez histórica. En general, una Revolución se evalúa en términos de triunfo o fracaso, ya sea para prolongarla, en el primer caso, o para reanudarla, en el segundo. Como él la retoma en 1978 en, «La filosofía analítica de la política», la revolución se define como una lucha global que «promete derrocar completamente el poder establecido, aniquilarlo en su principio, en el sentido de que la revolución significaría una lucha que garantiza la liberación total [...]»²². Por otro lado, los movimientos insurreccionales generalmente no se engañan con respecto a una liberación total, como si lo que les sucede sea necesariamente el retorno a un gobierno totalmente justo, o a la constitución de un poder no violento y humanizado. El triunfo o fracaso de la insurrección deja de ser el único criterio de valor, o al menos, el más importante. Cualquier levante en contra de un poder insostenible, incluso el más insignificante, tiene su propio valor y dignidad en el momento de su ejercicio.

Foucault subraya:

Uno se subleva, es un hecho, y es por eso que la subjetividad (no la de los grandes hombres sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da aliento. Un delincuente pone su vida en la balanza con los castigos abusivos; un loco no puede más de tanto estar encerrado y despojado; un pueblo rechaza el régimen que lo oprime. Eso no hace inocente al primero, lo cura al otro, y no asegura al tercero el mañana prometido.²³

Nunca es inútil resistir o levantarse contra un dispositivo gubernamental intolerable. Situarse en la dimensión de las contra-conductas insurreccionales es

²² FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*, 547.

²³ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*, 793.

considerar irreductible y siempre legítimo cualquier movimiento mediante el cual un hombre, una mujer, un grupo, una minoría o incluso un pueblo entero se niegan a obedecer a un gobierno injusto y, por ello, arriesgan sus propias vidas. Las mujeres y los hombres que se rebelan contra lo intolerable no siempre tienen una justificación causal y teleológica. El caso de la insurgencia iraní contra el estado de terror establecido por el Sha es un ejemplo típico de un afrontamiento que moviliza a toda una nación que se niega a dejarse guiar por un gobierno cómplice del poder y los intereses extranjeros occidentales. Foucault quiso especialmente entender por qué, en el ardor popular, las personas enfrentaron con sus propias manos las ametralladoras de Sha Reza Pahlavi (1919-1980). Si hubo cierta fascinación por el Irán, fue más bien por ese entusiasmo y ardor insurreccional, y no por el gobierno islámico clerical establecido más tarde por el Ayatollah Jomeini.

Lo más relevante en estos análisis probablemente no sea la evaluación de la revolución desde el triunfo o fracaso de un hecho político, sino la singularidad del *acontecimiento* insurreccional que lo precede y sus efectos en la constitución de una voluntad política. Con respecto a esta cuestión de la validez de una insurrección o una revolución por su triunfo o fracaso, podemos reanudar el curso de 1983, *El Gobierno de sí y de los otros*, en el cual se estudian dos textos de Kant: el primero, sobre la *Aufklärung* (1783); y el segundo, sobre la Revolución (de 1798). Esos textos se analizan con miras a la contextualización de la gubernamentalidad de sí y de los otros, no siendo establecida la diferencia entre la revolución y la insurrección en ese momento. Sin embargo, como recuerda F. Gros, el estudio de esos textos es una manera de Foucault responder más tarde a sus críticos, quienes lo acusaron de oscurantismo en los artículos sobre Irán. Y Foucault, a su vez, les contesta precisamente oponiéndoles el racionalismo de la Ilustración. En ese sentido, el estudio de esos opúsculos kantianos va en la misma dirección del elogio de la insurrección de un pueblo y el ánimo político que lo apoya.

En las primeras clases del curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault toma el texto de Kant de 1798 sobre la Revolución, cuando el pensador del siglo XVIII evoca, entre otras cosas:

Poco importa que la revolución de un pueblo colmado de ánimo, que hemos visto realizarse en nuestros días [se trata, pues, de la Revolución francesa; Michel Foucault], triunfe o fracase, poco importa si acumule miseria y atrocidades, y que las acumule a tal extremo, dice Kant, que un hombre sensato que volviera a hacerla, con la esperanza de llevarla a buen puerto, jamás se resolvería, no obstante, a intentar la experiencia a ese precio? ²⁴

24 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí mismo y de los otros*, 36.

La época del Terror no llevó a Kant a deslegitimar la disposición moral que precedió a la Revolución Francesa, e incluso, a la que la sucedió. Kant se concentra en esta disposición moral como un signo del camino hacia el progreso, materializado por un estado gobernado por una buena constitución. Foucault, a su vez, recoge esta interpretación de Kant para mostrar lo que le interesa. Probablemente quiera advertir que no es el posible triunfo político lo que justifica una resistencia a la gubernamentalidad, ni es el fracaso de una revolución lo que la volvería ilegítima. Su hipótesis notable es que no se puede pensar en ninguna contra-conducta individual o colectiva frente a una gobernabilidad insostenible en términos de causalidad en relación con lo que le sucede, ya sea una constitución justa o el terror resultante de una revolución.

Sin embargo, lo más importante de todo eso no es la insurrección en sí misma, sino cómo, desde ella, es posible reactivar el entusiasmo, el ardor, el coraje, todas las disposiciones subjetivas de una transformación cuyo dinamismo no solo es ético (transformación de uno mismo) sino también político (la constitución de un mundo distinto).

Como enfatiza en la entrevista con Farès Sassine:

Lo que yo quería decir era que, por supuesto, una sublevación tiene siempre sus razones y sus explicaciones; y por cierto, a la manera de un historiador de inspiración marxista, eres tú el que establece en qué condiciones, según qué presiones, por qué razones uno se subleva. Lo que quiero decir es que captar el momento mismo en el que eso sucede, cuando se intenta captar la vivencia misma de la revolución, es ahí donde hay algo que, a mi parecer, no puede ser reducido a una explicación o a una razón.²⁵

En las contra-conductas insurreccionales hay el intento recurrente de salida de una gubernamentalidad, frente a la cual hombres y mujeres se mantienen en la verticalidad de ellos mismos. Los gestos y actitudes que acompañan a estas insurrecciones escapan a las identificaciones características de las oposiciones partidistas; huyen de los grandes ideales políticos y los bellos programas de gobierno. Ellos son, más bien, artes de la no-servidumbre voluntaria que no han sido indexadas por intelectuales o estimuladas por agentes de los medios masivos de comunicación; por el contrario, estas artes se relacionan con una forma específica de actuar en su entorno político, modificando la relación entre los gobernados y los gobernantes. El gesto vertical de colocarse históricamente en el presente para salir de él, en el sentido de que no se le permite ser gobernado por ningún dispositivo político, por un agente específico y de una manera específica, parece ser algo que Foucault identificó en la insurrección iraní.

25 FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*, 61.

5. Conclusión

Pensar la política contemporánea sobre la base de las contra-conductas insurreccionales es un despliegue importante de la actitud crítica. En el límite, Foucault parece elevar la actitud crítica y las contra-conductas insurreccionales casi (esto último, una autodefensa colectiva) al rango de fines en sí mismos ante el intento recurrente de los gobernantes de monopolizar la voluntad de los individuos. Es ese monopolio de la «voluntad» por parte de los gobernantes, partidos e instituciones políticas lo que ha llevado precisamente a la desaparición del «deseo» de la Revolución por parte de los gobernados, convirtiéndolo en algo irrisorio.

Ante este monopolio de las instituciones sobre la voluntad individual y colectiva, Foucault propone como nuevo punto de partida de la política la actitud crítica y, como su despliegue, la voluntad colectiva de la no obediencia servil ante lo intolerable. Si cualquier política empieza por la primera sublevación o insurrección, como leemos en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, o aún por la autodefensa colectiva ante lo intolerable, entonces se puede pensar que la insurrección, como el arte de la voluntad colectiva de no ser gobernado, es el signo de una política posible y de un otro gobierno de las conductas, aunque no siempre ese signo sea coronado por el triunfo histórico correspondiente de un gobierno cualquier.

6. Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1970-1975*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001 (2ª. reimpresión)
- FOUCAULT, Michel. *Sublevarse*. Entrevista inédita com Farès Sassine. Traducción y prefacio de Soledad Nívoli. Conjeturas, Viña del Mar, 2016.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la Critique?» En FRUCHAUD, Henri-Paul y LORENZINI, Daniele (Edits.) *Qu'est-ce que la critique* Suivi de *La culture de soi*. Vrin, Paris, 2015, 33-80.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí mismo y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Traducción de Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- GROS, Frédéric. «Foucault et la leçon kantienne des Lumières». *Lumières*, n. 8, 2o. Semestre 2006, 159-168.
- GROS, Frédéric. *Désobéir*. Albin Michel/Flammarion, Paris, 2017.
- LA BOÉTIE. *Discours de la servitude volontaire*. Payot, Paris, 1976 (en Payot & Rivages, 2002).
- LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat (Edits.) *Foucault & Marx, Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, Paris, 2015.
- REVUE ACTUEL MARX, 2004/2, n. 36. Sitio: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2.htm>.
- SAKAMOTO, T. «Les compréhensions foucauldienes de la Révolution française». *Lumières*, n. 8, 2o. Semestre 2006, 193-210.

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, París, 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 «atravesian 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 «hiperpoliticización» 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 los 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 aparato 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 desasirlo 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.

II

MATERIALES

Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham¹

Dialogue beetwen Michel Foucault and Baquir Parham

Prefacio de Parham

Michel Foucault, el famoso pensador y filósofo francés, estuvo recientemente en Irán. Vino de visita al país para conocer el territorio y escribir varios artículos. Sus viajes lo llevaron aparentemente a Qom², donde pudo conversar con algunos de los grandes ayatolás. A pesar de no ser muy conocido en Irán, Foucault tiene una gran reputación en el mundo filosófico. Inició un estudio único y penetrante sobre la razón, y las estructuras y la organización del saber, a través de un análisis del campo de la medicina y su historia. Atesora una cantidad notable de trabajos como *Historia de la locura en la época clásica*, *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*. Su breve viaje a Irán nos brindó la ocasión de tener una conversación sobre el estructuralismo y otras cuestiones de interés. Quizás, su viaje a esta parte olvidada del mundo tenga algo que ver con la necesidad de dar respuesta a alguna de esas cuestiones. La entrevista tuvo lugar en Teherán el sábado 23 de septiembre de 1978.

Baquir Parham. La filosofía se declara objetiva en su visión del mundo. ¿Cómo entiende, en tanto que filósofo, la cuestión del compromiso político?

Michel Foucault. No creo que podamos dar una definición del intelectual a menos que remarquemos el hecho de que no existe intelectual que no esté al mismo tiempo, y de alguna manera, implicado en política. Por su puesto, hasta cierto punto en la historia, encontramos intentos para definir al intelectual desde un ángulo puramente teórico y objetivo. Se asume que los intelectuales son aquellos

1 Entrevista realizada en 1978 y publicada originalmente en *Nameh-yi Kamun-i Nevisandegan*, n° 1, (primavera 1979), pp. 9-17. Para la presente traducción se ha utilizado la versión inglesa publicada en Afary, J., Anderson, K., & Foucault, M. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press. [N. del T.]

2 La ciudad es el centro neurálgico religioso del chiismo en Irán.

que rechazan involucrarse en asuntos y problemas que conciernen a sus propias sociedades. Pero, de hecho, casos así en la historia son excepcionales, y hay muy pocos intelectuales que hayan adoptado semejante premisa.

Si miramos a las sociedades occidentales, desde los primeros filósofos griegos hasta los intelectuales de la actualidad, vemos que todos tuvieron lazos de algún tipo con la política. Estaban involucrados en la política y sus actividades cobraban sentido únicamente en la medida que tenían efectos concretos en sus sociedades. En cualquier caso, se trata de un principio general. Por lo tanto, a la cuestión, «¿Debería un intelectual interferir en la vida política, económica y social de su país?» Yo respondería que no se trata de ver si debería o no. Ser intelectual implica hacerlo. La misma definición de intelectual comprende la idea de una persona que necesariamente está involucrada con la política y las grandes decisiones de su sociedad. Por consiguiente, la cuestión no es si un intelectual debe tener o no presencia en la vida política. Más bien, la cuestión es saber cuál debe ser su función en el actual estado de cosas para que pueda alcanzar los resultados más determinantes, coherentes, y certeros. Estoy hablando, por supuesto, en referencia a la sociedad a la que pertenezco. Luego habría que mirar, teniendo en cuenta su experiencia, cuáles son las diferencias entre nuestra situación en Occidente y la de ustedes.

En general en Francia y Europa, desde la Revolución francesa, los intelectuales han jugado el papel de profetas, de anunciadores de la sociedad futura. En otras palabras, el intelectual era alguien cuya responsabilidad era lidiar con los principios generales y universales de la humanidad. Pero en nuestras sociedades occidentales ocurrió algo importante. El papel de la ciencia, el conocimiento, la técnica y las tecnologías han crecido ininterrumpidamente, de la misma forma que lo ha hecho la importancia de estos temas para la política y la organización de las sociedades. Ingenieros, abogados, médicos, cuidadores sanitarios y trabajadores sociales, investigadores en humanidades, forman una capa social en nuestras sociedades cuyo número, así como su importancia económica y política, está aumentando constantemente. Por eso, creo que el papel del intelectual es quizás no tanto, o quizás no sólo, defender los valores universales de la humanidad. Más bien, su responsabilidad es trabajar en campos específicos, los mismos campos en los que la ciencia y el conocimiento están presentes, para analizar y criticar la función del conocimiento y la técnica en la sociedad de nuestros días. En mi opinión, hoy día, el intelectual tiene que salir de su torre de marfil y bajar a esos lugares en los que trabaja la ciencia, lugares en los que se producen los resultados políticos. Por consiguiente, trabajar con intelectuales –principalmente médicos, abogados, psiquiatras y psicólogos– tiene una importancia crucial para mí.

B. P. Al responder a mi primera pregunta, también ha respondido parcialmente a la segunda.

M.F. No se preocupe, pregunte de nuevo. ¡Tal vez de esa manera respondería a su primera pregunta!

B. P. Muy bien. Verá, hemos sido testigos de la cercanía entre la filosofía y la realidad política. Quería preguntarle, con respecto a esta proximidad entre filosofía y política, si ve algún cambio significativo en la visión del mundo de la filosofía en nuestros días. Y si es así, ¿cuál es su fundamento y su naturaleza?

M.F. Si hablamos de Occidente, creo que no debemos olvidar dos grandes y dolorosas experiencias que han atravesado nuestra cultura en los últimos dos siglos. Primero, a lo largo del siglo XVIII, los filósofos, o mejor dicho los intelectuales, en Francia, Inglaterra, y Alemania, intentaron repensar la sociedad desde perspectivas nuevas, de acuerdo a los principios y la visión del buen gobierno tal y como lo entendían ellos. El impacto de este tipo de reflexión puede constatar, en gran medida, en las revoluciones y los cambios sociales y políticos acaecidos en Francia, Inglaterra y Alemania. En la actualidad, procedente de esa visión filosófica –la visión de una sociedad no alienada, pura, lúcida y equilibrada–, ha surgido el capitalismo industrial, es decir, la sociedad más implacable, salvaje, egoísta, deshonesto y opresivo que jamás hayamos imaginado. No quiero insinuar que los filósofos fueran responsables de ello, pero la verdad es que sus ideas tuvieron un gran impacto en esas transformaciones. Más importante aún, esa monstruosidad a la que llamamos estado es, en gran medida, el fruto y el resultado de sus ideas. No olvidemos que la teoría del estado, la teoría del todopoderoso estado, el todopoderoso estado frente al individuo, el derecho absoluto del grupo frente al derecho del individuo, puede encontrarse en los filósofos franceses del siglo XVIII y los filósofos alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esta es la primera experiencia dolorosa.

La segunda experiencia dolorosa es la que emerge, no entre la filosofía y la sociedad burguesa, sino la que surge entre los pensadores revolucionarios y el estado socialista que conocemos hoy. De las intuiciones de Marx, de las intuiciones de los socialistas, de sus pensamientos y análisis, que se encontraban entre los más objetivos, racionales y aparentemente más acertados de la época, salieron en la práctica sistemas políticos, organizaciones sociales y mecanismos económicos que en la actualidad son condenados y deberían ser descartados. Por consiguiente, las dos experiencias fueron dolorosas, y nosotros aún seguimos inmersos en la segunda, no solamente a un nivel teórico, sino también a un nivel vital.

Puedo dar otro ejemplo que es a la vez interesante y trágico para los intelectuales occidentales –es el caso de Vietnam y Camboya–. Se sentía que había una lucha popular, una lucha que era justa y legítima en sus inicios, contra el vicioso imperialismo americano. Se podía sentir que de esa extraordinaria lucha emergería una sociedad con la que pudiéramos reconocernos. Cuando digo

«reconocernos», no quiero decir que se pareciera a Occidente, a los occidentales, ya que no se trataba de eso. Me refiero a una sociedad en la que se pudiera reconocer el rostro de la revolución. Pero Camboya, y hasta cierto punto Vietnam, nos presentan un rostro en el que la libertad —una sociedad sin clases, una sociedad no alienante— está ausente.

Creo que vivimos en un momento de extrema oscuridad y extrema claridad. Extrema oscuridad porque no sabemos realmente de dónde vendrá la luz. Extrema claridad porque debemos tener el coraje para comenzar de nuevo. Tenemos que abandonar cualquier principio dogmático y cuestionar, uno por uno, la validez de los principios que han sido fuente de opresión. Desde el punto de vista del pensamiento político nos encontramos, por decirlo de alguna manera, en el punto cero. Tenemos que construir otro pensamiento político, otra imaginación política, y elaborar un nuevo horizonte de futuro. Digo esto para que usted sepa que ningún occidental, ningún intelectual occidental honesto, puede ser indiferente a lo que, ella o él, oiga sobre Irán, una nación que ha llegado a un callejón sin salida en una serie de cuestiones sociales, políticas, etc. Al mismo tiempo, nos encontramos con personas que están luchando por mostrar una forma diferente de pensar la organización social y política, que no toma nada de la filosofía occidental, de sus fundamentos jurídicos y revolucionarios. En otras palabras, tratan de mostrar una alternativa basada en las enseñanzas del islam.

B. P. En mis dos primeras preguntas el tema de discusión era principalmente la filosofía, la ciencia, y especialmente, las humanidades. Ahora, con su permiso, quisiera hablar de algo que está más cerca de nuestra situación particular en Irán, es decir, la religión. ¿Podría decirnos su opinión sobre la función de la religión como forma de ver el mundo, así como el lugar que ocupa en la vida social y política?

M.F. Una de las afirmaciones que escuché repetidamente durante mi reciente estancia en Irán era que Marx se equivocaba al decir que «La religión es el opio del pueblo». Creo que he debido de oír esta afirmación como tres o cuatro veces. No pretendo empezar, una vez más, una discusión sobre Marx aquí, pero sí creo que deberíamos reexaminar esta afirmación de Marx. He escuchado a partidarios de un gobierno islámico decir que esta afirmación de Marx puede ser verdadera para el cristianismo, pero que no lo es para el islam, especialmente en el caso del islam chiíta. He leído varios libros sobre el islam y el chiísmo, y estoy totalmente de acuerdo con ellos, porque el papel del chiísmo en el despertar político, en el mantenimiento de la conciencia política, en la incitación y el fomento del conocimiento político, es históricamente indiscutible. Es un fenómeno profundo en una sociedad como la de Irán. Por supuesto, en ocasiones, existieron proximidades entre el estado y el chiísmo, y tuvieron organizaciones comunes.

Ustedes tuvieron el chiismo safawí³, y contra él trataron de recuperar el chiismo alavida⁴. Todo esto es cierto. Pero en general, y a pesar de los cambios ocurridos en la naturaleza de la religión debido a la proximidad del chiismo con el poder de estado en ese periodo, la religión ha jugado, no obstante, un papel de oposición.

En los centros cristianos del mundo, la situación es más complicada. Aun así, resultaría ingenuo e incorrecto si dijéramos que la religión en su forma cristiana ha sido el opio del pueblo, en tanto que en su forma islámica ha constituido una fuente de despertar popular. Estoy asombrado por las conexiones e incluso las similitudes que existen entre el chiismo y algunos movimientos religiosos de la Europa de la Edad Media, hasta el siglo XVII o XVIII. Eran grandes movimientos populares contra los señores feudales, contra los primeros crueles intentos de formar una sociedad burguesa, grandes protestas contra el todopoderoso control del estado. En Europa, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, antes de que adoptaran directamente una forma política, todos esos movimientos aparecieron bajo la forma de movimientos religiosos. Tomemos, por ejemplo, a los anabaptistas, vinculados a ese tipo de movimientos durante las guerras campesinas en Alemania⁵. Era un movimiento que rechazaba el poder del estado, la burocracia gubernamental, la jerarquía social y religiosa, todo. Este movimiento apoyó el derecho a la conciencia individual y la independencia de los grupos religiosos minoritarios que querían permanecer juntos, tener su propia organización, sin jerarquías o estratificación social entre sus miembros. Fueron movimientos sociales importantísimos que dejaron una huella en la conciencia religiosa y política de Occidente. En Inglaterra, durante las revoluciones burguesas del siglo XVII, por debajo de las revoluciones burguesas y parlamentarias propiamente dichas, encontramos toda una serie de batallas político-religiosas. Estos movimientos eran religiosos porque eran políticos, y políticos porque eran religiosos, y tuvieron una gran importancia. Por eso, creo que la historia de las religiones, y su profunda conexión con la política, debería de ser repensada nuevamente.

En la práctica, el tipo de cristianismo que constituyó un opio para el pueblo fue producto de decisiones políticas y articulaciones tácticas por parte del estado, o la burocracia gubernamental, y la organización eclesiástica durante el siglo XIX. Decían que deberíamos llevar a los trabajadores rebeldes de vuelta a la religión y hacerlos aceptar su destino. En los tiempos de Marx, la religión era de hecho el

3 Los sahs de la dinastía safawí (1501-1722) fueron los primeros gobernantes iraníes en hacer del chiismo la religión oficial del país.

4 Literalmente, el chiismo de Ali. Ali era primo y yerno de Mahoma, además de ser el cuarto califa (656-661 a.C.). La idea de volver a un chiismo original, supuestamente incorrupto, en el que el martirio se consideraba una virtud suprema, fue desarrollado por el teólogo profano musulmán Ali Shariati. Shariati, quien murió en 1977 como consecuencia de la guerra sucia del gobierno según la opinión generalizada entre los iraníes de la época, había recibido un doctorado en filología en la Sorbona. Sus escritos tuvieron un gran impacto en toda una generación de activistas iraníes. En la época de la revolución, su fotografía figuraba en las manifestaciones junto con la de Jomeini.

5 Durante los años 1524-1534, a raíz de la ruptura con Roma de Martín Lutero, Alemania fue atravesada por una serie de revueltas campesinas radicales que fueron objeto de reflexión de Friedrich Engels en *La guerra campesina en Alemania* (1852)

opio del pueblo, y Marx tenía razón por ello, pero solo en el contexto en el que vivió. Sus afirmaciones deben ser entendidas solamente para el periodo histórico en el que vivió, no como una afirmación general extrapolable al cristianismo en cualquiera de sus etapas históricas, o al conjunto de las religiones.

B. P. Precisamente. Ahora, le planteo la última pregunta que, a diferencias de las otras preguntas, es más académica. Quisiera utilizar esta oportunidad para preguntarle sobre el estructuralismo en la filosofía. Usted es conocido por ser una de las figuras más representativas de esta forma de pensamiento. ¿Podría decirme cuáles son exactamente las claves de este pensamiento?

M.F. Muy bien, pero primero permítame aclarar que yo no soy estructuralista. Nunca lo he sido. Nunca he afirmado serlo. Y siempre he dicho claramente que no soy estructuralista. Pero estos términos, estas etiquetas, son, por necesidad, correctas e incorrectas a la par. Hay en ellos una dimensión verdadera y no verdadera. En realidad, lo que se conoce como estructuralismo es una metodología usada en la lingüística, en la sociología, en la historia de las religiones, en la mitología comparada, etc. Conforman un grupo de campos científicos que utilizan el método estructuralista. En otras palabras, sus análisis se configuran en base a sistemas de relaciones más que en la exploración de elementos y contenidos. El estructuralismo, entendido de esta manera, no guarda relación alguna con mi trabajo, ninguna.

Más allá de todo eso, está el hecho de que en los años sesenta en Occidente, especialmente en Francia, asistimos a una transformación en el pensamiento filosófico y en la forma que adquiere el análisis. Para decirlo brevemente, sin pretender entrar en un debate, la cuestión fue la siguiente: desde los tiempos de Descartes hasta la actualidad, el punto de partida del pensamiento filosófico era el sujeto, y el problema fundacional de la filosofía era determinar qué es el sujeto, qué es la conciencia. ¿Es libre el sujeto? ¿Es la auto-conciencia, auto-conciencia absoluta? En otras palabras, ¿es consciente de sí mismo? En suma, ¿puede la auto-conciencia, como decía Hegel, devenir en mundo?

En torno a la década de los sesenta, después de la aparición de un mundo más conectado con la técnica y el conocimiento técnico, creo que el punto de partida del pensamiento filosófico comenzó a replantearse. Es decir, pareció mejor comenzar con el contenido, con las cosas mismas. En otras palabras, y de manera muy simple, esto significó comenzar con cosas que existen positivamente y analizarlas. Significó ver cómo el sujeto podía ser situado dentro de ese contenido —que es la única función que el sujeto puede jugar— centrándose en cómo el sujeto es determinado por elementos externos. En otras palabras, el principal cambio consistió en no privilegiar el sujeto, desde el principio, respecto a la objetiva realidad. Más bien, exploramos los objetos, las relaciones entre los objetos, y la

compresión del objeto a partir del mismo objeto. Es decir, pusimos mayor atención a la comprensibilidad de los objetos por sí mismos, más que a su comprensibilidad a partir de la conciencia del sujeto.

Desde este punto de vista, podemos entender por qué algunas investigaciones son calificadas como investigaciones estructuralistas. Por ejemplo, tomemos el problema del psicoanálisis. Lacan trató de hablar del sujeto partiendo del inconsciente, mientras que Sartre y Merleau-Ponty empezaron por estudiar el sujeto para ver si era posible llegar al inconsciente y, por supuesto, nunca lo consiguieron. Lacan parte del inconsciente, el principio del inconsciente que aparece en el proceso de exploración del psicoanálisis, y se plantea la siguiente pregunta, «Dada la existencia del inconsciente, ¿qué podría ser el sujeto?».

Ahora, me ceñiré a mi trabajo, pues su pregunta se dirigía a mí. Mi primer libro se llamaba *Historia de la locura en la época clásica*, pero en realidad el problema era la racionalidad, es decir, ¿cómo opera la razón en una sociedad como la nuestra? Bien, para comprender este problema, en lugar de partir del sujeto y del movimiento que va de la conciencia a la razón, es mejor si observamos cómo, en el mundo occidental, aquellos que nos son sujetos de razón, aquellos que no son considerados razonables, es decir, aquellos que están locos, son apartados del proceso de la vida. Partiendo de esta práctica, de esta constelación de prácticas reales, y, finalmente, este proceso de negación, llegamos a comprender el lugar que ocupa la razón. Mejor dicho, descubrimos que la razón no es simplemente el resultado de los movimientos y acciones de unas estructuras racionales, sino el resultado de los movimientos de estructuras de poder y sus mecanismos. La razón es aquello que aparta la locura. La razón es aquello que se otorga el derecho y los medios para apartar la locura.

Desde ese análisis, que no partía del sujeto, llego a plantearme la posibilidad de interrogar las diferentes manifestaciones de poder y a analizarlas. En general, podemos decir que una filosofía basada en la auto-conciencia está necesariamente vinculada a la idea de libertad. Y esto está realmente bien, pero una filosofía o pensamiento cuyo objeto de estudio no sea la auto-conciencia, sino la práctica real o la práctica social, se relaciona con una teoría del poder. En otras palabras, en lugar de la auto-conciencia y la libertad, la práctica y el poder.

No quiero decir que el poder, desde mi punto de vista, sea fundacional, inaccesible, una entidad ante la cual uno tiene que arrodillarse. Más bien, el propósito de todos mis trabajos es, a la luz de esas prácticas, descubrir los puntos débiles del poder donde es posible atacarlo. Cuando hablamos de las relaciones entre razón y locura, cuando mostramos que la razón ejerce su poder sobre la locura, esto no significa justificar la razón. Más bien, es mostrar cómo es posible cuestionar un sistema de poder y luchar contra él. Por consiguiente, mis análisis son análisis estratégicos y cobran sentido únicamente en un contexto estratégico.

Mis estudios sobre el problema del crimen juvenil y las prisiones son de una

naturaleza similar. Quiero mostrar cuáles son los mecanismos de poder existentes que separan al criminal del no-criminal. Mostrar los puntos débiles de ese sistema, o mostrar el momento histórico preciso en el que tomaron forma esos sistemas, de manera que podamos, objetivamente y prácticamente, desafiarlos. Muchos consideran el estructuralismo un análisis de los mecanismos que son invencibles e imperecederos, cuando se trata de lo contrario. Dicen que el estructuralismo consiste en el análisis de las relaciones que forman parte de la naturaleza de los objetos y que no pueden ser cambiados. La verdad es justo lo contrario. Quiero explicar las relaciones que han sido forjadas a través del poder que ejercen los seres humanos y que, precisamente por esa misma razón, son modificables y destruibles. Por lo tanto, desde mi punto de vista, el estructuralismo es más una filosofía o un manual de combate que un registro de la impotencia. Mi problema no es explorar mi auto-conciencia para ver si soy libro o no. Mi problema es analizar la realidad para ver cómo uno puede liberarse a uno mismo.

Traducción del inglés: Aitor Alzola Molina

III

RESEÑAS

IRÁN, LA REVOLUCIÓN EN NOMBRE DE DIOS: PRECEDIDA POR UNA ENTREVISTA A MICHEL FOUCAULT. CLAIRE BRIÈRE Y PIERRE BLANCHET. MEXICO D.F., TERRA NOVA, 1980.

En abril de 1978 el matrimonio formado por los periodistas franceses Claire Brière y Pierre Blanchet aterriza en Teherán para realizar una serie de reportajes para el periódico *Libération* cubriendo la incipiente revuelta iraní. En septiembre y noviembre de ese mismo año, un viejo conocido, Michel Foucault, visitó Irán en dos ocasiones, la primera coincidiendo casualmente con el momento más crítico de la revolución: las dos manifestaciones multitudinarias del mes sagrado de Muhárram, que terminarían en la masacre del llamado “viernes negro” y supusieron el punto de no retorno que conduciría al definitivo derrocamiento del Shah. Brière y Blanchet sirvieron de cicerones de Irán y la revuelta para Foucault, los tres compartían un interés común por la sublevación y habían colaborado en la organización maoísta *Gauche Prolétarienne*, fundada en la inmediata resaca del mayo del 68. En marzo de 1979 los dos periodistas publicaron *Iran: la révolution au nom de Dieu*, un resumen de sus meses de cobertura de la revuelta en forma de ensayo periodístico, que incluía como epílogo una importante entrevista con Foucault.

Lejos de ser un típico ejemplo de reporterismo distante y “orientalizante”, con el ojo puesto, en el mejor de los casos, en los movimientos geopolíticos y en el juego estratégico entre los actores implicados (las potencias occidentales, el Shah, las cúpulas de los ejércitos, los bazaaris, el clero o los líderes políticos), el testimonio de Brière y Blanchet tiene la virtud de fundirse en la masa sublevada, de comprender sus motivaciones, de asistir a

lo que Foucault denominaría el momento de subjetivación, de aparición de una voluntad colectiva, una espiritualidad política. El libro podría dividirse en tres partes. Una primera compuesta por el primer capítulo, “El fin de un reino”, que constituye un ejercicio magistral de análisis de la fenomenología de la revuelta. Una segunda que incluye los dos capítulos restantes del libro, “El sistema Shahinshai” y “El cielo y la tierra”, donde se realiza una síntesis del contexto y los determinantes históricos de la revolución y el Irán moderno. Y finalmente la entrevista de los dos autores a Foucault, incluida a modo de introducción en la edición mexicana que aquí se reseña.

“El fin de un reino” narra los acontecimientos revolucionarios a pie de calle. Brière y Blanchet vivieron en primera persona lo que denominaron un “maremoto místico”, la aparición de la verdad y lo eterno, “las dimensiones de la utopía y el sueño”. Los elementos que componen esta inmersión en la revuelta se pueden enunciar a modo de breve listado: 1) La irrupción de la revuelta como epifanía, condicionada por la historia, pero ni esperada en su irrupción en el tiempo ni determinada en su desarrollo. 2) El desborde de las organizaciones de la oposición y las cúpulas dirigentes, sean estas líderes políticos o religiosos, cuando éstos llaman al cálculo estratégico y a la medida. 3) La diferente dimensión temporal, la suspensión del tiempo de la historia y de la cotidianidad. 4) La emergencia de una nueva subjetividad que transfigura a los individuos y de una voluntad colectiva que los fusiona en sus diferencias, física y espiritualmente. 5) La división radical y antagónica entre el mal encarnado en la figura del Shah y el bien en el islam y Khomeini, una simbología emocional de la que también participan los manifestantes críticos con el ayatolá

y la religión. 5) El peligro de deriva intolerante de ese antagonismo hacia los percibidos como “otros” como correlato de la fraternidad intensa experimentada entre los manifestantes. 6) Una multitud destituyente que se representa a sí misma en un ejercicio de dramaturgia y épica mitológica, repetida una y otra vez en las manifestaciones. 7) La aparición de rumores e informaciones no contrastadas que adquieren el estatuto de verdad evidente al encajar en ese relato mitológico. 8) La asociación entre los acontecimientos contemporáneos y una mitología centenaria y eterna, vividos ambos como indisociados. 9) La nueva dimensión mística que adquiere la muerte, enfrentar la posibilidad del martirio como acto de libertad suprema. 10) El progresivo reflujo de la mística de la revuelta y la reaparición del tiempo histórico de las diferencias y los cálculos estratégicos. La narración de los acontecimientos de Brière y Blanchot se detiene en el regreso desde el exilio del ayatolá Khomeini a un Teherán tomado por las masas llenas de entusiasmo, pero donde empieza a aparecer la preocupación por el futuro. El momento de la victoria y el del paso del tiempo de la revolución al tiempo de la constitución.

En la segunda parte del libro los autores elaboran un análisis político e histórico de Irán que funciona como marco explicativo de la revuelta, sus causas y su contexto. Los elementos de este análisis también se pueden enumerar como breve listado: 1) Un esbozo de la historia de Persia desde los aqueménidas hasta Reza Pahlavi y del mazdeísmo a la deriva bahai y el chiísmo político de Alí Shariati. 2) El papel del imperialismo europeo y norteamericano con un Irán en el centro del “Gran Juego” de Asia Central y la geopolítica del petróleo de Oriente Medio. 3) El chiísmo como tradición espiritual popular centrada en santos y mártires, pero

también como religión institucionalizada en mulás y ayatolás. 4) Las divisiones campo ciudad, la diversidad étnica, las tremendas desigualdades de un Teherán que va camino de convertirse en una megalópolis dividido con tiralíneas entre el norte rico y aculturado por la sociedad de consumo americana y el sur miserable, guardián de unas supuestas esencias de la “iranidad”. 5) El poder imperial de un Shah sostenido por un ejército desmesurado y la policía política, el SAVAK; un Shah que busca legitimación en el despotismo ilustrado de la modernización económica y la occidentalización forzada y en la institución milenaria del imperio frente al chiísmo como fundamentación alternativa del Estado. 6) La diversidad de la oposición al Shah: obreros y fedayines comunistas, muyahidines del MEK, nacionalistas herederos de Mossadegh, el legado de Alí Shariati, burgueses occidentalizados, clérigos conservadores y liberales y en medio de todo ello la figura enigmática y omnipresente de Khomeini. El conjunto de estas dos partes da una visión omniabarcante de la revolución iraní, de su inclusión por una parte en el tiempo histórico de las explicaciones económicas, políticas y sociológicas, y por la otra de la irrupción de una revuelta que ningún analista había previsto, con un componente místico que fascinaría a un Foucault crítico con el desencantamiento y la imposibilidad de cambio en el mundo occidental.

En la entrevista final que Brière y Blanchet realizan a Foucault, se abordan las dos dimensiones tratadas en el libro, fenomenológica e histórica. En un momento de la entrevista Foucault declara que “si me gustaron los artículos de ustedes fue porque no tratan, justamente, de descomponer ese fenómeno en sus elementos constitutivos, intentan dejarlo como una luz que sabemos que está hecha

de varios resplandores. Tal es el riesgo y el interés cuando se habla de Irán”. Lo que quiere decir que el análisis “estratégico” de los diferentes actores, ampliable a los condicionantes históricos y el contexto económico, político y social de Brière y Blanchet no oculta su apreciación del momento revolucionario en tanto que mística emancipadora y vivencia subjetiva colectiva, su aproximación al mismo es profundamente respetuosa de su singularidad. Pese a ello, en la entrevista los registros de los autores y Foucault tienden a operar en diferentes dimensiones. Mientras ellos van dirigiendo su atención hacia el inmediato futuro de la revolución y los graves problemas que se le presentan, Foucault, aun siendo plenamente consciente de ello, mantiene su análisis en el nivel del acontecimiento y las subjetividades, un enfoque que prefigura su teorización sobre proceso de subjetivación, conducta, ética del sujeto o cuidado de sí que marcaría el trabajo de sus últimos años. En la entrevista pueden identificarse dos puntos problemáticos en la teorización de Foucault en torno a la revuelta, puntos que atraviesan todos sus textos sobre Irán. El primero es su duda sobre la capacidad del occidente secularizado para experimentar el acontecimiento genuino de *soulèvement*, una capacidad que la espiritualidad chií habría mantenido viva frente a los esfuerzos modernizadores del Shah. Foucault sostenía que desde los siglos XVII y XVIII las revoluciones en Occidente habían perdido su elemento milenarista y religioso y por lo tanto su “espiritualidad política” (término este ampliamente comentado pero que Foucault había utilizado solamente en una ocasión, en el famoso artículo «¿Con qué sueñan los iraníes?» enviado a *Le Nouvel Observateur*). En esta apreciación está la influencia clara de la lectura que afirma le llevó a viajar

a Irán, *El principio Esperanza* de Ernst Bloch y el acercamiento de Foucault a un chiísmo “mistificado” a través de la lectura de Corbin y Massignon. El segundo punto es la problemática que conlleva su teoría de la dominación y de reducción del pensamiento a una micropolítica del presente y las subjetividades, donde la posibilidad de un enfoque macro sobre el poder institucional y el cambio político (esto es, la historia) queda conscientemente dejada de lado.

Sobre el primer punto sería muy interesante confrontar la reflexión de Foucault con un texto del mitólogo italiano Furio Jesi, *Spartakus*, que permaneció inédito durante años. Jesi había participado activamente en el mayo francés y su libro, escrito poco después de los acontecimientos, no duda en analizar la revuelta parisina desde la óptica de sus estudios sobre el mito y la mística religiosa. En él encontramos desarrollados todos los *topoi* de Foucault en relación a la revuelta iraní plasmados en sus artículos y entrevistas de la época: el proceso de subjetivación, la suspensión y apertura del cierre temporal histórico, el desborde de los cálculos estratégicos y partidistas, la asunción de la muerte y el sacrificio como elemento cumbre de libertad del sujeto, la conformación de una genuina voluntad colectiva revolucionaria aparentemente desaparecida como posibilidad en Occidente¹. Para Jesi, siguiendo a

1 Como ejemplo de este solapamiento, citamos algunas de las sentencias de Jesi en torno a su análisis del 68 y el levantamiento espartaquista de 1919: “el instante de la revuelta determina la fulminea autorrealización y objetivación de sí como parte de una comunidad”. “No se trataba ya de vivir y de actuar en el contexto de la táctica y la estrategia [...]. Se trataba de actuar de una vez por todas, y el fruto de la acción se hallaba contenido en la acción misma”. “La revuelta suspende el tiempo histórico e instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia”. “La

otros “teólogos” de la revolución como Walter Benjamin, no sólo es posible la existencia de una espiritualidad política en las revueltas occidentales, sino que la misma es una condición *sine qua non* de cualquier revuelta cuando esta es genuina. En los escritos sobre Irán de Foucault hay una tendencia a la confusión entre las dimensiones ideológico-cultural y esotérica del islam. En este punto se podría hacer una acusación de orientalismo a los autores del libro y al propio Foucault y su visión de un chiísmo como exótica reserva mística popular en Oriente.

En cuanto al segundo punto, la crítica a Foucault se podría considerar desde la problemática de una falta de articulación de la dimensión subjetiva y puramente destituyente de la revuelta y la constituyente en los aparatos institucionales que han de sucederla. Los elementos están ahí, definidos por Brière, Blanchet y el propio Foucault, falta su articulación. Una de las preocupaciones centrales de los autores que sobrevuela todo el libro y se especifica en la entrevista es la pregunta clave de ¿qué será de la revolución una vez derrocado el Shah? Esto es, la pregunta clave de todas las revoluciones y el leitmotiv del cinismo de contrarrevolucionarios de todas las épocas. El tránsito del momento destituyente, de unidad mística y voluntad colectiva, al momento constituyente, donde los intereses y las divisiones en el cuerpo social vuelven a aflorar en la historia. A lo largo del libro Brière y Blanchet, Foucault en la entrevista del inicio y, algo clave, los propios entrevistados que participan en la revuelta son perfectamente conscientes de la diferenciación entre estas dos dimensiones, “estratégica” y “anti-estratégica”, ambas los constituyen. Pero la clave reside en que Foucault renuncia

revuelta es, en lo profundo, la más vistosa forma autoleisiva de sacrificio humano. Al mismo tiempo, y aquí el sacrificio humano adquiere su forma más alta, la revuelta es un instante de fulgurante conocimiento”.

voluntaria y conscientemente al partidismo estratégico, a la dimensión institucional y a la macropolítica de la historia y el poder. Una falla que arrastraría durante años la militancia izquierdista discípula de Foucault y que paradójicamente creemos que ha terminado fortaleciendo al propio neoliberalismo que el filósofo pretendía combatir exclusivamente en el nivel de las subjetividades. Algo imprescindible pero completamente insuficiente. Uno de los testimonios clave de la segunda parte del libro es el de una profesora universitaria de clase alta, feminista, occidentalizada y que sufre una honda transformación a través de su participación en la revuelta: “es imposible no comprometerme, es imposible no escoger su bando. [...] Cuando empecé a desfilar, estuve llorando sin cesar. Por primera vez me sentí iraní”. Esta participante, que terminó exiliada, explicaba su rechazo frente al islamismo de Khomeini, pero coreaba su nombre en todas las manifestaciones. Si hubiera que condenar a los autores que apoyaron la revolución iraní, habría que condenar también a las feministas de clase media, a los obreros comunistas “ateos” y a los intelectuales liberales defensores de la democracia y los derechos humanos que gritaron “Viva Khomeini” fundidos con el pueblo en aquel momento. ¿Elimina algo de la validez de su impulso emancipatorio el resultado de la revuelta? Sin duda no. ¿Podemos a su vez desentendernos de su desenlace? Se podría responder con ironía que sólo si se es un intelectual. La misma problemática aparece en las llamadas “primaveras” que recorrieron el mundo árabe en 2010 y 2011: ¿servía para algo todo aquello? Guerras civiles, países devastados, retorno del autoritarismo. En el fondo el invierno árabe y la “fallida” revolución iraní fueron y siguen siendo tranquilizadores para la subjetividad neoliberal (por no hablar

del eurocentrismo orientalista), la que se implantaba en el mundo después de la derrota del largo periodo de agitación que se abrió en Occidente en los mayo del 68 y quedó definitivamente cerrado con las victorias de Thatcher y Reagan. Un cierre de la dimensión mítica del cambio histórico. *There is no alternative.*

Tras el definitivo derrocamiento del Shah en febrero de 1979 y con los primeros meses de gobierno autoritario de Khomeini los autores y el propio Foucault recibirían todo tipo de críticas, tanto desde la derecha como desde buena parte del espectro de la izquierda francesa. Khomeini había empezado mostrar el que sería su proyecto de país basado en su versión sui géneris de la sharía, ejecutaba a homosexuales, adversarios políticos y miembros de minorías étnicas y religiosas, y declaraba que las mujeres deberían cubrirse con el velo. *Irán, la revolución en nombre de Dios* se publicó inmediatamente después de la manifestación de decenas de miles de mujeres en Teherán ese 8 de marzo en contra de los visos que adquiriría el nuevo régimen. La exposición a estas críticas en el centro del debate público afectaría significativamente a Foucault y los dos periodistas. Aunque en ese momento ya se mostraba crítica con la revolución, con el tiempo la propia Claire Brière iría más allá, ingresando en la larga lista de intelectuales franceses neoconservadores, “arrepentidos” de su antigua participación en la extrema izquierda (Pierre Blanchet había fallecido cubriendo la guerra de la ex-Yugoslavia en 1991). Es una suerte que el libro fuese entregado para su publicación justo antes del inicio de la construcción de la hegemonía khomeinista y la represión de los elementos liberales e izquierdistas y, algo mucho menos conocido en los relatos occidentales, de miembros tanto del clero liberal como conservador, este último en oposición frontal a la doctrina

teológico-política del *velayat-e faqih* y la preeminencia en el nuevo gobierno de la política sobre la sharía y sus intérpretes tradicionales. Uno se pregunta si los autores hubieran mantenido inalterado su relato *desde dentro* del proceso revolucionario, desde la subjetividad que es inseparable de aquel aquí y ahora. Como hemos dicho, en la edición en castellano del libro la entrevista de los autores a Foucault aparece al inicio del libro, a modo de prólogo o introducción. La ubicación lógica hoy en día sería la del original en francés, a modo de epílogo y conclusión donde son tratadas todas las cuestiones que preocupan a los autores a modo de subtexto, como una coda abierta al momento de paso a la dimensión constituyente post-revuelta, a la implantación específica del gobierno islámico en toda su concreción. Si alguna editorial se decidiese a reeditar este testimonio de un acontecimiento histórico de gran significación para el mundo moderno, solo cabría añadir el texto con el que Foucault pretendió cerrar definitivamente la polémica que provocó su posicionamiento en la revuelta iraní. Un texto que Judith Revel considera como uno de los fundamentales en la producción teórica de Foucault, apenas dos páginas que comienzan con un titular en la portada de el periódico *Le Monde* del 11 de mayo de 1979, a modo de gran declaración pública final: ¿Es inútil sublevarse? Ahí están las claves de la toma de partido de Foucault, pero también de las graves dificultades teóricas y prácticas que enfrenta esa óptica tan imprescindible como insuficiente. El artículo concluye: «[...] me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del Shah o del Ayatollah; mi moral teórica es inversa: es “anti-estratégica”, ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder infringe lo universal.

Elección simple, labor penosa: porque hay, a la vez, que acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y velar un poco por detrás de la política sobre lo que debe incondicionalmente limitarla. Después de todo, es mi trabajo, no soy el primero ni el único en hacerlo. Pero lo he elegido».

IAGO ALBERTI

FOUCAULT AND THE IRANIAN REVOLUTION: GENDER AND THE SEDUCTIONS OF ISLAMISM. JANET AFARY Y KEVIN B. ANDERSON. CHICAGO, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2005.

En *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, la historiadora Janet Afary y el politólogo Kevin B. Anderson, ambos de Purdue University (Indiana, EE.UU.), presentan un ensayo estructurado en cinco capítulos y un epílogo que contextualizan un extenso apéndice comentado y anotado con los escritos de Foucault y los de sus críticos sobre Irán. El volumen ofrece por primera vez la traducción íntegra de los quince artículos y entrevistas que Foucault escribió sobre Irán, la mayoría para el diario italiano *Corriere della Sera*, y, en menor medida, para el semanario *Le Nouvel Observateur* y el diario *Le Monde* (después publicados en francés por la editorial Gallimard en el volumen 3 de *Dits et écrits, 1976–1979*, París, 1994). Afary y Anderson se plantean por qué solo tres de estos textos habían aparecido previamente publicados en inglés y señalan que existe un vacío en este ámbito del pensamiento de Foucault que atribuyen a cierto sesgo: muchos expertos foucaultianos habrían considerado estos escritos el producto de un error político o directamente una aberración. En cambio, Afary y Anderson parten de una doble premisa: no solo argumentan que los escritos de Foucault sobre Irán están directamente relacionados con sus escritos teóricos sobre los discursos del poder y los avatares de la modernidad, sino que señalan que la experiencia iraní influyó en sus escritos posteriores y que no se puede entender el giro en su pensamiento en los ochenta sin reconocer la importancia de este episodio y su interés generalizado por «Oriente».

Afary y Anderson señalan que su interés por indagar en estos textos partió de un encuentro con exiliados iraníes en París y una reflexión sobre los intelectuales occidentales que habían apoyado movimientos revolucionarios en sociedades no occidentales. Foucault fue el único intelectual de izquierdas francés que apoyó públicamente la figura transgresora del ayatolá Jomeini y los millones de personas que arriesgaron su vida por la revolución, pues consideraba que estas experiencias límite podían conducir a nuevas formas de creatividad. Fue el único contacto real que Foucault tuvo con una revolución, a través de dos viajes realizados en septiembre y noviembre de 1978 como enviado especial del *Corriere della Sera*, y la única ocasión en que se explayó en sus escritos sobre una sociedad no occidental. A medida que los países colonizados consiguieron su independencia, sobre todo en la década de los 60, Foucault comenzó a sentir una afinidad por «Oriente» y un entusiasmo por lo que definió, tras una visita a Japón en 1978, como «el fin de la era de la filosofía occidental». En Irán, comprobó que el movimiento «musulmán» representaba una nueva forma de «política espiritual», una ruptura con el orden moderno occidental, además de con la Unión Soviética y China. Para el filósofo, el islam era un «polvorín» que alteraría el orden estratégico mundial («A Powder Keg Called Islam») [Un polvorín llamado islam].

La mayoría de estudiosos del pensamiento y la figura de Foucault se han encontrado ante la difícil tarea de abordar su problemática relación con Irán, tildándola de error o fallo (Eribon, Colombel), incluso de «locura» (Miller), más aún cuando nunca mostró interés por otros movimientos que sí generaron simpatías entre los intelectuales de izquierdas franceses, como la revolución nicaragüense.

Para Afary y Anderson, Foucault y el movimiento islamista en Irán compartían tres pasiones: la oposición al imperialismo y el colonialismo occidental; el rechazo de ciertos aspectos de la modernidad que habían transformado los roles de género y las jerarquías sociales tanto en Oriente como en Occidente y una fascinación por el discurso de la muerte como camino a la salvación y a la autenticidad.

Los cinco capítulos del libro se articulan en torno a dos partes, que contienen dos y tres capítulos respectivamente. En la primera parte, «Foucault's Discourse: On Pinnacles and Pitfalls» [El discurso de Foucault: cumbres y obstáculos], se interrelaciona el discurso foucaultiano con el contexto iraní, vinculando las nociones de poder, discurso y cuerpo en el primer capítulo, y se analiza el pensamiento foucaultiano a través de su visión del chiismo y los primeros rituales cristianos. El primer capítulo del libro, «The Paradoxical World of Foucault» [El mundo paradójico de Foucault], parte de la pregunta que sobrevuela todo el ensayo. ¿Por qué un posestructuralista francés y crítico de la modernidad sintió tal afinidad por un movimiento totalitario, antimoderno e islamista radical (a pesar de que en la revolución participaron otros agentes más moderados)? Para los autores, las afinidades están claras: ambos coincidían en la exploración de nuevas formas de espiritualidad política como contradiscurso del mundo materialista, la idealización de los órdenes sociales antiguos, el desdén por los sistemas judiciales liberales modernos y la admiración por los individuos que arriesgaban la vida en pos de una existencia más auténtica.

El capítulo está dedicado al poder, el discurso y el cuerpo en el pensamiento foucaultiano en relación al contexto iraní. Si bien con su método genealógico Foucault

pretendía romper con el acercamiento historiográfico suprahistórico, los autores afirman que dicha metodología no es más que otro gran relato suprahistórico que sustituye la modernidad por órdenes sociales tradicionales. En él, el movimiento islamista se concibe como un acto de resistencia frente a la hegemonía occidental.

También señalan que el «Oriente» de Foucault incluye el mundo grecolatino antiguo además de Oriente Medio, el Norte de África, China, Japón e India, pues se establece un contraste entre tradición y modernidad, no entre el Oriente y Occidente como espacios geográficos. Esta noción es problemática, no solo porque Foucault idealiza este Oriente como un lugar puro frente a un Occidente «racional», sino porque su visión idealizada y su historiografía producen un discurso androcéntrico. Parte de este discurso se fundamenta en su idea de la sexualidad: mientras Occidente crea una «*scientia sexualis*», las sociedades orientales producen «*ars erotica*», una forma de arte fundamentada en el placer. Los autores señalan un evidente orientalismo por parte de Foucault al presentar una visión estereotipada de la sexualidad exótica del sujeto oriental, y una ausencia de crítica al colonialismo a través de su concepción del cuerpo y la sexualidad que sí está presente en otros de sus contemporáneos, como Frantz Fanon o Albert Memmi. Los autores también señalan que este discurso androcéntrico ignora sistemáticamente a la mujer y se alinea con la genealogía de las relaciones homosexuales en el mundo grecolatino en sus dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, tema que analizan en detalle en el capítulo cinco.

Añaden que la visión del ascetismo de Foucault constituye un subtexto importante en su obra, en línea con el pensamiento de Heidegger y su lectura

hermenéutica del cristianismo, pues el filósofo francés se interesa en Irán por rituales y técnicas que producen nuevas formas de espiritualidad y penitencia. De Heidegger también recupera el concepto de «libertad para la muerte» como espacio liminal donde desarrollar la creatividad política y artística, que se vincula a su fascinación por la muerte, el suicidio y el martirio, y a su visión de la locura como fase anterior a la muerte donde el individuo se libera del miedo a la misma. Así, Foucault veía en los seguidores de Jomeini un ejemplo radical de la «voluntad de poder» nietzscheana al arriesgar sus vidas en aras de la revolución.

En el capítulo dos, «Processions, Passion Plays, and Rites of Penance» [Procesiones, escenificaciones de la Pasión y ritos de penitencia], los autores ahondan en la conexión entre Foucault, el chiismo y los primeros rituales cristianos. Señalan que, desde el siglo XVI, el chiismo iraní establecía rituales donde se glorificaba el martirio y se recreaban escenas de dolor y el sufrimiento. Durante la revolución, Jomeini se apropió de estos rituales de penitencia, especialmente del festival de Muhárram, para establecer un gobierno de corte islamista, como reacción al programa autoritario de reformas económicas y culturales que el sah Rezah Pahlevi había llevado a cabo para modernizar el país.

El festival religioso de Muhárram conmemora el martirio del imán Hussein, nieto del profeta Muhammad y líder espiritual del chiismo, que pereció con su familia en la batalla de Kerbala (680 d.C.), hecho que posibilitó el ascenso de su enemigo Yazid al trono. En 1978, Jomeini se presentaba como el inocente Hussein, a sus seguidores masacrados como mártires y al sah como Yazid. Así, el islamismo absorbió las exigencias de los movimientos seculares, nacionalistas y de izquierdas que también abogaban por la revolución.

Tanto el movimiento islamista como Foucault compartían una fascinación con el discurso de la muerte como camino hacia la salvación y la reconstrucción del ser a través de ciertos ritos de penitencia. En sus escritos (p. ej. «The Revolt in Iran Spreads on Cassette Tapes» [El levantamiento en Irán se propaga a través de cintas de casete]) Foucault rápidamente vinculó las manifestaciones del mes de Muhárram con los rituales de penitencia cristianos europeos (*exomologensis*) en su «exaltación del martirio por una causa justa». Foucault se mostró fascinado ante las manifestaciones multitudinarias donde hombres y mujeres cantaban himnos, se flagelaban y se presentaban como mártires y, según los autores, podría haberlos ligado en su imaginario político a los primeros rituales cristianos. Para Afary y Anderson, la crítica que realizaba Foucault a la «hermenéutica del ser» de la cultura occidental moderna se basaba en que esta no se fundamentaba en los principios cristianos originales (o musulmanes) del «sacrificio del ser» sino en una «aparición del ser» más teórica y práctica. Así, Foucault habría hermanado los primeros rituales cristianos y los ritos chiitas de Muhárram en su apuesta por una «espiritualidad política».

Sin embargo, Afary y Anderson vuelven a señalar una posible postura orientalista por parte de Foucault, que habría ignorado que las narrativas chiitas de Jomeini y sus seguidores presentaban una visión parcial e interesada del chiismo que en, en realidad, se prestaba a múltiples lecturas, como tantas tradiciones e identidades en las que se basan las comunidades nacionales o religiosas imaginadas, como señaló Benedict Anderson.

En la segunda parte del ensayo, «Foucault's Writings on the Iranian Revolution and After» [Los escritos de Foucault sobre la revolución iraní y obras posteriores], Afary

y Anderson analizan cronológicamente los artículos de Foucault sobre Irán (escritos en su totalidad en París a su regreso, a pesar de que el *Corriere della Sera* lo situaba como corresponsal en Teherán) y su recepción crítica. El capítulo tres, «The Visits to Iran and the Controversies with "Attousa H." and Maxime Rondinson» [Las visitas a Irán y las controversias con "Attousa H." y Maxime Rodinson], abre con una contextualización del encargo del *Corriere della Sera* a Foucault, así como de la situación política en Irán y de los opositores al sah en el exilio, seguido de un breve resumen sobre la política en Irán y la posición de la mujer en el país desde principios del siglo XX hasta el estallido de la revolución. A continuación, se aborda el contexto intelectual en Irán durante la revolución (1978-1979) y el contacto entre los intelectuales iraníes y Foucault durante su primera visita de diez días en septiembre de 1978.

En una entrevista con el escritor Baqir Parham, Foucault declararía que Europa y Occidente habían sufrido dos revueltas sociales «dolorosas» en los dos últimos siglos en las que los intelectuales habían participado. Por una parte, las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX, de las que habían surgido, a pesar de sus esperanzas en un mundo más justo y equitativo, la monstruosidad del capitalismo industrial, «la sociedad más dura, salvaje, egoísta, deshonesto y opresivo que cabría imaginar». Por otra parte, el socialismo y el comunismo habrían supuesto una revuelta «trágica» pues, en pos de una sociedad más racional, habría surgido una segunda monstruosidad, el comunismo totalitario («Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham» [Diálogo entre Michel Foucault y Baqir Parham]). Foucault le aseguró a Parham que estaba en Irán porque había que repensar todos los principios filosóficos

y políticos, que la revolución iraní no se regía por precedentes occidentales, sino que «buscaba una alternativa basada en las enseñanzas islámicas».

Seguidamente, Afary y Anderson analizan las primeras entregas de Foucault al *Corriere della Sera*, donde la realidad iraní se conecta con la crítica a la modernidad en su obra a través de una crítica de las políticas del sah por fracasar en sus objetivos nacionalistas y secularistas. En cuanto a la modernización, Foucault señalaba que se había llevado a cabo sin el apoyo de la mayor parte de la población y que, en realidad, lo que sustentaba el régimen del Pahlevi era un sistema déspota y corrupto («The Shah is a Hundred Years Behind his Time» [El sah va cien años por detrás de su tiempo]). También señaló cómo las políticas modernizadoras del sah habían acercado a los campesinos a las ciudades, solo para que estos se refugiaran en el islam y las mezquitas ante la falta de oportunidades («Tehran: Faith against the Shah» [Teherán: fe contra el sah]). En el mismo artículo, concluyó que la religión era el pilar identitario de Irán, así como su forma de resistencia. Además, describió al movimiento revolucionario islámico en términos míticos: el «santo» que se enfrenta contra el «rey» con firmeza, «desarmado y apoyado por su gente» («What are the Iranians Dreaming about?» [¿Con qué sueñan los iraníes?]). En «What are the Iranians Dreaming about?», publicado por el semanario de izquierdas *Le Nouvel Observateur*, defendió la «utopía» que presentaba el Corán en términos de igualdad, derechos y libertades, motivo por el cual fue objeto de críticas. «Attousa H.», una iraní de izquierdas exiliada en París y opositora al sah, escribiría al semanario una carta donde criticaría esta defensa a ultranza de la revolución de los ayatolás en aras de una «espiritualidad musulmana» que sistemáticamente ponía

a las mujeres en un escalafón inferior, perseguía a las minorías, y sometía a la sociedad a la ley del talión y a una opresión feudal. Foucault publicó varias réplicas a la carta de «Attousa H.» donde desdenaba su opinión por considerar fanáticas todas las formas de islam.

En su segundo viaje a Irán en noviembre de 1978, Foucault se reunió con varios grupos de trabajadores en huelga contra el régimen, y señaló en otro artículo que lo que les unía era el «amor que todos sentían individualmente por [Jomeini]» («Revolt in Iran Spreads» [El levantamiento en Irán]). En otro artículo, concluyó que la revolución iraní constituía una «voluntad colectiva perfectamente unificada» arraigada en formas de vida que habían permanecido inmutables durante miles de años («Mythical Leader» [Líder mítico]).

Afary y Anderson sostienen que el error de juicio en la defensa a ultranza de la figura de Jomeini fue rebatido fundamentalmente por la historiadora francesa y experta en islam Maxime Rodinson, que, a través de una serie de artículos publicados en *Le Monde*, sostenía que el jomeinismo era una «forma arcaica de fascismo», y responsabilizaba al tradicionalismo islámico del machismo. Las críticas hacia Foucault por sus simpatías pro islamistas arreciaron en marzo de 1979, coincidiendo con las ejecuciones de homosexuales y grandes movilizaciones por parte de mujeres que se negaban a aceptar los códigos represores del nuevo régimen.

El cuarto capítulo del ensayo, «Debating the Outcome of the Revolution, Especially on Women's Rights» [Debatiendo las consecuencias de la revolución, en especial para los derechos de las mujeres], hace coincidir el último artículo publicado por *El Corriere della Sera*, «A Powder Keg Called Islam» [Un polvorín llamado islam], con la llegada de Jomeini a Irán y el triunfo de una revolución ajena

a los postulados marxistas. En dicho artículo, Foucault predice el alcance del modelo revolucionario islámico, capaz de desestabilizar el equilibrio global estratégico. Para Foucault, el islam, «que no es simplemente una religión, sino un estilo de vida, una adhesión a una historia y a una civilización, tiene visos de convertirse en un gigantesco polvorín».

El artículo también explora las diversas reacciones, tanto contrarias como favorables, que suscitó la revolución iraní en los primeros meses de 1979 en el entorno francés. El apoyo de la intelectualidad internacional decreció a medida que Jomeini recortó los derechos de las mujeres iraníes, prohibiéndoles ocupar cargos en la judicatura, arrebatándoles el derecho al divorcio y obligándolas a vestir el chador. En Irán, las mujeres participaron en protestas masivas el 8 de marzo, duramente reprimidas por el recién fundado Hezbollah o «Partido de Dios». Kate Millett, una importante figura del movimiento feminista internacional, participó en estas movilizaciones y recogió en *Going to Iran (Viaje a Irán, 1982)* sus impresiones de lo sucedido durante una semana de marzo, que sirven como contrapunto feminista a las opiniones que Foucault vertió sobre la revolución. Si bien Foucault y Millett compartían su desprecio por el régimen del sah y una afinidad con los iraníes, para la segunda el movimiento revolucionario era un movimiento plural e Irán una sociedad más diversa y menos compacta que para Foucault: secular y religiosa, heterosexual y homosexual, femenina y masculina, islámica y no islámica. Otras feministas notables, como Simone de Beauvoir o Raya Dunayevskaya, apoyaron públicamente las movilizaciones feministas en Irán y condenaron la represión de Jomeini.

En marzo de 1979 Foucault comenzó a ser criticado de manera directa en

diversos medios franceses por su apoyo al movimiento islamista. Foucault publicó una réplica en *Le Matin* donde ignoraba las críticas y acusaba a sus detractores de prácticas inquisitoriales. La controversia arreció cuando una larga entrevista con Foucault apareció publicada a finales de mes en *Iran: The Revolution in the Name of God* [Irán, la revolución en nombre de Dios], de los periodistas Claire Brière y Pierre Blanchet, favorables al movimiento. En ella, Foucault alababa nuevamente la «política espiritual» en la revolución iraní sin criticar la posición de las mujeres, los secularistas y los simpatizantes de izquierdas en ella, mencionando de pasada una única contradicción en dicha revolución, a cuenta de su nacionalismo y antisemitismo xenófobo. En la entrevista, aludía por primera vez al «chauvinismo, el nacionalismo y la exclusión» que habían fundamentado los mitos religiosos y nacionalistas de la revolución, y concluía que no podía ser definida dentro de las categorías tradicionales, sobre todo las marxistas («Iran: The Spirit of a Spiritless World» [Irán, el espíritu de un mundo sin espíritu]). El capítulo concluye con una revisión de los últimos escritos de Foucault sobre Irán para distintos medios franceses, donde reafirmaba su fascinación por el martirio y esa «política espiritual» que iba más allá del marxismo y el liberalismo. Afary y Anderson resumen las reacciones a los escritos de Foucault a partir de 1979, centrándose en los artículos de Maxime Rodinson publicados en 1993 como coda a la controversia.

En el capítulo cinco, «Foucault, Gender, and Male Homosexualities in Mediterranean and Muslim Societies» [Foucault, género y homosexualidades masculinas en las sociedades mediterráneas y musulmanas], Afary y Anderson retoman la idea del capítulo uno de Oriente como un *topos* no geográfico que incluía Oriente

Medio, el norte de África y la antigüedad grecolatina, motivo que justificaría el interés por ese mundo antiguo en los dos últimos volúmenes de *La historia de la sexualidad*. Los autores ven indicios de que, en su análisis de la homosexualidad en el mundo grecolatino, Foucault intenta establecer paralelismos con las prácticas sexuales contemporáneas en Oriente Medio y el Norte de África, cuestiones que algunos estudios actuales sobre costumbres y relaciones sociales en esta zona del mundo constatan. Para justificar su postura, Afary y Anderson llevan a cabo un análisis de los diferentes comentarios sobre género y homosexualidad masculina en el mundo musulmán repartidos en diversos textos y lo comparan con la visión de la sexualidad de Foucault en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, publicados en 1984. Foucault equipara las sociedades occidentales premodernas con las sociedades orientales modernas en una idealizada ética del amor en las antiguas sociedades mediterráneas practicada por una pequeña élite de hombres griegos y romanos. Esta visión orientalista no dista mucho de la de otros autores que, desde el siglo XVIII, veían en Oriente un espacio libertino donde poner en práctica sus fantasías sexuales sin sentimiento de culpa, según Edward Said. A través de testimonios (recabados mediante entrevistas y correos con personas que estuvieron en contacto con Foucault a finales de los setenta), Afary y Anderson señalan que la postura de Foucault acerca de un Norte de África donde las prácticas homoeróticas eran habituales está imbricada en la economía sexual de países como Túnez, donde Foucault estuvo en varias ocasiones y disfrutó de un estatus de turista privilegiado. Los autores también recogen otros testimonios de amistades iraníes en el exilio que subrayan la ingenuidad de Foucault por considerar

que el islam y el Corán eran tolerantes con los homosexuales.

Los autores también señalan la llamativa ausencia de minorías y de mujeres en su visión de la antigüedad en *Historia de la sexualidad*, centrándose especialmente en la relación entre el *erastes* o amante adulto activo, y el *paidika* o amante adolescente pasivo como una «estética de la existencia», en la que el *paidika* estaba subordinado al deseo del *erastes*. Afary y Anderson hacen notar la incongruencia que supone que Foucault nunca se plantease o cuestionase esta estructura de poder.

Finalmente, se enlazan estas reflexiones con el discurso revolucionario sobre Irán, donde el género y la sexualidad ocupan un lugar crucial, si bien la conexión no es evidente, según los autores. Para concluir, los autores exploran cómo han podido influir estos escritos en el movimiento gay y lésbico moderno en el mundo musulmán; si bien las observaciones de Foucault sobre la relativa flexibilidad de las relaciones del mismo sexo resultan hasta cierto punto acertadas, estas están muy limitadas en su aceptación social, algo que choca frontalmente con las demandas de visibilidad y reconocimiento del colectivo y no se han traducido en derechos para la comunidad homosexual en ningún país de la región.

El epílogo del ensayo, «From the Iranian Revolution to September 11, 2001» [De la revolución iraní al 11 de septiembre] es un breve repaso a las políticas islamistas radicales desde 1979, momento en el que el islamismo radical, a pesar de ser un movimiento muy diverso, se asienta como un fenómeno global con ciertas características comunes, como el interés por llevar la ley islámica más allá de sus fronteras, preconizado por el caso de la *fatwa* contra Salman Rushdie. La represión de minorías y mujeres ha sido el lugar común de los distintos gobiernos islamistas

que se han sucedido en distintos países, como Sudán o Afganistán. Asimismo, los autores señalan que el fenómeno del islamismo terrorista de Al Qaeda y otros grupos supondría una vuelta de tuerca al islamismo radical por su desconexión con la población a la que supuestamente representaba. Como Reagan en el caso de Irán, el presidente George Bush aprovechó los atentados para implementar una agenda muy conservadora en materia de política exterior, fomentando el islamismo radical en distintos puntos del mundo árabo-musulmán. La justificación de los atentados del 11-S por parte del pensador anti-imperialista Jean Braudillard en un artículo de *Le Monde* reabrió la polémica del apoyo de Foucault a Jomeini. Según Afary y Anderson, la «singularidad irreducible» que Braudillard atribuía a los terroristas suicidas guarda una estrecha semejanza con la oposición «irreducible» de los islamistas iraníes que defendía Foucault.

Afary y Anderson regresan al final de su ensayo a Irán y a las reacciones disidentes al régimen iraní. Señalan que tanto islamistas como opositores en Irán esgrimen a Foucault y las teorías de la postmodernidad en sus debates. Mientras los primeros se apoyan en la noción de diversidad cultural para justificar prácticas retrógradas y usan argumentos postmodernos para justificar su rechazo de las instituciones culturales occidentales, los segundos suelen aludir al hecho de que estas teorías surgen en sociedades plurales, tolerantes y democráticas, por lo que resulta una falacia aplicarlas en un estado policial (Akbar Ganji).

MARÍA PORRAS SÁNCHEZ

ANARQUEOLOGÍA. FOUCAULT Y LA VERDAD COMO CAMPO DE BATALLA. MAITE LARRAURI (SEGUIDO DE "ANARQUEOLOGÍA Y GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL: ¿QUIÉNES SOMOS HOY? "DE LUCÍA GÓMEZ). MADRID, ENCLAVE DE LIBROS, 2018.

Maite Larrauri (Valencia, 1950) es una buena conocedora de los textos de Michel Foucault y hace ya casi veinte años (1999) publicó una primera versión de lo escrito en este libro. Lo reedita nuevamente con un postfacio de Lucía Gómez. Hay que decir que el ensayo es plenamente actual y altamente recomendable. El libro está dividido en dos partes complementarias que pertenecen a problemáticas epistemológicas pero que también abren el horizonte de una salida ético-política a las prácticas de normalización. La procedencia del término "anarqueología" es del mismo Foucault y aparece coyunturalmente en dos lecciones del curso que impartió el año 1979-1980 en el Collège de France. Concretamente la del 30 de enero y la del 6 de febrero. En la primera lo hace diciendo que hay algo de anarquista en su método. En la segunda refiriéndose a su método como arqueológico o anarqueológico. Maite Larrauri define en un momento del libro la anarqueología como un cierto anarquismo metodológico que combina las reglas de un proceder analítico (línea Canguilhem) y las de un diagnóstico (influencia de Nietzsche). Las verdades científicas hay que aceptarlas solo en la medida en que aceptamos su régimen de verdad. La anarqueología quiere hacer de su diagnóstico no a un remedio normativo sino una caja de herramientas para construir subjetividades alternativas.

La presentación es muy peculiar. Maite Larrauri se reivindica a sí misma como una feminista que no tuvo la valentía (utilizo sus palabras) de hablar en este

ensayo de feminismo o de mujeres (casi no aparecen). Pero Michel Foucault es un hombre y es desde esta perspectiva que escribe sus textos. Aunque, nos recuerda la autora, hay lecturas feministas muy interesantes de la obra de Foucault, desde la de Judith Butler hasta la de las feministas italianas. Tomamos nota. Después de la presentación hay una introducción en el que la autora nos propone una lectura de Foucault que evitaría tanto la repetición de los textos en una escolástica estéril como una hermenéutica que pretendería decir lo no-dicho pero implícito en Foucault. Maite Larrauri nos sugiere ser capaces de apropiarse de lo que dicen los textos de Foucault para transformarlo en algo propio.

La primera parte del libro se titula "Análisis del lenguaje". Una de las cuestiones que aborda es la influencia que tuvo en Foucault la filosofía del lenguaje inspirada en el segundo Wittgenstein, especialmente de este mismo filósofo y de John Austin y John Searle. Hay que decir que, como apunta en sus trabajos otro foucaultiano español que ha profundizado esta problemática, Francisco Vázquez García, Maite Larrauri fu pionera en los estudios en español sobre el tema. Pero lo verdaderamente interesante es toda la reflexión sobre lo que señala como una noción clave en la arqueología de Foucault: la de "enunciado". Enunciado entendido como la regla invisible que marca un juego de lenguaje (aquí utiliza la terminología de Wittgenstein) o régimen de verdad. Pero que no sea visible no quiere decir que se oculte, sino que se le supone. Todas las proposiciones que pueden formularse lo hacen en función de estos enunciados. Los enunciados lo que hacen, por tanto, es validar, hacer posible que una proposición pueda ser considerada verdadera o falsa. La arqueología estudia la procedencia de los enunciados, que

nunca remite a una causa sino a una interacción de factores condicionantes. Se trata de encontrar el lugar desde donde se establecen las reglas que configuran las prácticas discursivas. A partir de 1970 el análisis del discurso aparece vinculado a prácticas no discursivas y aparecerá otra noción fundamental, la de "dispositivo". Pero hemos entrado ya en el análisis genealógico, que vincula los campos del saber con las redes del poder. El dispositivo es el que produce la experiencia posible. Damos un salto en el planteamiento kantiano al darle al "a priori" una forma histórica y contingente, no universal. Manteniendo, eso sí, el entender el sujeto y el objeto como algo que se forma de manera simultánea, conjunta. Lo que hace el enunciado es constituir un sujeto que, aunque vacío, ocupa un determinado lugar. Maite Larrauri nos abre también el horizonte de la posibilidad de resistencia. Del sujeto sujetado puede entreverse el sujeto que a partir de las prácticas de puede crearse a sí mismo. "Autocreación" en sentido metafórico, ya que no es un sujeto constituyente sino autoconstituido en una trama histórica concreta. Se trataría de crear nuevas experiencias y nuevas formas de subjetivación. Y estos materiales incorpóreos que son los enunciados tienen mucho que ver con ello. Hay un referente pre-discursivo, que los enunciados aún no han conformado, sobre el que podríamos trabajar nuevas formas de subjetivación, como apuntará los últimos trabajos de Foucault de los años 80 antes de su muerte.

La segunda parte trata sobre "La historia de la verdad". Nos habla, de entrada, de la transición de la arqueología (del saber) a la genealogía (del poder) que va apareciendo a partir del inicio de los setenta. Genealogía que incluirá en su análisis las prácticas no discursivas. Pero cambia la visión de las prácticas discursivas en la medida en que se enmarcan también en el entramado

de las redes del poder. Entra aquí en una comparación con dos nociones de la filosofía del lenguaje de John Austin que son “los actos ilocucionarios” y los “perlocucionarios”. Los primeros son actos de habla sometidos a unas convenciones. Pero los perlocucionarios se entienden solo a partir del contexto en que aparecen. Siempre son producto de unos encuentros azarosos que acaba encadenándolos en una lógica determinada. Un ejemplo sería la cárcel como producto del encuentro entre “penalizar”, “castigar” y “encerrar”. Aparece entonces “el acontecimiento”. Pasa después a analizar las características de las relaciones de poder: 1) son gobierno. Es decir, acciones que conducen acciones; 2) es una red en la que se inscriben todas las relaciones humanas; 3) no son en sí mismas negativas pero son peligrosas porque pueden convertirse en relaciones de dominio cuando cristalizan en una jerarquía. La historia de la verdad en nuestra tradición cultural tiene un punto de inflexión cuando pasamos de la prueba-experiencia a la prueba-constatación, que es la que se implantara con la revolución galileano-cartesiana. La verdad deja de ser algo para lo que hay que estar preparado para pasar a ser algo accesible a través del método adecuando, el científico, que pasa a ocultar que es él mismo un juego de verdad. Se considera objetivo. Este es el diagnóstico de Foucault. ¿Cuál es el lugar desde el que Foucault hace su diagnóstico? Cuestión problemática e interesante. En todo caso para Foucault la verdad ha de ser transformadora. Sin ser nostálgico de los antiguos podemos volver a ellos para contrastar y aprender. Para “apropiarse” de alguna de sus propuestas. En sus trabajos de los años ochenta Foucault profundiza sobre las tecnologías del “cuidado de sí mismo”, haciendo especial hincapié en la noción de “parresía” como el coraje de decir de decir la verdad. Todo ello le

lleva a la noción de “vida verdadera”. ¿Qué significa “una vida verdadera” ? : 1) una vida recta en conformidad con el logos; 2) una vida soberana que tiende al gozo. Michel Foucault acaba viendo en el cinismo la escuela de la Antigüedad que mejor representa esta apuesta. Maite Larrauri recoge la reivindicación que hace Deleuze de situar a Foucault en un vitalismo Spinoza-nietzscheano.

Hay algunos puntos que me parecen problemáticos ¿Es cierto que es mejor utilizar liberación que libertad si hablamos de Foucault? No lo veo claro, más bien pienso que defiende una ética singular como práctica de la libertad y que, aunque defiende la resistencia, duda de la liberación colectiva. ¿Es cierto que ninguna relación de poder le parece legítima y todas llaman a la sublevación? Yo creo que el último Foucault acaba concluyendo que el poder solo es criticable cuando se transforma en dominación.

La idea deleuziana que la autora comparte de Spinoza y Nietzsche como influencias del vitalismo de Foucault me parece muy discutible. Primero por situar a Spinoza y a Nietzsche en la misma tradición. A mí no me lo parece, crea que, aunque tengan puntos de encuentro son propuestas absolutamente diferentes. Dudo también de la influencia de Spinoza sobre Foucault. De hecho lo cita muy poco, aunque es cierto que en el último curso lo cita como ejemplo de “vida filosófica”.

El post-facio de la psicóloga social Lucía Gómez es breve pero muy sugerente. Sitúa la arqueología como la pregunta radical que vincula discursos de saber, relaciones de verdad y formas de subjetividad. La reflexión se centra en los saberes psi como el dispositivo fundamental para la gubernamentalidad neoliberal. Se trata de centrarse no en la normalización sino en la optimización de uno mismo. El cuerpo y la mente se convierten en capitales en los que

debemos invertir para sacar un beneficio. Se configuran subjetividades funcionales al orden neoliberal: se trata, más que de una ideología, de una ontología psicológica. Proyectos identitarios individualistas que nos aíslan y privatizan nuestro malestar. La alternativa que nos propone Lucía Gómez es la de seguir la vía abierta por Foucault de una ontología del presente y a partir de aquí politizar el malestar para erosionar entre dispositivo psicológico y buscan alternativas colectivas.

LUIS ROCA JUSMET

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2017/06/Normas-nuevas.pdf>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 6 “Michel Foucault y el Derecho”

Si atendemos al testimonio público de Daniel Defert en “Quelques repères chronologiques”, Michel Foucault propuso, en 1983, poco antes de su muerte, la creación de un Instituto de Filosofía del Derecho en Francia¹. Muy probablemente, no se trataría de observar la fundamentación del derecho en valores –aunque a Foucault los derechos humanos le parecían valiosos, en cuanto derechos de los gobernados que todos los gobiernos tienen vocación de vulnerar–, tampoco de analizar el derecho como un instrumento de la soberanía del poder absoluto, y menos de atender a su posibilidad limitadora del poder. Para Foucault, el derecho ni es límite del poder ni efecto de las relaciones económicas. Si acaso el derecho es un diagrama muy representativo de los efectos más penetrantes del poder en la vida de los individuos. La reelaboración de la responsabilidad civil en los siglos XIX y XX, dentro de la dogmática civil alemana, atendió –según el argumento historiográfico foucaultiano– a accidentes sin falta o con una falta mínima, en el contexto de la sociedad de los riesgos. En este marco histórico, la eventualidad del crimen resultó ser inminente y la prevención del delito se convertiría en prioritaria estrategia de poder. El derecho es, para Foucault, menos una solución a las urgencias sociales de cada momento que un barómetro de sus particulares problemáticas históricas. Medir el índice de peligrosidad de los individuos requirió de un saber técnico que desbordó los principios y las nociones jurídicas del siglo XIX. En los límites de las sanciones y los procedimientos judiciales del derecho penal se inscribió la confesión pericial que examinó el alma del delincuente.

Más cerca de Weber que de Marx, Foucault, en debate con el marxismo, concedió al derecho ser instancia matriz de las ciencias humanas en vez de reflejo de las relaciones económicas. En los enigmas abiertos por la delincuencia más monstruosa, enigmas irresueltos por el derecho penal, surgiría una estrategia de vigilancia y normalización disciplinaria más persistente y extensiva sobre la población moderna que la dominación económica, una estrategia política no sólo compatible sino reforzadora de la explotación capitalista. Por ello, aunque el derecho y el Estado son instrumentos terminales en el complejo de dominio absoluto de la subjetividad moderna, ambos poseen una importancia definidora de nuestra individualidad, desde comienzos del siglo XIX, en los propios límites de la regulación jurídica. Foucault es muy explícito al indicar que en los agujeros negros donde la racionalidad judicial pierde el sentido, los móviles, de delitos incomprensibles, feroces y muy lógicos, aparecieron unas micropenalidades psiquiátricas, psicológicas, criminológicas prestas a dar algún diagnóstico eventual, provisional e incierto sobre la responsabilidad penal o la locura de infames criminales. El derecho es el telón de fondo, en cuyas insuficiencias y debilidades emergieron las estrategias de poder eficientes no sólo a la prevención del delito sino a la sujeción de todos a un sujeto que fundamenta y es objeto de las nuevas ciencias humanas. Para calibrar racionalmente la responsabilidad penal del sujeto de derecho se configuraron una serie de micropenalidades surgidas en torno a la judicatura. Su estudio es el punto de arranque del análisis del “isomorfismo de poder”

¹ *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, París, Syros, 1985, 126 págs., págs. 109-114, pág. 114.

llamado “examen”, matriz de poder y saber, al que Foucault dedica *Vigilar y castigar* (1975). El papel liminar del derecho en la formación del examen y vigilancia modernos es clave. El Estado providencia se forma históricamente –dentro del argumento foucaultiano– con el trasfondo de la quiebra de la concepción liberal del derecho. Con el surgimiento del Estado providencia –señala Ewald, originariamente filósofo del derecho y principal ayudante de Foucault en el Collège de France–, la sociedad deja de ser la organización de la comunidad que determina la responsabilidad y el castigo, y pasa a ser la organización dirigida a la prevención de los riesgos del desarrollo. El derecho ha dotado a la política del contrato liberal de una ficción que habría de encubrir la puridad técnica en la que se articula el orden social moderno. En definitiva, el derecho pasó a jugar un papel fundamental como discurso encubridor de una estrategia de “gubernamentalidad total” sobre el cuerpo social.

En algún sentido, ahora como en otros tiempos, el derecho, para Foucault, tiene por tarea la producción de aquellas “ficciones” que requiere el poder para operar efectivamente. En los siglos XVIII y XIX, la permanencia de la teoría de la soberanía, dentro de su argumento, jugó un doble papel: de una parte, sirvió como ideología frente a las monarquías absolutas del pasado; de otra parte, la codificación del siglo XIX, fundamentada en la noción de soberanía, operó como cobertura a la formación de las disciplinas, al ocultar, bajo las garantías de las libertades públicas, un estado de dominación y desigualdad atribuible a los mecanismos disciplinarios.

A comprender estos sortilegios y ficciones que el derecho impone, más acá del poder moderno pero nunca fuera de sus estrategias y efectos, va dedicado la parte monográfica del próximo número de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*.

Tomando como punto de partida estos problemas, u otros que puedan derivarse de los mismos, invitamos a la comunidad investigadora a enviar sus artículos originales antes del 15 de septiembre de 2019.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 15 de septiembre de 2019 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenales.cl/index.php/dorsal>

Además de artículos, Dorsal acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.

VI Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault”

Del 5 al 7 de mayo de 2020 se celebrará en la Universidad Complutense de Madrid el VI Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault”. En esta ocasión contará con la participación de Judith Butler y Wendy Brown, entre otros investigadores e investigadoras de reconocido prestigio.

Próximamente estará disponible toda la información acerca de las inscripciones y el Call For Papers en la web: <http://congreso.iberofoucault.org>

VI CONGRESO INTERNACIONAL: LA ACTUALIDAD DE MICHEL FOUCAULT

Con la participación de
Wendy Brown y **Judith Butler**

5-6-7 de mayo de 2020
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Próximamente toda la información sobre inscripción y CFP en iberofoucault.org



