

**Michel Foucault y la antipolítica.
Figuras de la politización y política de la verdad.
Michel Foucault and Anti-politics.
Figures of Politicization and Politics of Truth.**

Luciano Nosetto *

*Fecha de Recepción: 19 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de septiembre de 2014*

Resumen: *Si bien la política ha constituido un tema de interés privilegiado en la obra de Michel Foucault, esto no ha redundado en un involucramiento político directo. Por el contrario, Foucault se ha preocupado por mantener una prudente distancia respecto de la política, de su racionalidad y de su moral específica. Esto permite coligar la hipótesis de un Foucault antipolítico. La propuesta de esta comunicación es la de ir más allá de este supuesto antipolitismo foucaultiano, reponiendo toda una variedad de rastros textuales que permiten complejizar la relación de Foucault con la política. La primera exigencia de un ejercicio como el que aquí se propone es la de ganar claridad respecto de la noción misma de lo político. Hecho esto, nos interesaremos por la crítica foucaultiana del par reforma/revolución, considerando otras figuras de la politización (las de sublevación y contraconducta), que conectan a la política con el dominio de la ética. En vista de estas precisiones, concluiremos esta intervención considerando el problema de la relación del filósofo con la política.*

Palabras clave: *Política, reforma, revolución, sublevación, contraconductas.*

Abstract: *Even though politics has been a major subject of Michel Foucault's work, this interest has not given place to a direct political involvement. Conversely, Foucault has always distanced himself from politics, from its inner rationality and its specific morality. This allows to speak of an anti-political Foucault. The aim of this article is to go beyond this supposed foucauldian anti-politicism, in order to provide a deeper account of Foucault's relation with the political. The first task here undertaken is to clarify Foucault's concept of the political. We later deal with his critical approach to the*

* Politólogo y doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA). Investigador del CONICET para el Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la UBA. Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar

notions of reform and revolution, considering a series of other political figures (revolt, counter-conduct) which connect with the ethical domain. Finally, this article concludes by reflecting upon the problem of the relation of the philosopher towards politics.

Keywords: *Politics, Reform, Revolution, Revolt, Counter-conduct.*

La actitud de Michel Foucault ante la política puede describirse primeramente como una mezcla de interés y recelo. No resulta exagerado comenzar indicando que el interés por la política subtiende toda su obra. No hay investigación en la que Foucault no insista en la politicidad inherente a las prácticas y relaciones sociales estudiadas. No más decir que pertenece a Foucault el *dictum* que sostiene que “todo es político”.² En su célebre debate televisivo con Noam Chomsky, Foucault señala que la política constituye “el tema más crucial de nuestra existencia” y “la esencia de nuestra vida”.³ Ahora bien, este interés sostenido y manifiesto por la política se combina en Foucault con una recelosa toma de distancia. En conversaciones con Paul Rabinow, sostiene Foucault que él nunca ha asumido “el punto de vista de la política” o “el encuadramiento en una doctrina política”; más bien, su actitud ha consistido siempre en mantenerse a distancia de la política, para cuestionarla, interrogarla o “problematizarla”.⁴ Esta actitud es ostensible, por caso, en las reservas con que Foucault acompaña en 1981 al candidato socialista François Mitterrand. En una entrevista publicada en *Libération* en ocasión de la asunción de Mitterrand a la presidencia de Francia, Foucault afirma que “hay que salirse del dilema: o bien está uno a favor, o bien está en contra. Al fin y al cabo, uno puede estar

2 Foucault, Michel. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos.” *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1992, p. 169.

3 Chomsky, Noam y Foucault, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate.* Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 53-54.

4 Foucault, Michel. “Polémica, política y problematizaciones.” *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona: Paidós, 1999, pp. 356-357.

enfrente y de pie. Trabajar con un gobierno no implica sujeción ni aceptación global. Uno puede estar trabajando y sentirse reacio a la vez. Incluso pienso que ambas cosas van de la mano”.⁵ Las razones de esta distancia o recelo se vuelven evidentes en su rechazo a lo que él llama la moral estratégica. El estratega es para Foucault quien 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”. Ante esto, él avanza una moral antiestratégica: “ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal”. Se trata, en definitiva, de oponer a la política “aquello que debe limitarla incondicionalmente”.⁶ Esta línea de reflexiones conduce a recordar el imperativo “categórico e incondicional” con que Foucault abre su curso en el Collège de France de 1978: “no hacer nunca política”.⁷ En definitiva, el profundo interés foucaultiano por la política parece combinarse con una aversión igualmente profunda. Compendiando esta variedad de referencias, Mathieu Potte-Bonneville señala:

...para él no todo es política; se trata al contrario, de la necesidad de levantar, contra las pretensiones de la política de valer para el todo y para todos, la singularidad de problemas que él no podía resolver, ni disolver, pero tampoco ignorar. En este sentido hay en Foucault una profunda fidelidad al grito de Artaud: “De qué me sirve toda la revolución del mundo si yo permanezco eternamente dolorido y miserable en el seno de mi propia sepultura”, grito en el que debe escucharse, inseparablemente, una protesta política y contra lo político; a favor de otras revoluciones, y contra la arrogancia revolucionaria. En

5 “Est’il donc importante de penser?” *Libération*, 30/05/1981, citado en Eribon, Didier. Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 367.

6 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*, cit., p. 207.

7 Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: FCE, 2006, p. 18.

este sentido, la política es, en este pensamiento, un resorte virulento, pero lo político no es una instancia central. Agreguemos: afortunadamente.”⁸

De esta aproximación primera, se colije que la relación de Foucault con la política bien puede definirse en términos antipolíticos. No debería sorprender a nadie que los anarquismos contemporáneos de distinta laya, neoliberales y socialistas por igual, hayan encontrado en Foucault una fuente de inspiración y un insumo permanente. No sería del todo exagerado sostener que la fascinación foucaultiana por la política emula la actitud del médico ante la enfermedad. La política: humor maligno del cuerpo social.

Parte considerable de la recepción de la obra de Foucault se detiene en esta caracterización, denunciando su falta de consistencia, profundidad o seriedad al momento de abordar las cuestiones políticas.⁹ En esta línea, las últimas investigaciones de Foucault relativas a la ética del cuidado de sí y a la estética de la existencia aparecerían como un éxodo de la política o una capitulación ante sus desafíos y problemas. La propuesta en lo que sigue es la de ir más allá de este supuesto antipoliticismo foucaultiano, reponiendo una variedad de rastros textuales que permiten complejizar la relación de Foucault con la política. La primera exigencia de un ejercicio como el que aquí se propone es la de ganar claridad respecto de la noción misma de lo político. La identificación de diversas acepciones de la política nos permitirá precisar en qué sentido Foucault es antipolítico y en qué sentido no lo es. En este marco, el llamado foucaultiano a nuevas formas de la política nos conducirá a reflexionar sobre una serie de figuras de la politización. Nos

8 Potte-Bonneville, Mathieu. Michel Foucault, la inquietud de la historia. Buenos Aires: Manantial, 2007, pp. 22-23.

9 Las críticas más robustas en este sentido han sido las provistas por Nancy Fraser y Charles Taylor. Fraser, Nancy. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Taylor, Charles. “Foucault on freedom and truth.” *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (1984): 152-183.

interesaremos, por un lado, en la crítica que, en el marco de las actividades del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), Foucault hace de las alternativas de la reforma y la revolución. Seguidamente, consideraremos otro par de figuras de la politización, surgidas en el marco de su cobertura de los acontecimientos de la Revolución iraní, a saber, las de sublevación y contraconducta. En vista de estas precisiones, concluiremos esta intervención considerando el problema de la relación del filósofo con la política. Intentaremos comprender el sentido programático de aquel distanciamiento respecto de la política que es, para Foucault, característico de la práctica filosófica, entendida como “política de la verdad”.

1. La política y sus acepciones

A nadie escapa que solo es posible ponderar la antipoliticidad de Foucault sobre la base de la estabilización de un concepto de lo político. Esta tarea resulta especialmente dificultada en el caso de una obra como la de Foucault, que renuncia a postular como punto de partida una esfera específica de lo político. Más bien, Foucault atribuye a la política “el sentido de la lucha por el poder, pero no se trata de un poder entendido en el sentido de gobierno o de Estado”.¹⁰ Ahora bien, si asumimos, por un lado, que la política refiere a la lucha y el poder; y sostenemos, por otro lado, que “el poder es coextensivo al cuerpo social”,¹¹ resulta inevitable coligir que todo es político.

Esta acepción de lo político como lo relativo al poder sin más coexiste en la obra de Foucault con otra acepción, más específica, que identifica a lo político con las grandes estrategias globales. Tras asumir que las relaciones de fuerza son coextensivas al cuerpo social, Foucault identifica que “una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y finalizar estas relaciones de fuerza”.¹²

10 Foucault, Michel. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti.” Dits et écrits I, cit. pp. 1247-1248.

11 Foucault, Michel. “Poderes y estrategias.” *Microfísica del poder*, cit., p. 181.

12 Foucault, Michel. “Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps.” Dits et écrits II: 1976-1988. París: Gallimard, 2001, pp. 232-233. Indico en este punto que la versión en castellano (“Las

Esta precisión permite distinguir, por un lado, la multiplicidad de las relaciones de poder presentes en todos los puntos del cuerpo social y, por otro lado, el conjunto de las estrategias globales que se encabalgan sobre esa multiplicidad de relaciones, las articulan y enhebran, permitiendo así sostener las grandes hegemonías de conjunto. Esto equivale a distinguir un nivel táctico, de relaciones de poder, de un nivel estratégico, de articulación de esas relaciones. Precisamente, las investigaciones relativas a la biopolítica y la gubernamentalidad emergen gracias a la apertura de este “campo político”, indentificado con las técnicas, artes y racionalidades de articulación de los poderes.¹³ Foucault cierra su curso en el Collège de France de 1979 preguntándose “¿qué es la política si no el juego de esas diferentes artes de gobernar?”¹⁴ En este juego político puede reconocerse la operatoria de la moral estratégica presentada más arriba.

relaciones de poder penetran los cuerpos.” Microfísica del poder, cit., pp. 168-169) traduce “finaliser” por “darles un sentido.” La elección de este término es pertinente mientras nos mantengamos en su acepción estrictamente geométrica. Pero, lo cierto es que la noción de “sentido” constituye para Foucault un término polémico y problemático, que corre el riesgo de reducir las prácticas históricas a un sujeto (sentido como intencionalidad de un individuo), a una teleología (sentido como secuencia de mediaciones dialécticas) o a un texto (sentido como relación reglada de palabras y cosas). En esta línea, Foucault sentencia que “la historia no tiene 'sentido,' lo que no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) pueden dar cuenta de lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos.” Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” Dits et écrits II, cit., p. 145. Es por ello que preferimos traducir “finaliser” por “finalizar,” entendiendo este último en términos de “dar una orientación,” “orientar hacia un fin determinado”.

13 Para un análisis de las estrategias políticas, ver Nosetto, Luciano. Michel Foucault y la política. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2014.

14 Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979. Buenos Aires: FCE, 2007, p. 358.

Política-poder, política-estrategia: estas dos acepciones de la política, una general y ominabarcadora, otra más específica y discreta, no constituyen sin embargo la última palabra de Foucault respecto de la política, ni agotan todas sus acepciones posibles. Es que, en varias oportunidades, Foucault avanza la necesidad de pensar nuevas formas de la política:

...el problema no es tanto el de definir una posición política (lo que nos lleva a una elección al interior de un tablero ya constituido), sino el de imaginar y de hacer existir nuevos esquemas de politización. Si politizar es llevar a opciones, a organizaciones preconstituidas, todas estas relaciones de fuerzas y estos mecanismos de poder que el análisis recorta no valen la pena. A las nuevas grandes técnicas de poder (...) es necesario oponer una politización que tendrá nuevas formas.¹⁵

Vemos, entonces, emerger un tercer sentido de la política en el pensamiento de Foucault. Por un lado, la política puede ser aprehendida como lo relativo al poder, expandiendo su dominio, sin exterioridad ni lagunas, sobre el conjunto del cuerpo social. Por otro lado, la política puede ser aprehendida como el campo de coordinación y finalización de las relaciones de poder, en función del sostenimiento de las grandes hegemonías sociales. Y ahora, en tercer lugar, la política aparece cargada de un nuevo sentido, asociado a la posibilidad de hacer existir nuevos esquemas de politización. Foucault dirá en esta línea que “nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento”.¹⁶ De modo que la política aparece como la resistencia ante las

15 Foucault, Michel. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos.” *Microfísica del poder*, cit., p. 169.

16 Citado por Senellart, Michel “Situación del curso.” Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit., p. 451.

estrategias de totalización de las relaciones de poder. Tres sentidos, entonces, de la política: política es poder, política es estrategia, política es resistir. Esto nos permite relativizar el supuesto antipolicismo de Foucault. Es que, si bien él pudo manifestar su distancia, su recelo y incluso su abierta hostilidad hacia la política entendida en la lógica estratégica, lo cierto es que su interés por explorar otras formas de la politización, entendidas como formas de la resistencia, obstan a la posibilidad de hablar de un Foucault antipolítico. En lo que sigue, se propone recuperar la exploración foucaultiana de estas otras posibilidades de la política.

2. Figuras de la politización

El llamado foucaultiano a pensar nuevas formas de politización es contemporáneo de su militancia en el marco del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), fundado a comienzos de la década de 1970.¹⁷ En el marco de estas actividades, Foucault aborda las nociones de reforma y revolución, evaluando en qué medida estas formas políticas pueden alojar prácticas de resistencia o, al contrario, en qué medida las reforma y la revolución terminan capturando las prácticas resistentes y poniéndolas al servicio de estrategias políticas estabilizadoras. Ya hacia fines de la década del '70, las reflexiones relativas a la reforma y la revolución serán retomadas y profundizadas, en el marco de la cobertura foucaultiana de los acontecimientos de la Revolución iraní. Estos acontecimientos darán lugar a la introducción de otras dos figuras de la politización, que se presentan como superadoras de las encerronas inherentes al par reforma/revolución. Se trata de la sublevación y la contraconducta. En lo que sigue, proponemos restituir el tratamiento foucaultiano de estas cuatro figuras, a efectos de dar a ver el modo en que Foucault reflexiona sobre la posibilidad de otras formas de la política.

17 El Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) fue creado por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet en 1971, con el objetivo de hacer visible la situación del sistema penal francés. Este grupo se expande a lo largo de Francia, publicando una serie de informes en base a entrevistas y documentos de presidiarios, ex presidiarios y familiares. Entre sus demandas, se exige la abolición de los antecedentes penales. Ver Eribon, op. cit., pp. 275-292.

2.1. Reforma

En sus análisis del nacimiento de la prisión, Foucault hace notar que el poder disciplinario de castigar ha sido objeto de debates y prácticas reformistas desde su mismo origen. De modo que la reforma queda, desde el comienzo, incorporada al conjunto de poder-saber de la práctica penal; internalizada como un gesto que estabiliza transformando. Foucault indica que “el reformismo tiene por rol estabilizar un sistema de poder a partir de una cierta cantidad de cambios”.¹⁸ El reformismo cambia la institución sin modificar la ideología en que se asienta, ideología simple y fundamental que establece las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, la inocencia y la culpabilidad.¹⁹ Indica Foucault que una postura no reformista intenta superar este efecto estabilizador, contestando no sólo las instituciones sino también el régimen de partición de lo verdadero y falso, lo bueno y malo, lo justo e injusto en que se asientan.

Bajo estas coordenadas, la creación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) intenta ir más allá del reformismo. Según Foucault, las actividades del GIP “no están destinadas a mejorar, a docilizar, a hacer más soportable un poder opresivo. Ellas están destinadas a atacarlo allí donde él se ejerce bajo otro nombre -el de la justicia, de la técnica, del saber, de la objetividad. Cada una debe, entonces, ser un acto político.”²⁰ Se trata de encontrar, más allá del reformismo, el espacio para un acto político: “Nuestro propósito no es el de hacer profesión de sociólogos ni de reformistas. No se trata de proponer una prisión ideal. Creo que por definición la prisión es un instrumento de represión.”²¹

Foucault indica, sin embargo, que es necesaria una reforma completa, profunda del código penal. ¿En qué consiste esta reforma? ¿En qué sentido puede pensarse una reforma no reformista? En principio, Foucault insiste en que no se trata de una reforma teórica, de un asunto de profesionales y burócratas. “Tenemos

18 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” Obras esenciales III, cit., p. 124.

19 Foucault, Michel. “Más allá del bien y del mal.” Microfísica del poder, cit., p. 42.

20 Foucault, Michel. “Préface à Enquête dans vingt prisons.” Dits et écrits I, cit., p. 1063.

21 Foucault, Michel. “Je perçois l'intolérable.” Dits et écrits I, cit., p. 1072.

necesidad de un nuevo Beccaria”²² indica; pero inmediatamente aclara que él nunca podría ser ese Beccaria. Un nuevo Beccaria es un nuevo tipo de reformador, un nuevo tipo de práctica de reforma. “No es a un teórico a quien compete hacer la reforma de los Estados. Aquéllos mismos sobre los que pesa esta justicia, sin duda injusta, es a ellos mismos a quienes compete tomar en sus manos la reforma de la justicia.”²³ No se trata entonces de elaborar una teoría de la prisión ideal, una teoría del sistema represivo más justo. Se trata, más bien, de pensar la posibilidad de una reforma no reformista, de una reforma que se articule a partir de las experiencias y las luchas de los sujetos investidos por los dispositivos de poder a reformar. Una práctica de reforma que se cifra en las coordenadas de las batallas en curso; una reforma radical.²⁴ En este punto, Foucault hace saber de su admiración por el movimiento antipsiquiátrico en Inglaterra e Italia: un movimiento que operó una reforma al interior mismo del ejercicio del poder psiquiátrico, a partir de las propias experiencias y luchas de pacientes, enfermeros y médicos. Sin teorías globales, sin sistemas ideales, este movimiento operó una reforma radical desde el momento en que estas transformaciones se asentaron en la experiencia y en las luchas cotidianas de aquellos investidos por el poder psiquiátrico.²⁵

No se trata entonces de reconducir el enfrentamiento a las coordenadas teóricas de una justicia ideal. Si el pensamiento político puede contribuir a una reforma radical es sólo desde el momento en que abandona la construcción de teorías globales y se propone operar tácticamente, indicando los obstáculos, los peligros, los puntos ciegos, los cerrojos: “se trata de cernir el punto de la revuelta y mostrarlo”.²⁶

22 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1075.

23 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1075.

24 Seguimos, en este punto, el valioso artículo de Di Vittorio, Pierángelo. “Che cos'è il radicalismo?” Michel Foucault, *l'Islam et la révolution iranienne*. Milán: Mimesis Edizioni, 2005.

25 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1077.

26 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1076.

En definitiva, éste es para Foucault el rol del intelectual: no se trata de construir un sistema ideal e indicar qué es imperativo hacer para obtenerlo; el rol del intelectual no puede ser el de dar consejos e instrucciones²⁷ sino el de ofrecer, a partir del trabajo filosófico e histórico, ciertas coordenadas tácticas que permitan identificar los puntos fuertes, las líneas de fragilidad; se trata de construir y ofrecer “un relevamiento topográfico y geológico de las batallas”.²⁸ Al reformismo Foucault no contrapone una postura revolucionaria, sino una radicalidad irreductible a toda profesión teórica. La reforma no debe ser rechazada en tanto obtura la revolución; más bien, la reforma debe ser rechazada en tanto morigera la radicalidad de las luchas que se entablan al interior de los dispositivos de poder. No se trata de oponer reformismo y revolución; se trata, en suma, de oponer reformismo y radicalidad, de pensar y contribuir, en todo caso, a reformas radicales, reformas que no estén suspendidas en teorías globales.

2.2. Revolución

Foucault propone entonces pensar la radicalidad más allá del reformismo. Ahora bien, si entendemos a la política como enfrentamiento, sublevación o resistencia, la revolución debería ser una cifra dilecta de las nuevas formas de politización. Y, sin embargo, ¿en qué consiste para Foucault una postura revolucionaria?

La revolución designa una lucha global y unitaria de toda una nación, de todo un pueblo, de toda una clase, en el sentido en que la revolución designa una lucha que promete trastocar de pies a cabeza el poder establecido, aniquilarlo en su principio; en el sentido en que revolución querría decir una lucha que asegura una liberación total, y una lucha imperativa, dado que exige que todas las demás luchas se subordinen a ella y permanezcan suspendidas.²⁹

27 Foucault, Michel. “Table ronde du 20 mai 1978.” Dits et écrits II, cit., p. 851.

28 Foucault, Michel, “Poder-cuerpo” Microfísica del poder, cit., p. 117.

29 Foucault, Michel, “Poder-cuerpo” Microfísica del poder, cit., p. 123.

La revolución monopoliza el tiempo histórico en función de una escatología que jerarquiza los momentos, las luchas dispersas, los roles de cada quien. De esta manera, si el Estado y las posturas reformistas son emergentes de una codificación estabilizante de las relaciones de poder, la revolución constituye otro tipo de codificación de estas relaciones. “Esto implica que existen tantos tipos de revolución como codificaciones subversivas posibles de las relaciones de poder; y que, por otra parte, es perfectamente posible concebir revoluciones que dejan intactas en lo esencial las relaciones de poder que habían permitido funcionar al Estado.”³⁰ En su debate con Noam Chomsky, Foucault indica la esterilidad de una postura revolucionaria que asuma las nociones de justicia correspondientes al orden jurídico que se quiere superar.³¹ En este mismo sentido, en su conocido debate con los maos respecto de la justicia popular, Foucault denuncia en las posturas revolucionarias un esfuerzo teórico global de transformación que, sin embargo, deja intactos los dispositivos de poder punitivo sobre los que se asientan las hegemonías que ellos recusan.³² En esta línea, Foucault afirma que, desde el siglo XIX, los movimientos revolucionarios han privilegiado el aparato de Estado como cifra de la lucha. Esto ha implicado la imposición del modelo estatal al interior de los partidos revolucionarios, organizados en términos de fuerzas políticas y militares con los mismos mecanismos disciplinarios, las mismas jerarquías, la misma organización de los poderes. Al mismo tiempo, el objetivo de la toma del Estado implica un juego ambivalente respecto de la hegemonía estatal dado que si, por un lado, los movimientos revolucionarios recusan al aparato del Estado, por otro lado, intentan conservarlo como instrumento de lucha una vez que se tome el poder: “es necesario minar el aparato, pero no por completo, dado que, en el momento en que la dictadura del proletariado se establezca, la lucha de clases no habrá concluido... Es necesario entonces que el aparato del Estado esté lo

30 Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” *Dits et écrits II*, cit., p. 151.

31 Foucault, Michel y Chomsky, Noam. *De la naturaleza humana...*, cit.

32 Foucault, Michel. “Sobre la justicia popular. Debate con los maos.” *Microfísica del poder*, cit., pp. 49-82.

suficientemente intacto para que pueda ser utilizado contra los enemigos de clase”.³³ De aquí, la necesidad de contar con especialistas y técnicos que permitan conocer, administrar, modificar y conservar la hegemonía estatal.

De modo que la revolución consiste en la postulación de un esquema teórico global que polariza la historia, jerarquiza las identidades y las luchas, y se articula en una práctica burocrática y militar apoyada en los mismos dispositivos de poder que pretende contestar. Reforma y revolución no aparecen entonces como alternativas inconciliables: en ambos casos, se trata del Estado, de su conservación, de la estabilización de una determinada hegemonía. En ambos casos, se trata de postular una teoría global que morigera la radicalidad de las luchas, las reenvía a jerarquías, las suspende en función de estrategias de hegemonización. Ya se trate del Estado actual o del Estado por venir, reforma y revolución son competencia de profesionales, de tecnócratas, de burócratas. Quedar preso del duelo entre reformismo y revolución implica obturar la radicalidad de las luchas. Es necesario desmarcarse de esta opción reduccionista entre posturas preestablecidas a efectos de pensar otras formas y estrategias de politización.

Es necesario distinguir la crítica al reformismo como práctica política de la crítica de una práctica política bajo la sospecha de que ella puede dar lugar a una reforma. Esta segunda forma de crítica es frecuente en los grupos de extrema izquierda y su utilización forma parte de los mecanismos de microterrorismo con los cuales ellos funcionan habitualmente. Ella consiste en decir: “Atención, no importa cuál sea la radicalidad ideal de vuestras intenciones, vuestra acción es tan local, vuestros objetivos son tan aislados que el adversario podrá sobre estos puntos precisos arreglar la situación, ceder si es necesario, sin comprometer para nada la situación de conjunto; mejor aún, él identificará, a partir de allí, los puntos de transformación necesarios; y os recuperará”. El anatema está lanzado.³⁴

33 Foucault, Michel. “Poder-cuerpo” *Microfísica del poder*, cit., p. 115.

34 Foucault, Michel. “Poderes y estrategias.” *Microfísica del poder*, cit., p. 182.

De esta manera, la crítica revolucionaria al reformismo esconde un esfuerzo sistemático por jerarquizar, capturar, bloquear toda lucha en función de una teoría, un programa, una autoridad y una temporalización revolucionarias. La oposición entre reforma y revolución queda así relativizada por la demostración de una afinidad fundamental: en ambos casos, las luchas deben ser morigeradas en su radicalidad, estabilizadas en grandes sistemas, jerarquizadas en función de saberes expertos. ¿Es deseable la revolución? “No tengo respuesta para ello. Pero, si ustedes quieren, creo que hacer política más allá de los políticos profesionales, es intentar saber con la mayor honestidad posible si la revolución es deseable. Se trata de explorar esta terrible madriguera en la que puede acabar la política.”³⁵

2.3. Sublevación

Foucault indica que, si un movimiento revolucionario tiene sentido, es sólo a condición de que sea radical, “sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para moldear el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titularidad”.³⁶ Se trata de recuperar la pregunta por la radicalidad de la revolución, más allá de sus teorías globales, sus vanguardias y sus tecnócratas. Este intento es el que lo convoca a cubrir, entre 1978 y 1979, la caída del régimen del Sha Reza Pahlevi en Irán. ¿Qué encuentra Foucault en Irán? Y bien, Foucault insiste que no se trata de una revolución sino de la manifestación de una voluntad colectiva cifrada en la afirmación de un gobierno islámico. Tres preguntas, entonces: ¿en qué sentido la sublevación iraní no es una revolución? ¿En qué consiste esta manifestación de una voluntad colectiva? ¿De qué se trata, finalmente, el gobierno islámico?

35 Foucault, Michel, “No al sexo rey.” Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Buenos Aires: Alianza, 1995, p. 161.

36 Foucault, Michel. “Los intelectuales y el poder.” *Microfísica del poder*, cit., p. 93.

En primer lugar, Foucault insiste en que los acontecimientos de Irán de 1978 no constituyen una revolución. La revolución no es el objetivo ni el sueño de los iraníes.³⁷ “No es una revolución en el sentido literal del término, una manera de posicionarse y rectificarse. Es la insurrección de hombres de manos desnudas que desean sublevarse ante los pesos formidables que caen sobre cada uno de nosotros.”³⁸ Foucault indica que podemos reconocer una revolución a partir de dos dinámicas: por un lado, la presencia de contradicciones en la sociedad que articulan los enfrentamientos sociales en términos de lucha de clases; por otro lado, una dinámica política articulada en términos de vanguardia, partido, clase e ideología. Ninguna de estas dinámicas está presente en los sucesos de Irán. “¿Qué es para nosotros un movimiento revolucionario donde no se puede situar la lucha de clases; donde no se pueden situar las contradicciones internas a la sociedad; y donde no se puede designar una vanguardia?”³⁹ Foucault prefiere indicar en Irán la presencia de una insurrección, una rebelión o una sublevación. En todo caso, los sucesos de 1978 no constituyen un movimiento revolucionario: “lo que pasa en Irán complica a los observadores contemporáneos. Ellos no pueden encontrar allí ni a China ni a Cuba ni a Vietman, sino a la corriente de una marea sin aparato militar, sin vanguardia, sin partido. No encontrarán allí tampoco los movimientos de 1968, dado que estos hombres y mujeres que manifiestan con banderolas y flores tienen un objetivo políticamente inmediato.”⁴⁰ No se trata de una revolución sino más bien de la manifestación de una voluntad colectiva.

¿En qué consiste esta voluntad colectiva? Foucault indica que la voluntad colectiva es un mito filosófico; pero que en Irán adquiere realidad. Sin embargo, no se trata de la “voluntad general” de los filósofos sino de la manifestación de una voluntad determinada, concreta, de objetivos explícitos e inmediatos; una voluntad

37 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 690.

38 Foucault, Michel. “Le chef mythique de la révolte de l'Iran.” Dits et écrits II, cit., p. 716.

39 Foucault, Michel. “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., p. 744.

40 Foucault, Michel. “La révolte a mains nues.” Dits et écrits II, cit., p. 701.

que se articula en un doble gesto de rechazo y afirmación. Rechazo del régimen político de la revolución blanca de Reza Pahlevi, de su despotismo, su modernización, su corrupción. Rechazo de una monarquía anacrónica, de un ejército temerario que no tiene otra función que la de la represión interior, de una policía política insidiosa,⁴¹ de la intromisión cotidiana de los Estados Unidos, de las exacciones económicas del sha y sus allegados,⁴² de una modernización que ha trastornado las costumbres y la vida cotidiana.⁴³ Afirmación, por otro lado, del gobierno islámico. Y bien, ¿de qué se trata esta afirmación política de la religión del Islam?

Ella [la religión] hace de miles de descontentos, de odios, de miserias, de desesperanzas, una *fuera*. Y hace una *fuera* de todo esto, porque ella es una forma de expresión, un modo de relaciones sociales, una organización elemental flexible, y extensamente aceptada, una manera de estar juntos, una forma de hablar y escuchar, algo que permite hacerse oír por los otros y querer con ellos, al mismo tiempo que ellos.⁴⁴

A los ojos de Foucault, la afirmación de un gobierno islámico no es la afirmación de un régimen político teocrático. Se trata, más bien, de la afirmación de otra forma de conducirse respecto de sí mismo, de la comunidad, de la naturaleza, de lo divino. La exigencia de un gobierno islámico, como ideal y utopía que puebla las manifestaciones de los hombres y mujeres durante 1978, remite a la afirmación de una práctica comunitaria no jerárquica, donde los clérigos son independientes entre sí pero dependientes de sus comunidades, incluso económicamente. Una práctica donde la autoridad espiritual es determinante, debiendo cada clérigo sostener un rol de eco y de

41 Foucault, Michel. "L'armée, quand la terre tremble." Dits et écrits II, cit., pp. 662-669.

42 Foucault, Michel. "Le chah a cent ans de retard." Dits et écrits II, cit., pp. 679-683.

43 Foucault, Michel. "Le chef mythique de la révolte de l'Iran." Dits et écrits II, cit., p. 713-716.

44 Foucault, Michel. "Téhéran: la foi contre le chah." Dits et écrits II, cit., p. 688.

guía a efectos de mantener su autoridad.⁴⁵ No se trata de oponer un régimen teocrático al laico despotismo del sha. Se trata de la afirmación de una espiritualidad política: “Me siento avergonzado por hablar del gobierno islámico como 'ideal' o mismo como 'utopía'. Pero como 'voluntad política', me ha impresionado. Me ha impresionado en su esfuerzo por politizar, en respuesta a los problemas actuales, estructuras sociales y religiosas que son indisociables entre sí; me ha impresionado también en su tentativa por abrir en la política una dimensión espiritual.”⁴⁶ La sublevación iraní aparece ante Foucault como un rechazo del régimen político del sha en función de la apuesta por una nueva forma de conducirse, una novedosa espiritualidad política que implica, de manera inescindible, una transformación ética, comunitaria, religiosa y política.

Al sublevarse, los iraníes se dicen -y ésta es el alma de la sublevación-: “nos es necesario cambiar de régimen, claro, y deshacernos de este hombre; nos es necesario cambiar este personal corrompido; nos es necesario cambiar todo en el país, la organización política, el sistema económico, la política exterior. Pero, sobre todo, nos es necesario cambiarnos a nosotros mismos. Es necesario que nuestra manera de ser, nuestras relaciones con los otros, con las cosas, con la eternidad, con Dios, etcétera, sean completamente cambiadas, y no habrá revolución real sino a condición de este cambio radical en nuestra experiencia”.⁴⁷

Si Foucault indica la radicalidad en la sublevación iraní es porque, más allá de las teorías globales, los programas revolucionarios, las vanguardias y las jerarquías, él observa la posibilidad de afirmación de una voluntad colectiva que apuesta por una conversión, por una espiritualidad política. No se trata meramente de cambiar las

45 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 691.

46 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 694.

47 Foucault, Michel, “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., pp. 748-749.

instituciones, tampoco se trata de cambiar la ideología. Se trata de operar una conversión de sí, de afirmar la posibilidad de nuevas formas de conducirse a sí mismo en relación con todo lo demás. En esta “rebelión de manos desnudas” Foucault reconoce la afirmación de una nueva forma de vida. “La religión permanecía para ellos como la promesa y la garantía de encontrar desde dónde cambiar radicalmente la subjetividad.”⁴⁸

La cuestión central es la de saber qué forma tomará esta voluntad colectiva desnuda y masiva que, desde hace tiempo, ha dicho “no” a su soberano y terminó desarmándolo. La cuestión es la de saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a ceder su lugar a la política; la cuestión es la de saber si ella quiere hacerlo y si debe hacerlo. Este es el problema práctico de todas las revoluciones, es el problema teórico de todas las filosofías políticas.⁴⁹

Y bien, muy pronto, en los primeros meses de 1979, Foucault indica que la sublevación abre paso a la revolución. Si hasta aquí era difícil encontrar en Irán los rastros de una revolución, a partir de febrero de 1979 el teatro revolucionario se dispone con sus elementos más clásicos: barricadas, saqueo de los armamentos oficiales, vanguardia, partido revolucionario, lucha de clases. La sublevación da lugar al teatro revolucionario, “el acto principal va a comenzar”.⁵⁰ Muy pronto, el terror y la persecución de los traidores: la Revolución francesa, teatralizada en sus gestos más ominosos. Así, la sublevación de hombres y mujeres que dan su vida por el gobierno islámico desemboca en un régimen integrista que detiene, tortura y fusila en nombre del Islam.

48 Foucault, Michel, “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., p. 749.

49 Foucault, Michel. “La révolte a mains nues.” Dits et écrits II, cit., pp. 703-704.

50 Foucault, Michel. “Une poudrière appelée islam.” Dits et écrits II, cit., p. 759.

¿Es posible recuperar algún sentido en el encendido elogio que Foucault dedica a la sublevación iraní? ¿Debemos limitarnos a denunciar la incompreensión foucauldiana de estos sucesos? ¿Debemos limitarnos a marcar la imprudencia, la terrible irresponsabilidad de Foucault ante la catástrofe iraní? ¿Debemos asumir este pasaje como un momento oscuro, entregándolo a una opacidad muda que en nada contribuye a la intelección del pensamiento de Foucault? O, al contrario, ¿qué implica recuperar el análisis foucauldiano de la sublevación iraní como un elemento importante en su pensamiento de la política?⁵¹

De cara al terror que adviene en Irán a partir de 1979, Foucault indica que el movimiento iraní ha sufrido la ley de las revoluciones, haciendo aflorar, bajo el entusiasmo ciego, la tiranía que en secreto lo habitaba desde el comienzo.

Llegó la era de la “revolución”. Desde hace dos siglos, ésta ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación al interior de una historia racional y dominable: la revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho una selección de sus buenas y malas formas, ha definido las leyes de su desarrollo, le ha fijado condiciones previas, objetivos y maneras de cumplirse. Se ha definido incluso la profesión de revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla

51 Luis Blengino ha provisto recientemente la reflexión más sistemática y profunda que conozco sobre el tratamiento foucaultiano de la Revolución iraní. Allí, Blengino señala cómo los acontecimientos de Irán, vistos desde la óptica de Foucault, interrogan los cimientos de nuestra modernidad política, movilizand una reflexión que nos retrotrae tanto a la tradición inaugurada por Maquiavelo, Descartes y Hobbes, como al umbral de nuestra modernidad biológica. Blengino, Luis. “La revolución de Michel Foucault” Cartografía histórica del poder bélico-gubernamental occidental, Buenos Aires: Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real. Maravillosa y temible promesa. Algunos dirán que la sublevación se encontró colonizada por la *Real-Politik*. Otros dirán que le ha sido abierta la dimensión de una historia racional. Yo prefiero la pregunta que Horkheimer postuló alguna vez, pregunta ingenua y un poco febril: “Pero, pues, ¿es tan deseable esta revolución?”.⁵²

En una historia hecha de causas y efectos, la sublevación no hace más que preparar el terror revolucionario. Así, los *sans-culottes* llevan consigo el terror jacobino; los obreros moscovitas, el gulag; el pueblo iraní, el terror integrista. En una historia hecha de causas y efectos, es inútil sublevarse. Toda opresión puede ser reenviada a la ingenua y siempre trágica búsqueda de libertad que la precede. Cuanto más radical la sublevación, más catastrófico el resultado. La ley de las revoluciones no hace más que sancionar esta ecuación simple y trágica: en todo deseo de libertad siempre habita, incoada, la tiranía más profunda.

Ahora bien, la apuesta de Foucault por una historia sin racionalidad subyacente, sin encadenamientos necesarios; la apuesta por una historia abierta a las singularidades, a la contingencia de lo posible y a la inmanencia, obliga a identificar en las sublevaciones qué hay de irreductible a la ley de las revoluciones. Para Foucault, el movimiento por el cual los hombres y mujeres apuestan su vida por liberarse de un poder que consideran opresivo es irreductible al régimen político que recupera la apuesta y los hace morir. “De ahí, justamente, la necesidad de hacer resurgir lo que hay de no reductible en tal movimiento. Y de profundamente amenazante para todo despotismo, tanto para el de hoy como para el de ayer.”⁵³ ¿En qué consiste esto de irreductible en la sublevación? ¿En qué consiste este resto inasimilable de cara a la racionalidad revolucionaria?

52 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 204.

53 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 206.

2.4. Contraconducta

Durante el año de la sublevación iraní, Foucault dicta el curso *Seguridad, territorio, población*, centrado en una analítica del poder gubernamental, desde el pastorado cristiano hasta la razón de Estado. A lo largo del curso, emerge una figura muy cuidada que es, precisamente, la que pone en movimiento la trama. Foucault se preocupa por recortarla con mucho cuidado, delinearla en su especificidad, su persistencia y su actualidad. Se trata de las luchas contra el poder gubernamental. “¿Cómo designar ese tipo de revueltas o, mejor, esa suerte de trama específica de resistencia a formas de poder que no ejercen la soberanía ni explotan, sino que 'conducen'?”⁵⁴ Foucault no se conforma con los términos rebelión, desobediencia, inconducta e insumisión; términos que se le aparecen inespecíficos de cara a esta trama de resistencias a la gubernamentalidad. Es entonces que evalúa el término “disidencia” como forma específica de las resistencias a los poderes que intentan conducir a los hombres.

Aquí resuena el eco de sus intervenciones en torno al caso Klaus Croissant.⁵⁵ En su apuesta por el asilo político del abogado alemán, Foucault llama a reconocer no sólo los derechos de asilo político a aquéllos que aspiran al gobierno. Para Foucault es imperioso reconocer el carácter político de la persecución que sufren aquéllos que no quieren gobernar ni ser gobernados. El asilo político se garantiza a los opositores que quieren tomar el poder y son perseguidos por ello. Ahora bien, ¿qué hay con aquéllos que no quieren tomar el poder y son perseguidos de todos modos?

La concepción tradicional [del asilo político] situaba lo “político” del lado de la lucha entre los gobernantes y sus adversarios; la concepción

54 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 235.

55 Se trata de un abogado de la República Federal Alemana, que asume la defensa de miembros del grupo Rote Armee Fraktion (RAF), procesados por actividades terroristas. Croissant es acusado de excederse en sus funciones de defensa, apoyando materialmente a sus defendidos. Ante esta acusación, Croissant huye a Francia y solicita un asilo político que, finalmente, le es denegado.

actual, nacida de la existencia de regímenes totalitarios, está centrada en torno a un personaje que no es tanto el del “futuro gobernante” sino el del “perpetuo disidente” –quiero decir aquél que está en desacuerdo global con el sistema en el que vive, que expresa su desacuerdo con los medios que están a su disposición y que es perseguido por ello; ésta [concepción] no está ya centrada en el derecho a tomar el poder sino en el derecho a vivir, a ser libre, a partir, a no ser perseguido –en suma, en la legítima defensa de cara a los gobernantes.⁵⁶

La figura del perpetuo disidente se aparece ante Foucault como la de un rechazo global a los poderes gubernamentales, una resistencia que tiene por blanco la conducción política de sí mismo, un bloqueo del poder salvífico de la práctica de gobierno. El exilio de Klaus Croissant es un ejemplo de esta figura de la resistencia. Sin embargo, la noción de disidencia solo parece dar cuenta del movimiento negativo, de rechazo del ejercicio del gobierno, perdiendo de vista la dimensión afirmativa o productiva que inhiere a las resistencias. Es en parte por esta razón que Foucault prefiere dejar de lado la noción de disidencia, para hablar de “contraconductas”.⁵⁷

La contraconducta no sólo es una resistencia a la conducción de sí por la práctica política gubernamental. La contraconducta implica una apuesta afirmativa, un intento de conducirse de otra manera ante las estrategias totalizadoras e individualizadoras del poder gubernamental. De este modo, la resistencia de los delincuentes en la prisión, de los internados en los asilos, de un pueblo entero bajo un régimen opresivo encuentra su carácter afirmativo cuando, más allá del repudio, se articula en la postulación de nuevas formas de conducirse, de nuevas formas de subjetividad. Foucault indica que estas contraconductas estuvieron presentes en los procesos revolucionarios de la modernidad. Estuvieron presentes en la Reforma, a partir de las prácticas ascéticas y comunitarias, de las experiencias místicas, de las

56 Foucault, Michel. “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?” *Dits et écrits II*, cit., p. 364.

57 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 238.

creencias de escatologías cumplidas, del retorno inmediato a la Escritura.⁵⁸ Estuvieron presentes en la Revolución inglesa, en cada secta y comunidad religiosa que insufló de radicalidad el siglo XVII inglés.⁵⁹ Estuvieron presentes en los clubes que prologaron y nutrieron la Revolución francesa. Estuvieron presentes en los sóviets, en los consejos obreros de la Revolución rusa.⁶⁰

Las contraconductas aparecen ante Foucault como resistencia articuladas en la apuesta por nuevas formas de conducirse, por nuevas formas de relación consigo y con lo demás. Ante un poder totalizante e individualizante, las insurrecciones de conducta aparecen como una práctica de resistencia política en la forma de una apuesta por el gobierno de sí, por una nueva subjetividad. No se trata aquí de encontrar una figura mesiánica: esta nueva subjetividad no es la del marginal heroico. Tampoco se trata de la irrupción de “el Hombre” o “el Sujeto” que suspende los encadenamientos de la historia. Se trata más bien del gesto irreductible por el cual un hombre cualquiera, varios de ellos, un pueblo entero apuesta por otras formas de vida, por otras formas de relación consigo y con lo demás, por otra subjetividad. Son las contraconductas las que radicalizan las reformas y las revoluciones, y se ubican, por lo tanto, más allá del duelo cómplice que opone a ambas alternativas. Contra la profesión reformista, contra la profesión revolucionaria, es posible pensar formas de resistencia radicales desde el momento en que los hombres y mujeres, al interior de dispositivos de poder que los invisten, articulan la pregunta por otras formas de conducirse, de vivir, de hacer la experiencia de sí mismos. Más allá de la reforma y la revolución; más allá también del gesto desesperado y reactivo de la disidencia, las contraconductas son resistencias afirmativas en la forma de prácticas de otra subjetividad. Las contraconductas aparecen así como resistencias éticas.

58 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 244-261.

59 Ver también Walzer, Michel. La revolución de los santos. Buenos Aires: Katz, 2008. Hill, Christopher El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII. Madrid: Siglo XXI, 1983.

60 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 264-265.

Se ha leído la apuesta foucauldiana por la sublevación iraní como un fracaso de su pensamiento al momento de comprender las coyunturas y alternativas políticas. En este sentido, la posterior preocupación de Foucault por la ética del cuidado de sí y por la estética de la existencia ha sido leída en los términos de una capitulación, de un pudoroso abandono del pensamiento político, de cara a la irresponsable e ingenua defensa del integrismo iraní. Creemos posible una lectura alternativa. Tal vez, la experiencia de Foucault en Irán haya sido punto de partida para pensar la posibilidad y los riesgos de otras formas de politización. Tal vez la apuesta de los iraníes por otras formas de conducirse, por nuevas formas de subjetividad, por una espiritualidad política dé cuenta de la necesidad de pensar que, de cara al poder soberano, guerrero, gubernamental, las formas de politización más urgentes y más peligrosas son las que convocan a la pregunta por la relación de sí consigo. En este sentido, el momento ético/estético en la obra de Foucault no implicaría el abandono del pensamiento político sino, más bien, la postulación de la ética como continuación de la política por otros medios. Y aquí es donde la sublevación se manifiesta en su irreductibilidad.

La gente se subleva, es un hecho; y es así que la subjetividad (no la de los grandes hombres sino de la cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo. Un delincuente pone su vida en juego contra los castigos excesivos; un loco ya no puede ser encerrado y despojado; un pueblo rechaza el régimen que lo oprime. Esto no hace inocente al primero, ni cura al otro, ni asegura a los terceros los mañanas prometidos. Nadie está obligado, por otra parte, a ser solidario. Nadie está obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de la verdad. Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir (...) Todos los desencadenamientos de la historia no lograrán nada al respecto: porque

hay tales voces es que el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución sino, justamente, la de la “historia”.⁶¹

Si la política tiene algún sentido distinto al de la opresión de los poderes microfísicos; si la política tiene algún sentido distinto al de las grandes hegemonías y estrategias globales; si la política conserva algún reducto de radicalidad más allá de los profesionales y burócratas de las reformas y revoluciones; si es posible aun esperar algo de la política es, precisamente, porque, en el devenir cenegoso de la historia, un hombre cualquiera, o varios, o un pueblo entero puede apostar por la libertad aún a costa de su vida; y este gesto por el cual la libertad vale más que la vida es, para Foucault, simplemente inexplicable. Este exceso respecto de la historia, este resto inasimilable para toda racionalidad, ya sea reformista o revolucionaria, este gesto irreductible se manifiesta en la irrupción de una subjetividad cualquiera, en la posibilidad y en la forma de la pregunta por el gobierno de sí, por la conducción de la propia vida, por la ética como práctica de la libertad. Si la política alberga algún lugar para la radicalidad, es porque es posible pensar que no es la vida sino la libertad el sentido de la política; porque es posible pensar que la libertad no es sino el gobierno de sí mismo.

3. Política de la verdad

El tratamiento de los pares de la reforma y la revolución, de la sublevación y las contraconductas, permite reconstruir parte del trayecto de una inquietud foucaultiana permanente por la política. Inquietud que no tiene, como indicábamos al comienzo, la forma de la fascinación ante lo que se aborrece, o del juego ambivalente de la atracción y la aversión. Si bien Foucault critica los poderes omnipresentes y las grandes estrategias políticas, no por ello puede tenérselo por antipolítico. Al contrario, es posible identificar que su crítica a la política es solidaria de la pregunta permanente

61 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 206.

por otros modos de politización. Surge entonces la pregunta de en qué medida puede el trabajo de la crítica, el trabajo filosófico e histórico, contribuir a la exploración de esas otras formas de la política. En esta línea, quisiera terminar recuperando la evaluación de Foucault respecto de la efectividad de la teoría, es decir, su evaluación en lo relativo a los efectos del trabajo teórico. Esto, en la fe de que una correcta apreciación de la función que para Foucault cabe al intelectual permitirá comprender por qué el propio Foucault se tuvo siempre a relativa distancia de la política –y no solo a distancia de las grandes estrategias de poder sino también de las prácticas de resistencia y politización.

Al momento de considerar la relación entre filosofía y política, es posible identificar en Foucault dos consideraciones divergentes, aunque no necesariamente incompatibles. Por un lado, Foucault indica en varios pasajes de su obra que la lucha política se desencarna, se teatraliza, pierde sentido y eficacia cuando intenta resolverse al interior de las disputas académicas y los discursos teóricos.⁶² Allí donde el trabajo académico pretende utilizar la teoría para darle a una práctica política su valor de verdad,⁶³ este compromiso normativo de la teoría no termina brindando más que unos imperativos estéticos: “desee esto, aborrezca aquello (...) pelee contra esto y hágalo de tal o cual manera”.⁶⁴ La teoría aparece aquí como un compromiso estético, teatralizado, identificado de manera autocomplaciente con “el lado de los buenos”.⁶⁵ Al interior del trabajo teórico, Foucault postula entonces un imperativo “categórico e incondicional: no hacer nunca política”.⁶⁶ La propuesta que Foucault avanza en este punto está vinculada su rechazo de la figura, para él perimida, del intelectual universal: aquel “maestro de la verdad y de la justicia,” que pretendía erigirse en

62 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 17-18.

63 Foucault, Michel. “Préface à l'Anti-Œdipe.” Dits et écrits II, cit., p. 135.

64 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 17-18.

65 Foucault, Michel. “No al sexo rey.” Un diálogo..., cit., pág 159 (ligeramente modificada).

66 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., p. 18.

“representante del universal” y manifestar “la conciencia de todos”.⁶⁷ El intelectual universal aparece para Foucault como la figura de quien da la ley de las luchas, de quien utiliza la teoría para absolver o condenar los poderes, de quien brinda criterios para permitir o prohibir las prácticas políticas. Esta figura del intelectual universal aparece como la de una teatralización de la práctica política al interior del campo teórico. Futilidad e ineficacia de la teoría cuando pretende erigirse en guardiana del universal: “No creo que el intelectual pueda, sólo a partir de sus investigaciones librescas, académicas y eruditas, postular las verdaderas preguntas que conciernen a la sociedad en la cual vive”.⁶⁸ En un célebre diálogo con Gilles Deleuze, Foucault refuerza esta posición:

El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia. Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien.⁶⁹

De modo que, aquí, la teoría adolecería de una ineffectividad profunda. Aquellos trabados en la lucha no precisan una justificación teórica para hacerlo. Las luchas suceden más allá de las previsiones y las prescripciones de la teoría.⁷⁰

67 Foucault, Michel. “La fonction politique de l'intellectuel.” Dits et écrits II, cit., p. 109.

68 Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” Dits et écrits II, cit., p. 903.

69 Foucault, Michel. “Los intelectuales y el poder.” *Microfísica del poder*, cit., p. 9. Este punto ha sido especialmente resistido por Gayatri Spivak. “Can the subaltern speak.” Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, pp. 271-313.

70 “Hay por ende en primer lugar aquello que podríamos llamar un 'principio de modestia' que no permite considerar que el intelectual juegue un rol hegemónico en la sociedad. Según Foucault, es la responsabilidad de cada uno que está comprometido en el cambio y la crítica de la sociedad. La

Sin embargo, en varios otros pasajes de su obra, Foucault reconoce una profunda efectividad de la teoría, pero esta efectividad no es más que amenaza y peligro. En una conferencia dictada en 1978, Foucault señala que la relación contemporánea entre teoría y práctica ha dado lugar a trabadas relaciones entre regímenes políticos y sistemas filosóficos. No sin reconocer las paradojas, Foucault indica los pares de Rousseau y el Imperio napoleónico, Hegel y el Estado prusiano, Nietzsche y el nacionalsocialismo, Marx y el Estado soviético. En todos estos casos, Foucault identifica la emergencia de verdaderos regímenes filosóficos.

...todas estas filosofías que se han convertido en Estados eran, sin excepción, filosofías de la libertad (...) filosofías de la libertad que han producido a su vez formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia, o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron precisamente lo contrario del régimen de la libertad.⁷¹

En este sentido, Foucault advierte la imposibilidad de controlar los efectos de las posiciones normativas que se avanzan teóricamente; y sostiene que ni siquiera las mejores teorías están exentas de dar lugar a opciones políticas desastrosas.⁷² Llega

función del intelectual es la de ayudar a formular correctamente los problemas. Si el intelectual, en tanto tal, es incompetente para juzgar cuáles son los problemas de los que debe ocuparse, es porque tales cuestiones no pueden emanar sino de los individuos que están realmente implicados en ellas.” Adorno, Francesco Paolo. “La tâche de l'intellectuel.” Gross, Frédéric. Foucault. Le courage de la vérité. París: PUF, 2002, p. 41.

71 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” Obras esenciales III, cit., p. 115 (ligeramente modificada).

72 Foucault, Michel. “Politics and ethics. An interview.” Rabinow, Paul. Ed. The Foucault Reader. Middlesex: Peregrin, 1986, p. 374.

incluso a sostener que “la filosofía legitima los poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión”.⁷³ Estas sospechas respecto de los efectos incontrolables de la teoría se vuelven condena abierta y virulenta en ocasión de evaluar la reacción de cierto marxismo francés ante los crímenes del gulag:

La prueba decisiva para los filósofos de la antigüedad era su capacidad de producir sabios; en la Edad Media, de racionalizar el dogma; en la época clásica, de fundar la ciencia; en la época moderna, es su aptitud para dar razón de las masacres. Los primeros ayudaban al hombre a soportar su propia muerte, los últimos a aceptar la muerte de los otros.⁷⁴

Dos evaluaciones, entonces, respecto de la efectividad de la teoría: cuando ella no es teatralización estéril, deviene amenaza profunda. ¿Cómo salvar el trabajo teórico del riesgo doble de su irrelevancia y su peligrosidad? El andarivel que se delinea entre ambos riesgos aparece identificado en los términos de una “política de la verdad”.⁷⁵ Esta noción remite no tanto a un trabajo teórico orientado a decir la verdad de las cosas políticas; remite más bien a un trabajo teórico advertido de los efectos políticos que podría poner en marcha. Esta advertencia se traduce en una economía de la palabra y en una prudencia en la escritura. Prudencia que se manifiesta en un trabajo teórico estrictamente destructivo. Un trabajo que se limita a indicar la ausencia

73 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” *Obras esenciales III*, cit., p. 116.

74 Foucault, Michel. “La grande colère des faits.” *Dits et écrits II*, cit., p. 278.

75 Respecto de la filosofía como “política de la verdad,” ver Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 29; “La fonction politique de l’intellectuel.” *Dits et écrits II*, cit., p. 114; “Entretien avec Michel Foucault.” *Dits et écrits II*, cit., p. 160; Seguridad, territorio, población..., cit., p. 17; “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 11 (1995), p. 8.

de fundamentos de los poderes y saberes que nos invisten; sin postular una alternativas de recambio, sin proponer ningún sistema de valores.⁷⁶ En esta línea, la teoría renuncia a postular criterios para conmutar la legitimidad o la justicia de los poderes; más bien, se limita a indicar la arbitrariedad, la contingencia, la ausencia de fundamentos y la “no-necesariedad” de todo poder. En una entrevista ofrecida en 1980, Foucault indica: “En algún sentido, soy un moralista”; y confiesa que su moral consiste en “no aceptar jamás nada como definitivo, intocable, evidente, inmóvil.”⁷⁷

Esta actitud crítica, esta erosión de los fundamentos y las certidumbres, se articula en un trabajo filosófico e histórico que permite indicar los peligros, las amenazas, pero también los puntos ciegos, las líneas de fragilidad, las coyunturas mal soldadas: se trata de construir y ofrecer “un relevamiento topográfico y geológico de las batallas”.⁷⁸ De modo que el rol del intelectual no es, para Foucault, el de articular imperativos morales, el de dar consejos e instrucciones.⁷⁹ Más bien, Foucault propone un imperativo condicional, que pretende funcionar a la manera de indicador táctico: “si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos claves, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos”.⁸⁰ Esta actitud crítica se limita entonces a erosionar las certidumbres, hacer ver lo intolerable e indicar coordenadas tácticas a disposición de aquellos que deseen trabarse en la lucha.

76 Paul Veyne ha indicado en este sentido: “Foucault jamás escribió: ‘Mis preferencias políticas y sociales son las verdaderas y las buenas’ (...) él no escribió por lo demás: ‘Las preferencias de mis adversarios son falsas’; todos sus libros suponen más bien esto: ‘Las razones por las cuales mis adversarios pretenden que su posición es la verdadera reposan genealógicamente en la nada.’” Veyne, Paul. “El último Foucault y su moral.” *Zona erógena*, No. 11 (2002), p. 8.

77 Foucault, Michel. “Interview with Michel Foucault. San Francisco, 3 novembre 1980 by Michael Bess.” *Fonds Michel Foucault*, mimeo, cota D. 385(a).

78 Foucault, Michel. “Poder-cuerpo” *Microfísica del poder*, cit., p. 117.

79 Foucault, Michel. “Table ronde du 20 mai 1978.” *Dits et écrits II*, cit., p. 851.

80 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 18.

Ahora bien, puede indicarse que esta actitud teórica eminentemente crítica y sustraída de todo componente normativo es traicionada desde el momento en que Foucault despliega una intensa militancia.⁸¹ Efectivamente, en muchas de sus intervenciones públicas, Foucault avanza de manera intransigente sus posiciones normativas, sus propuestas políticas y sus imperativos morales. Pero estas tomas de posición aparecen siempre limitadas a las coyunturas concretas en que se inscriben⁸² y carentes de toda justificación teórica.⁸³ Sus tomas de posición no tienen la forma de un intelectual universal que da la ley e imparte justicia; tienen más bien la forma de un intelectual movido por la experiencia personal de lo intolerable.⁸⁴

De modo que, yuxtapuesta a la actividad académica de un destructor amoral de certidumbres, aparece la figura de un intelectual implicado, trabado en fuertes compromisos normativos. Por un lado, un académico que se limita a la crítica, sin ofrecer criterios normativos de recambio; por el otro, un militante que avanza posiciones fuertemente normativas sin asentarlas en certidumbre teórica alguna. En definitiva, Foucault no se ha mantenido a distancia de la política. Más bien, ha interiorizado esa distancia, haciendo convivir su interés por la política con un sentido

81 “Foucault se entiende a sí mismo como un disidente que hace la guerra al pensamiento moderno y al poder disciplinario disfrazado de humanismo [pero] todos sus trabajos están transidos de engagement.” Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 337.

82 “Me rehúso a tomar posición o a emitir ideas generales sobre dominios a los que no estoy ligado.” Foucault, Michel. “Asiles, sexualité, prisons.” *Dits et écrits I*, cit., p. 1644.

83 Nancy Fraser indicó en este punto la distancia entre sus intervenciones políticas y sus trabajos teóricos, denunciando la presencia de fuertes inconsistencias normativas que incluso acercaban a Foucault a la figura de un demócrata liberal. Fraser, op. cit., p. 33.

84 “Foucault ya no parte, obviamente, de un principio abstracto o de un concepto ideal -desde cuya norma positiva habría que evaluar la realidad-; su punto de partida es, antes al contrario, la experiencia de lo que no es aceptable.” Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir*. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault. Valencia: Pretextos, 2002, p. 74.

de responsabilidad por los efectos de la teoría. Responsabilidad emergente de la conciencia de los profundos efectos de poder que la teoría acarrea. En este sentido, si la tarea de explorar nuevas formas de politización debe tenerse a resguardo de todo intento de captura y domesticación, la primera exigencia de una “política la verdad” es precisamente la de evitar la tentación de capturar estas prácticas resistentes en un discurso teórico.

Bibliografía

- Adorno, Francesco Paolo. “La tâche de l'intellectuel.” Comp. Gross, Frédéric. *Foucault. Le courage de la vérité*. París: PUF, 2002.
- Blengino, Luis. *Cartografía histórica del poder bélico-gubernamental occidental*. Buenos Aires: Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Di Vittorio, Pierangelo. *Foucault e Basaglia: l'incontro tra genealogia e movimenti di base*. Verona: Ombre Corte, 1999.
- “Che cos'è il radicalismo?” *Michel Foucault, L'Islam et la révolution iranienne*. Milán: Mimesis Edizioni, 2005.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Foucault, Michel. “Interview with Michel Foucault. San Francisco, 3 novembre 1980 by Michael Bess.” *Fonds Michel Foucault*, mimeo, cota D. 385(a).
- *Microfísica del poder, Madrid: La piqueta, 1992*.
- *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza, 1995.
- “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 11 (1995).
- *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- *Dits et écrits I: 1954-1975*. París: Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits II: 1976-1988*. París: Gallimard, 2001.
- *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

- *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- y Chomsky, Noam. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fraser, Nancy. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Hill, Christopher. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- Nosetto, Luciano. *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2014.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Rabinow, Paul. Ed. *The Foucault Reader*. Middlesex: Peregrin, 1986
- Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Spivak, Gayatri. “Can the subaltern speak.” Eds. Nelson, C. & Grossberg, L. *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, pp. 271-313.
- Taylor, Charles. “Foucault on freedom and truth.” *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (1984): 152-183.
- Veyne, Paul. “El último Foucault y su moral.” *Zona erógena*, No. 11 (2002).
- Walzer, Michel. *La revolución de los santos*. Buenos Aires: Katz, 2008.