

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 desconfia 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 com 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 insoportable 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 foucauldienne de la Révolution française». *Lumières*, n. 8, 2o. Semestre 2006, 193-210.