

# La política espiritual

## *Spiritual Politics*

### **Frédéric Rambeau**

Universidad París 8-Vincennes Saint Denis, París, Francia  
frederic.rambeau@univ-paris8.fr

Traducción del francés

### **Daniel Pardo**

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia  
de.pardo10@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Fecha de recepción:** 30 de septiembre de 2014 **Fecha de aprobación:** 17 de enero de 2015



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Abstract**

According to Foucault, the uprising of the Iranian people in the seventies reveals how much the political force of Islam is due precisely to the fact that it is not principally located in the field of politics, but in that of ethics. Religion (Shiite Islam) appears as the guarantee of real change in the very mode of existence. This spiritual politics is marginalized by Marxism, where it is understood as a discontinuity in relation to proper politics, given that the latter is necessarily linked to a strategic rationalization. By indicating, at this juncture of what is intolerable, the living source and the critical impulse of the Foucauldian ethics, this spiritual politics also leads to recognize in the concept of "subjectivation" a dimension that might escape the circle of freedom as determined by a total immanence to power. This conceptual possibility is highly present in the aporias of the Foucauldian concept of the "relation to oneself", both as a first condition of governmentality and the ultimate point of resistance against any governmentality. It thus reveals the difficulties in relating political to ethical subjectivation.

*Key words:* Politics, Ethics, Religion, Foucault, Iran

### **Resumen**

Según Foucault, la sublevación del pueblo iraní muestra, a finales de los años setenta, qué tanto la fuerza política del Islam se debe justamente al hecho de que ella no se sitúa centralmente sobre el terreno de la política, sino sobre el de la ética. La religión (el Islam chiita) se presenta como la garantía de una transformación real en el modo de vida. Esta política espiritual, marginal en relación al marxismo, se le aparece a este como una discontinuidad respecto a la política, porque ella se mantiene irreductible a su racionalización estratégica. Ella invita también, indicando en este punto de lo intolerable, la fuente viva y el impulso crítico de la ética 'foucaultiana' de las prácticas de sí, a reconocer en la "subjetivación" una dimensión susceptible de escapar al círculo de la libertad trazado por su total inmanencia al poder. Esta es la apuesta que se ha concentrado finalmente en las aporías del concepto 'foucaultiano' de "relación consigo mismo", a la vez condición primera de la 'gubernamentalidad' y punto de resistencia último a toda 'gubernamentalidad'. Él revela así las dificultades impuestas por la vuelta de la subjetivación política a favor de la subjetivación ética.

*Palabras clave:* política, ética, religión, Foucault, Irán

**Para Foucault, la percepción de lo intolerable**, sea en la revuelta de un delincuente contra penas abusivas, de un loco contra su degradación y su encierro, o en una sublevación popular, es siempre también la exigencia, el llamado a una transformación radical de la subjetividad: un sacudimiento del propio modo de existencia y no sólo de las estructuras de explotación o de dominación que alienan a los individuos. “Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (Foucault, 2010a, p. 863). La subjetividad se convierte en el lugar de esta resistencia, que ya no es interior a las relaciones de poder, sino que abre una dimensión que se mantiene irreductible a ellas. En este sentido, no es tanto “resistencia” como “sublevación”, esencia misma de la sublevación. Pero el alcance estratégico de este rodeo de la subjetivación política a favor de una subjetivación de orden ético, que se refiere a la forma de vida, es una pregunta que Foucault habrá, finalmente, dejado abierta y hasta cierto punto suspendida.

Es esta irrupción de la subjetividad en la escena política, como interrupción del juego político mismo, como “voluntad política de no dar lugar a la política” (Foucault, 1994a, p. 702), la que fascinó a Foucault en los *acontecimientos* de Irán. Él subrayó hasta qué punto su singularidad empírica, histórica, nos hacía difícil nombrarlos como *Revolución*, mostrando también que, a través de ellos, a la vez fuera y dentro de la historia, en el mundo y contra él, aparecía la esencia misma de la sublevación. Este nuevo tipo de subjetividad, que Foucault encuentra en Irán, lejos de la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones), sólo se hace posible gracias a una política espiritual. Lejos del carácter empírico de las condiciones de vida materiales de los detenidos, por el contrario, Foucault resalta en los acontecimientos de Irán la singularidad y la extrañeza política de una forma cuasi trascendental de la conciencia religiosa, la del islam chiita: las condiciones en las que una religión, en tanto que cultura, puede determinar una revuelta, puede dar una forma y una fuerza irreductibles a todo un pueblo por oponerse al poder político y al poder de Estado.

Foucault ve en la exigencia y en la reivindicación de la experiencia espiritual, en el corazón de la voluntad colectiva de todo el pueblo iraní, una lucha por una nueva forma de subjetividad, una lucha por la subjetivación que se mantiene irreductible a las luchas contra la dominación (lucha contra el imperialismo americano) y a las luchas contra la explotación (lucha de clases). Desde luego, se mantiene ligada a ellas: la forma

de subjetividad que rechazan los iranís es la de la “modernización”, la globalización del modo de vida capitalista. Pero no depende de ellas. Es en relación a esta exigencia de una transformación radical de la subjetividad que la religión aparece como una promesa y una garantía: la de una revolución real en el modo de vida.

Cuando digo que ellos buscaban una transformación en su subjetividad a través del islam, esto es completamente compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional estaba ya allí y les aseguraba su identidad; en esta forma, que ellos tuvieron de vivir como fuerza revolucionaria la religión islámica, había algo distinto al deseo de obedecer más fielmente la ley, estaba la voluntad de renovar su existencia entera volviendo a una experiencia espiritual que ellos piensan encontrar en el corazón del propio islam chiita (Foucault, 1994d, p. 749) .

### Los “acontecimientos” de Irán

Lo que sucede en Irán, ahí y no en otro lugar, es la apertura de una brecha entre, por un lado, la historia de los dispositivos de poder, de los intereses de clase y de las estrategias de gubernamentalidad y, por el otro, la esencia de la sublevación que no puede comprenderse, a no ser que parta de una esperanza o de una experiencia, caracterizada por una historia espiritual y por una conciencia religiosa irreductibles a la historia empírica, heterogénea al tiempo de la historia misma. Como lo recuerda Christian Jambet:

Michel Foucault ve desde el comienzo que allí la historia es la expresión de una meta-historia o aun de una hiero-historia, que la temporalización del tiempo queda suspendida en acontecimientos mesiánicos cuyo lugar no es el mundo de los fenómenos conocidos por la ciencia. Foucault ve también que cierto tipo de subjetividad es entonces posible, una subjetividad bastante alejada del tema de la ciencia, del derecho y de la moral, tales como éstos fueron instaurados definitivamente en Occidente por el corte galileano y cartesiano. Michel Foucault fue entonces el único filósofo occidental que mostró interés por tales cuestiones<sup>1</sup>. (Jambet, 1999, p. 228)

Si, en la misma época, la Liga Comunista Revolucionaria (LCR) o el Partido Comunista Francés (PCF), apoyan la sublevación de los iranís,

---

1 “...y esto es algo que debería infundir prudencia en quienes hablan atolondradamente de esta última toma de posición” (Jambet, 1999, p. 228).

sublevación de todo un pueblo contra su déspota, es en la medida en que la interpretan como una lucha anti-imperialista clásica (como la de Vietnam, por ejemplo), en la que la religión no es más que una persiana y que, aun si es dirigida por un religioso, habría podido ser marxista. La dimensión religiosa no es más que el revestimiento ideológico de esta lucha de las masas campesinas y de los musulmanes no-árabes recientemente convertidos, contra la dominación imperialista –así como los modos de sujeción no son más que fenómenos derivados de mecanismos más profundos de la explotación económica y de la dominación imperialista. Para Foucault, al contrario, la novedad y la radicalidad de esta lucha reside precisamente en esta dimensión espiritual que no es una traducción ideológica de los conflictos de clase, incluso si ella está articulada a las contradicciones que atraviesan a la sociedad iraní. Así, la importancia concedida al tipo de subjetividad o a los modos de subjetivación, habría permitido que Foucault localizara una de las dinámicas más decisivas en los años por venir, y que no aparecía tan claramente en el cuadro de interpretación marxista. Foucault identifica inmediatamente este fenómeno decisivo, que no se daba a la época con la evidencia que ha tomado para nosotros hoy: el peso del islam como fuerza política<sup>2</sup>.

Incluso, esta fuerza política, visibilizada por los acontecimientos de Irán, no es para Foucault exactamente la de un dispositivo histórico de poder, sino la de una política espiritual cuya puesta en práctica, la aparición, en las prácticas y en los enunciados, para nosotros, occidentales, se mantiene extremadamente enigmática, totalmente ajena, en realidad, a nuestras categorías políticas. Son las especificidades culturales y teológicas del islam chiita las que le permiten a Foucault disociar tan claramente la aspiración al gobierno islámico y la aspiración a un régimen político que sería dirigido por el clero, de profundizar la brecha entre el gobierno islámico y el gobierno empírico de los mulá. El modo de enseñanza y el contenido esotérico del islam chiita distinguen la obediencia externa al código y la vida espiritual profunda. Su modo de creencia se funda sobre el principio según el cual la verdad no ha sido aún alcanzada por el último profeta; pero, gracias al ritmo cíclico de la serie de imames,

2 “El problema del islam como fuerza política es un problema esencial para nuestra época y para los años por venir.”, en *Dits et Écrits* N°251, II, p. 708. “El islam –que no es simplemente una religión, sino un modo de vida, una pertenencia a una historia y a una civilización– corre peligro de formar una gran polvareda, a escala de centenas de millones de hombres. Desde ayer, todo Estado musulmán puede ser revolucionado desde dentro, a partir de sus tradiciones seculares.”, en *Dits et Écrits*, N°261, II, p. 761.

ella ilumina a los hombres: ellos podrán hacer volver, por sus acciones, al doceavo imam que restablecerá, en su perfección, la justicia que ha hecho la ley (y no al contrario). Finalmente, su modo de organización reposa en la ausencia de una jerarquía en el clero, en la importancia de la autoridad puramente espiritual y la independencia de los religiosos, los unos en relación a los otros. Así, el islam iraní determina las prácticas, las conductas, las obligaciones políticas o morales, según un mundo de universos espirituales donde se despliegan los ciclos de la imaginación, y los acontecimientos proféticos (Jambet, 1999, pp. 299-230). “La espiritualidad a la que se referían los que iban a morir no tiene parangón con el gobierno sangriento de un elegido integrista” (Foucault, 2010, p. 863). Es en esta brecha que aparece lo que Foucault nombra una “política espiritual”.

Si esta sublevación revolucionaria, la de toda una nación contra un déspota que la oprime, de un pueblo unido en una voluntad colectiva contra un Estado, choca nuestra mentalidad política, no es solamente por el lugar central que ahí ocupa la religión, sino además porque ahí no encontramos las dinámicas con las cuales reconocemos habitualmente una revolución, ante todo, las contradicciones de una sociedad, la lucha de clases y la presencia de una vanguardia (clase, partido o ideología política)<sup>3</sup>.

Sólo, en el caso de Irán, si todas las brechas que Foucault busca hacer visibles (entre gobierno islámico y gobierno de los mulá, entre forma de subjetividad y dispositivo material de poder, entre sublevación y revolución y, finalmente, entre política e historia), no dependen de un antagonismo fundamental, que sería el del conflicto de clase y la explotación capitalista, entonces continúan, por el contrario, suspendidas, y en definitiva, fundadas sobre la diferencia entre la historia religiosa y las condiciones históricas y políticas o, si se quiere, sobre la diferencia entre la espiritualidad y la gubernamentalidad. La no-política introducida en la política como su interrupción (“la huelga de la política” dice también Foucault) es, en Irán, un modo de existencia espiritual, una constitución ética de sí. Es en tanto que experiencia y existencia espiritual que la subjetividad puede producir esta ruptura con las estrategias del poder político, sea el del Estado o el del clero.

---

3 “¿Qué es para nosotros un movimiento revolucionario donde no se puede situar la lucha de clases, donde no se pueden situar las contradicciones internas de la sociedad y donde no se puede tampoco designar una vanguardia?” (Foucault, 1994d, p. 744).

Los acontecimientos de Irán no adquieren entonces todo su sentido, según Foucault, si no es a condición de disociar el acontecimiento (o *la esencia*) de la sublevación y la historia de su efectuación empírica. Para él, esta brecha se hace más radical en los acontecimientos de Irán que en otros tipos de sublevaciones anti-imperialistas, en la medida en que ésta hace valer directamente, como su objetivo y su justificación, un tipo de subjetividad pensada y vivida como experiencia espiritual, i. e., una experiencia que, precisamente, no es empírica, pues se funda sobre una historia “trascendental”, situada más allá de la historia material y real, una meta-historia que se desenvuelve según los acontecimientos ideales del islam chiita: “una historia soñada que era tan religiosa como política”<sup>4</sup>. La voluntad política del pueblo iraní se debe a esta intersección, a este entrecruce entre la historia esencialmente pensada, la de los “acontecimiento en el cielo”, y la historia concreta de los dispositivos empíricos de poder (el despotismo, el imperialismo occidental, la corrupción de los dirigentes, etc.). Esta intersección, esta “fractura del presente por lo intemporal”, que vale como una interrupción del juego político, el de los partidos, del gobierno, pero tanto más, de las estrategias o de los cálculos revolucionarios, se cristaliza en la aspiración a un nuevo tipo de subjetividad, definida por su relación fundamental con la conciencia religiosa. El surgimiento de un afuera de las relaciones de poder, de una irreductibilidad de la subjetividad a la gubernamentalidad política, se sitúa en el vínculo inevitable entre subjetividad y espiritualidad. El sentido político que Foucault da a la espiritualidad o a la dimensión religiosa, se debe a la transformación radical de la subjetividad que ella exige pero, a la inversa, el valor que Foucault concede a esta reivindicación de una nueva subjetividad depende de la política espiritual que la hace posible.

De un lado, entonces, la lectura que propone Foucault no sería descalificada por las consecuencias de esta revolución. Y Foucault se dispone, precisamente, a separar el sentido de la sublevación en Irán, de la revolución política por la cual los dirigentes religiosos, los *mulá*, llegan a conquistar el poder. Pero, del otro lado, la independencia que Foucault concede a esta dimensión de la subjetivación en relación con los proce-

---

4 “Para quien buscaba en Irán, no las *razones profundas* del movimiento, sino la manera en que era vivido, para quien intentaba comprender lo que pasaba en la cabeza de estos hombres y de estas mujeres cuando arriesgaban su vida, una cosa resultaba chocante. Su hambre, sus humillaciones, su odio al régimen y su voluntad de derribarlo los inscribían en los confines del cielo y de la tierra, en una historia soñada que era tan religiosa como política” (Foucault, 2010a, p. 862).

sos históricos, económicos y sociales, y que se funda, en el caso de Irán, sobre el de la experiencia espiritual o de la historia de la religión, deja completamente abierta la pregunta por el tipo de ruptura que esta forma de subjetividad, y que esta política espiritual, puedan producir con estos procesos. En efecto, la política espiritual hace valer una sublevación que no tiene por esencia, por base fundamental, las contradicciones sociales, los conflictos de clase y la explotación económica.

Pero no es esto exactamente lo que le da su capacidad de romper o modificar los dispositivos económicos y sociales contemporáneos, entre ellos los del capitalismo, muy incierto. Igualmente, la insistencia de Foucault sobre la ausencia de cálculo político, de proyección estratégica en esta “revolución”<sup>5</sup> muestra, desde luego, la belleza y la gravedad de esta “revuelta de manos desnudas”, pero también implica que la ruptura producida por la reivindicación de una subjetivación distinta sólo se produce en el momento fugitivo y de fusión de la sublevación. Mejor: ¿en qué sentido la ausencia de toda política de la división, de todo conflicto “partidista” o en la población, de una forma real, concreta (y no sólo teórica) de “voluntad general”, sería el signo de la forma más moderna de la revuelta? ¿No es al contrario, el punto en que precisamente, no puede sino hacerse aún más incierta la capacidad de una sublevación tal, de resistir a su propia estratificación en nuevos estados de dominación, en la continuación o la permanencia de la misma dinámica económica y social del capitalismo mundial?

La fuerza y originalidad de la lectura de Foucault es mostrar que la exigencia de esta transformación radical de la subjetividad, el “sentido” de los acontecimientos de Irán, su dimensión trascendental y no empírica, llega a ser posible por la experiencia espiritual y por la meta-historia religiosa, en las que él reconoce la singularidad de este nicho oriental de la sublevación. Pero, al mismo tiempo, la dimensión de la subjetividad no parece poder separarse de las relaciones de poder si no es a condición de que ella se vuelva también inseparable de una experiencia espiritual y de una dimensión religiosa. Es eso lo que hace que la singularidad de los acontecimientos de Irán no sea ya empírica sino trascendental. Dicho de otra manera, el sentido, el acontecimiento de la sublevación, diferen-

---

5 “Pero ningún partido, ningún hombre, ninguna ideología política pueden, por el momento, jactarse de representar este movimiento. Nadie puede pretender ponerse a la cabeza. No hay en el orden político ninguna correspondencia, ni alguna expresión” (Foucault, 1994c, p. 715).

te de su efectucción empírica, es en sí mismo espiritual. La experiencia espiritual y la dimensión ética no son modos posibles o formas entre otras que podría tomar la exigencia de una transformación radical de la subjetividad; ellas son su condición.

En los escritos sobre Irán, es sobre todo en la diferencia reivindicada por Foucault entre sublevación y revolución, que se precisa la diferencia entre subjetivación y relaciones de poder. Foucault asimila la *Revolución* a las consecuencias de la sublevación. La revolución política es la de la emergencia de un nuevo gobierno, de la conquista del poder por los mulás; mientras que, en la sublevación, él reconoce que este acontecimiento tiene un sentido que no es de la “naturaleza” y que se mantiene ajeno a ella. Todo sucede como si la revolución se tratara del poder político, del modo de gubernamentalidad, mientras que la *sublevación* se tratara, más directa e inmediatamente, del modo de existencia, de la elaboración de una relación consigo y con los otros, que fuera completamente distinta a la de una subjetividad presente y dominante. La revolución, tal como es presentada por Foucault ahora, se parece a una forma de objetividad científica fundada sobre la coherencia de conjunto y la sistematización totalizante, a una estrategia de poder que depende de la constitución de una vanguardia y de una política de la división, a una economía interior al tiempo, por la que se aloja en la historia y se fija en ella. La verdad de la sublevación se sustenta en la aparición y la puesta en marcha de una vida totalmente distinta. El saber en el que ella se despliega no puede separarse de la modificación concreta de la existencia del sujeto de este saber. Su posición en las relaciones de poder es fundamentalmente anti-estratégica, al punto de que jamás llega a ser más justa que en la ausencia de todo cálculo político. Finalmente, ella corta el tiempo, escapa a la historia, no en la forma de lo universal, de eso que todo el mundo, todo el tiempo, puede pensar o querer, sino en el instante de la fractura, del desgarró, de la interrupción.

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 en el interior de una historia racional y dominable: la revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho la 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 ser revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real. Maravillosa y temible promesa. (Foucault, 2010a, p. 862)

Desde luego, Foucault pone el acento sobre todo lo que puede, en estos acontecimientos, permitirnos “pensar de otra manera”, problematizar la política de forma diferente. La apuesta es, una vez más, lo que Foucault llamaba ya en la *Arqueología del saber* una “conversión de la mirada”. El desplazamiento del que se trata aquí, funciona sobre todo en relación con la doctrina marxista o el marco marxista-leninista, tal como estos funcionan en tanto cuadro de lectura e interpretación de los acontecimientos de Irán. Foucault insiste, entonces, en todo eso que distingue esta sublevación de las luchas anti-capitalistas contra la explotación. Pero, al hacerlo, también parece atribuirle a esta subjetividad espiritual elementos que no han sido nunca, en verdad, separables de las luchas socialistas y revolucionarias. Sin duda, y esto es a lo que manifiestamente apunta Foucault, la forma de subjetividad marxista producida en la lucha revolucionaria contra la explotación, supone no ser *ningún otro* que el sujeto de esta revolución. Sin duda, este sujeto de la revolución es de entrada, en Marx, un sujeto producido por la ciencia de *El capital*; es sólo como concepto científico que el proletariado podrá ser adecuado a ese sujeto que no es más que sujeto de la revolución. Pero cuando Marx está más cerca de las luchas concretas, por ejemplo, cuando describe la Comuna de París, confirma también esta brecha entre las subjetivaciones en marcha en las actividades revolucionarias y eso que los proletarios se supone que son: lúcidos sobre lo que son y sobre lo que ese ser les obliga a hacer históricamente<sup>6</sup>. Estas transformaciones de la subjetividad por posibles inmediatos atraviesan el combate político, el conflicto de clase, de espacios tomados y de tiempo robado, donde se inventan nuevas relaciones consigo y con los otros. Ellas no hacen menos posible la “política espiritual” de vivir, hoy mismo, el tiempo de otra manera. Esto relativiza sobre todo la diferencia que tematiza Foucault entre las luchas del siglo XIX contra la explotación y sus contemporáneas o más antiguas contra la sujeción (*assujettissement*).

---

6 Sus diferentes actividades revolucionarias no adecúan los obreros al proletariado pero los emancipan ya inmediatamente. Ellas no juegan más como medios en vista del término a alcanzar, no son más el objetivo mismo. En este deseo de los obreros, de hacer ahora algo distinto a su trabajo, en eso que Rancière ha descrito como una emancipación en razón de las propias virtudes del trabajador (Rancière, 2007), surge una subjetivación a la vez fuera y dentro de la historia, una subjetivación política que no es la producción de un sujeto, que no sería más que sujeto de la revolución, que no es conciencia objetiva de clase, pero que no tiene nada, sin embargo, de una constitución de sí religiosa o espiritual.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault reconoce de otra manera, en relación con la revolución, tal como es vivida en el siglo XIX, un *esquema práctico*, un conjunto de prácticas que no son del orden del conocimiento científico ni de la estrategia política revolucionaria. Él propone el término de *conversión*, ante todo indicando que la elaboración revolucionaria de sí muestra, en cambio, que las prácticas de conversión no son enteramente asimilables a la dimensión religiosa o catártica.

Y por último, no hay que olvidar que la noción de conversión se introdujo de manera espectacular, y podemos decir dramática, en el pensamiento, en la práctica, en la experiencia, en la vida política a partir del siglo XIX. Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria (...) Y me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX, no se puede comprender qué fue la práctica revolucionaria, no se puede comprender qué fue el individuo revolucionario y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la noción, el esquema fundamental de la conversión a la revolución. (Foucault, 2001, p. 206)

Las dos pistas que indica Foucault son entonces, por una parte, la pregunta por saber cómo se ha ramificado esta antigua práctica de la conversión, tal como pertenece a larga historia de las tecnologías de sí, sobre el nuevo campo, sobre esta nueva práctica de la política revolucionaria; pero también, por otra parte, cómo este esquema de la conversión ha sido absorbido, enjugado, diluido en el de la existencia y la adhesión al partido revolucionario. Es entonces en la propia historia de la revolución, que se vuelve a jugar la diferencia entre subjetivación y dispositivo de poder, bajo la forma de la disyunción entre conversión a la revolución y adhesión al partido revolucionario, y bajo la forma de la disolución de la primera en la segunda<sup>7</sup>. Solo que, aún allí, la pregunta que sigue abierta es por la articulación del modo de relación entre esta actitud, este conjunto de prácticas de conversión, y la lucha contra la explotación, i. e.,

---

7 “Habría que ver también cómo esta noción de conversión fue convalidada poco a poco –y luego absorbida, enjugada y por fin anulada– por la existencia misma de un partido revolucionario. Y cómo se pasó de la pertenencia a la revolución por el esquema de conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un partido. Como bien saben, ahora, en nuestra experiencia cotidiana –quizás un poco sosa: me refiero a nuestros contemporáneos inmediatos–, ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución. Los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución.” (Foucault, 2001, pp. 206-207).

la cuestión de la toma histórica real de la primera en los mecanismos contemporáneos de la división internacional del trabajo.

Foucault parece substituir esta pregunta por otra, la de la historia que queda por escribirse de estas prácticas de la conversión. Como si hiciera falta escribir toda una historia, en todo caso, reinscribir estas prácticas en su evolución histórica, para que lleguen –quizás– a encontrarse, a cruzarse las prácticas de sí de un lado (para el caso, las de la conversión), y los dispositivos materiales de poder del otro (para el caso, la axiomática capitalista y las luchas anti-capitalistas). Haría falta una historia distinta (la de la “subjetividad revolucionaria”) a la de la revolución, una historia sin duda abierta, que no racionalizara, no dominable, pero aun así una historia. Pero entonces, la relación de la subjetivación y de las relaciones de poder, la separación de una en relación con las otras, como también su sedimentación o su restratificación en ellas, no indican tanto una operación política justamente como un nuevo conjunto de procesos históricos.

Es impactante que en los textos sobre Irán, la diferencia entre esta sublevación y las luchas marxistas, las que hacen prevalecer la historia de la revolución y la lucha de clases, conduzcan finalmente a referirla a una época distinta de las revueltas. Indudablemente, la especificidad de esta sublevación, la de un pueblo unido contra un déspota, la enlaza más fácilmente a formas precapitalistas de la revuelta. Pero son éstas sobre todo, las promesas del más allá, del reinado sin separación del bien y del retorno del tiempo, las que relacionan la sublevación iraní a eso que ha constituido durante siglos, allí donde la forma de la religión se prestaba a ello, “no un ropaje ideológico, sino la manera misma de vivir las sublevaciones”: “Extraña superposición que hacía surgir en pleno siglo XX un movimiento lo suficientemente fuerte como para derribar al régimen en apariencia mejor armado, mientras que estaba extremadamente próximo a los viejos sueños que Occidente conoció en otro tiempo, cuando se querían inscribir las figuras de la espiritualidad en el suelo de la política” (Foucault, 2010a, p. 862). El libro de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, que Foucault lee durante la sublevación iraní, lo lleva a anudar una cultura religiosa a la investigación de una nueva forma política, como en las grandes revueltas populares del Medioevo que tenían la idea de que una revolución era posible al interior del mundo terrenal. Lo que importa, entonces, no es tanto oponer revolución y sublevación, como restituir en este origen religioso el punto de partida de la idea misma de revolución.

Pero la pregunta por saber cómo estas formas antiguas de lucha se articulan a las formas contemporáneas, la pregunta por el antagonismo

entre estas luchas espirituales contra la sujeción y la axiomática internacional del capital, se mantiene suspendida. De manera que Foucault no responde a la objeción según la cual esta política espiritual, esta nueva elaboración de sí, podría funcionar también en la axiomática mundial del capitalismo, como un “arcaísmo en función actual”, por retomar la expresión de Guattari<sup>8</sup>.

La conversión de la mirada, efectuada por este punto oriental de la sublevación, nos lleva a romper con el modelo historicista que define la subjetividad como un fenómeno derivado únicamente de mecanismos de explotación económica y de dominación política más fundamentales. Pero lo que queda en suspenso es la articulación antagónica entre los dos, una vez deconstruida su relación *ideológica*. Esto, según Foucault, tiende siempre en definitiva a naturalizar, objetivar, cientificar la relación –operación a la cual la subjetividad no sobrevive y en la que pierde su propia realidad, su peso ontológico. ¿Pero esto no lo conduce a él también, por su lado, a espiritualizar, al contrario, la relación entre los dos? ¿Cómo se da esta diferencia, cómo se produce esta brecha entre la subjetividad y los dispositivos materiales de poder, de manera tal que la primera no sea la finalización o la simple derivación de las segundas, si no es fundándose en una experiencia espiritual y una meta-historia religiosa, como en el caso de la Revolución islámica y de sus consecuencias catastróficas?

### **La relación consigo mismo: ¿punto de resistencia último y primero al poder?**

Así, la interpretación de los acontecimientos en Irán viene a plantear problemas decisivos en el corazón de la filosofía del último Foucault, de su genealogía de la ética y de las prácticas de sí. El primero de ellos es, evidentemente, la determinación del tipo de independencia de esta dimensión de la subjetivación (sea calificada espiritualmente, moralmente

---

8 Parece, en todo caso, que el esfuerzo de Foucault por dar cuenta de la especificidad, de la singularidad de la sublevación iraní, que el acento dado a la transformación del modo de existencia, como único garante de una revolución real, le conduce a dejar en suspenso su relación con el capitalismo internacional. El Khomeini que Foucault presenta como el punto donde viene a concentrarse la voluntad colectiva de todo un pueblo, sin partido político, sin vanguardia, representa también, al mismo tiempo, para los gobiernos occidentales –particularmente para la Francia de la época, la de Giscard, quien la acoge– una carta a jugar, y una carta maestra estratégica, sobre el tablero de las relaciones de poder internacionales.

o éticamente) en relación con la de la historia de los dispositivos empíricos de poder. Ya que esta dimensión de la subjetivación, tan problemática como sea, es sin embargo la única que puede, en Foucault, extraerse, desligarse de la historia de las relaciones de poder. En este sentido, ella es también la única susceptible de dar a la política un sentido que sea irreductible a la evolución histórica de una función diagramática. Es, en tanto que subjetivación, cuando la política puede ser una práctica inasimilable a los diagramas de poder. Pero, apenas la política encuentra en la dimensión de la subjetivación una forma de heterogeneidad concreta respecto a la historia de las prácticas materiales de poder, que parece volcarse inmediatamente en la ética, la experiencia política se torna entonces inseparable de la experiencia espiritual.

Este problema no sólo va a repetirse, sino además a profundizarse en la genealogía de la relación consigo y en la recalificación “foucaultiana” del sujeto de la libertad como subjetivación ética. Bajo esta perspectiva, no sólo su lectura de los acontecimientos de Irán lleva directamente a su genealogía de la subjetivación ética, sino que conduce también a cuestionar a esta última desde el punto de vista de su pertenencia a “la ontología crítica de nosotros mismos”. ¿Es Irán, es la experiencia de Persia, de este Oriente que él nunca antes había abordado, lo que habrá conducido a Foucault –tal como estaba confrontado a la necesidad política de pensar un sujeto de la libertad distinto a aquel construido por Occidente, como sujeto de derecho, conciencia moral o incluso sujeto de la *Revolución*– a desplazarse, en todo caso, a dirigirse hacia la cuestión del sujeto ético y a proponer a partir de ahí la idea de una dimensión autónoma, de una historicidad propia de la relación consigo mismo al lado de la historia de las relaciones de poder y de las formas de saberes verdaderos?, ¿fueron los acontecimientos de Irán ese punto intolerable a partir del cual Foucault pudo volver sobre la integralidad de los discursos que se apoyan en la ética de las prácticas de sí (como la experiencia personal y colectiva del GIP le había permitido volver sobre el conjunto del *discurso* constitutivo de la función disciplinaria)?

Hay, desde luego, una brecha considerable entre la política espiritual del islam iraní y las problematizaciones de la libertad en el Occidente griego y romano. Pero la importancia concedida en los últimos cursos del *Collège de France* al discurso religioso en su relación con la sublevación y con las luchas contra la sujeción, el estudio del poder pastoral y de las luchas cristianas de resistencia a este arte de gobernar, muestran la insistencia de una misma preocupación. ¿Qué rol ha jugado y puede

jugar el sujeto ético, bajo la forma del cuidado de sí, en las prácticas de desujeción (*désassujettissement*), i. e., en las prácticas de libertad que, oponiéndose directamente, inmediatamente, a los modos de sujeción, dan forma, realidad y efectividad a la independencia de la subjetivación respecto a los procesos económicos y a los diagramas de poder?

El interés por la ética no habría sido una reorientación radical; habría sido provocado o iniciado sobre todo por este elemento del afuera, por este nicho oriental que hacía visible una dimensión espiritual o ética de la política, y para Foucault pudo indicar una salida posible a la omnipresencia de las relaciones de poder y al aplastamiento de las formas de subjetividad en los modos de sujeción social. Pero lo que Foucault ve en Irán y lo que dice sobre ello muestra también de entrada, anuncia ya de cierta manera, las dificultades más grandes que encontrarán las investigaciones sobre la ética y las prácticas de sí respecto al envite contemporáneo de la desujeción.

Estas dificultades, que toman la forma de aporía algunas veces, se podrían reunir en la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones la subjetividad, la dimensión de la subjetivación de la que Foucault establece el campo de historicidad propio, definiéndola como el conjunto de los modos éticos y espirituales de elaboración de sí, puede ser considerada como un nicho de resistencia al poder? “Si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (Foucault, 2001, p. 246).

Primero y último: estos dos adjetivos revelan qué tanto la subjetivación, definida como relación consigo representa, de hecho, el círculo mismo de la libertad en Foucault, aquel al que la definición de la política como modo de gubernamentalidad parece condenar a la libertad y al sujeto de esta libertad. La libertad es primera, pues es condición de las relaciones de poder, y es también última ya que, se supone, puede volverse contra estas relaciones de poder, haciendo valer un espacio relativamente autónomo en relación con las estrategias del poder político. ¿Pero cómo puede ella liberarse de éstas, cómo puede alejarse de éstas, funcionando como su condición fundamental, ontológica? La vuelta a sí no responde al problema de la subjetivación política. Pero, sin embargo, no lo anula o elimina, cristaliza sobre todo sus asperezas. No es tanto la forma primaria de la libertad como la razón última de su círculo.

La paradoja de la relación consigo mismo se debe a esto. Su necesidad, su importancia política no puede aparecer si no se reemplaza la pregunta del poder político por aquella más general de la gubernamenta-

lidad. Es en el campo de la gubernamentalidad, es decir, el campo estratégico de relaciones de poder siempre reversibles, que el sujeto se define por el elemento de la relación de sí consigo; es aquí que esta última se hace completamente ineludible: el control, la determinación, la orientación de la libertad de los otros reposan sobre la relación consigo y con los otros. Mientras que en el cuadro de análisis del poder político por la institución, el sujeto político es pensado como sujeto de derecho, en los términos naturalistas o en los términos del derecho positivo (el sujeto es dotado de derecho o no, y él habrá perdido o recibido derechos por la institución de la sociedad política), la noción de gubernamentalidad hace valer la relación consigo mismo, que constituye la materia misma de la ética. Pero esta lógica de la gubernamentalidad, que viene a fundar la continuidad del análisis de la política y del análisis de la ética, que justifica, en todo caso, la articulación de los dos, es la de la adecuación y de la presuposición recíproca entre estrategia y relación consigo. En este caso, que la relación consigo mismo sea la resistencia última significa, en verdad, que no hay resistencia anti-estratégica. El punto de resistencia es punto de resistencia en las relaciones de poder, es el que resiste a la fijación, a la sedimentación de las relaciones de poder en estados de dominación. No sería entonces resistencia primera y última al *poder político*, como lo declara Foucault en su curso de 1982, sino a los estados de dominación, a la *dominación política*. Cuando en la entrevista de enero de 1984 (*La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*), Foucault debe explicar la fórmula del curso de 1982 (la relación consigo mismo como punto de resistencia primero y último)<sup>9</sup>, llega en realidad a desmentirla:

No creo que el único punto de resistencia posible al poder político –entendido justamente como estado de dominación– radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar a las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. (Foucault, 2010b, p. 1045)

9 La pregunta que se le hace a Foucault no puede ser más clara: “En su curso sobre la hermenéutica del sujeto se encuentra un pasaje en el que usted dice que no hay un punto tan decisivo y útil de resistencia al poder político como la relación de uno consigo mismo” (Foucault, 2010b, p. 1045).

Foucault se habría dejado llevar, a lo largo de sus cursos, por las promesas de la relación consigo mismo. ¿Su discurso habría desbordado su intención? O bien, ha avanzado aquí algo así como una convicción primaria, que no se puede derivar, una afirmación que no se puede justificar, que toma a menudo, en otro lugar, la forma de una problemática impensada, y que él duda en reivindicar explícitamente, en tanto que, le parece que no ha sido demostrada aun. ¿Pero qué demostración podría venir a verificar lo que precisamente no puede demostrarse, y no puede decirse en la lógica estratégica de la gubernamentalidad, no más que en el orden del discurso y en las categorías disciplinadas de lo verdadero? Sin duda su prudencia explica aquí su arrepentimiento. Numerosos momentos dan testimonio de la indecisión y la profunda incertidumbre de Foucault en cuanto al rol político que podría o debería jugar hoy la relación consigo mismo; es decir, también en cuanto al punto de encuentro, de empalme posible, entre las prácticas de libertad en las éticas de sí antiguas y las luchas contemporáneas contra los modos de sujeción<sup>10</sup>. Sólo aquí este arrepentimiento se asemeja a una disolución, a una restratificación de esta línea abierta sobre el afuera de los poderes, sobre el límite exterior del campo estratégico. La flecha lanzada hacia el porvenir dos años más tarde no se mantiene suspendida, vuelve a caer. Como un paso atrás después de dar uno al costado.

Con la reinscripción, la repatriación de la relación consigo mismo en la lógica de la gubernamentalidad, ciertamente todo se vuelve más coherente, todo funciona ya sin más indecisión. Desaparecen la paradoja y la aporía de la relación consigo mismo. Pero con ellas se elimina también lo que tendía a escapar del campo estratégico y que, por esta razón, puede producir no sólo en la ética, sino también en la política, una separación con las funciones diagramáticas (“siempre la misma dificultad de franquear la línea, de pasar del otro lado de eso que el poder dice o hace decir”). Ahora bien, que esta brecha desaparezca, que esta posibilidad sea cerrada de nuevo, es precisamente lo que no se puede. Y, primero que todo, porque es aquella lógica que viene, en cada ocasión, a descentrar lo intolerable y la esencia de la sublevación, puntos reales de la filosofía de Foucault: no sólo sus nichos de intervención sino también esos que so-

10 Por ejemplo, en la misma entrevista: “Confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual” (Foucault, 2010b, p. 1039).

los, verifican y fundan, en verdad, los cortes y las cronologías de la historia de los diagramas de poder mismos. Es este otro “diagrama” (que no es más reductible a la codificación de los focos de resistencias, que al de los dispositivos de poder, el uno y el otro no siendo en verdad más que las dos caras del mismo), uniendo los puntos de heterogeneidades intolerables, conectando estos elementos dispersos del afuera, que se mantiene escondido, suturado bajo aquel de la relaciones de poder, tan reversibles como estas sean. De la misma manera que la línea de coherencia, la sistematización de conjunto del recorrido de Foucault, de su historia, incluso abierta, incluso no totalizante, arriesga siempre a esconder estas singularidades concretas y discontinuas, estos casos que, sin embargo, son el impulso crítico, primero y último.

El valor y la fuerza de esta lógica de la gubernamentalidad y de la definición estratégica de la relación consigo mismo que esta implica, se debe al menos a dos cosas. Primero, ella está fundada históricamente, está verificada por la propia cronología que Foucault restituye en la evolución de las artes de gobierno en Occidente, o sea, en la historia de los diagramas de poder. Cuando en 1978, en su conferencia *¿Qué es la crítica?*, Foucault define la desujeción o la voluntad de desujeción como “el arte de no ser de tal modo gobernado” (Foucault, 2007, p. 8), él vincula esta actitud crítica, que llama también un *ethos*, a una clase de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, relación consigo y con los otros, que habría nacido en Europa a mediados de los siglos XV-XVI. La desujeción aparece como la resistencia a eso que Foucault llama la gubernamentalización, como el movimiento por el cual se trató, en la práctica de una realidad social, de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que se adjudican una verdad. Es a partir del momento en que los mecanismos de poder se hacen individualizadores y totalizadores, y en que el poder pastoral católico pasó a las tecnologías del poder de Estado que, a cambio, según el modelo poder-resistencia, la relación consigo mismo se volvió el espacio de desujeción privilegiado: la invención de una nueva tecnología de poder que no puede disociarse jamás, según el modelo estratégico, de la aparición de un nuevo foco de resistencia. La actitud crítica, escribe Foucault, es “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault, 2007, p. 8). Esta actitud crítica aparece en el momento de la multiplicación de los diversos artes de gobernar (económico, político, pedagógico) y de las instituciones

de gobierno. Es la explosión de las tecnologías de gobierno, en todos los ámbitos de la vida social (milicia, ciudad, familia, cuerpo infantil, etc.), que se puede datar burdamente a los siglos XVI y XVII, pero que se remonta de hecho, según Foucault, a las luchas religiosas y a las actitudes espirituales de la Edad Media tardía, la que permitió la aparición simultánea de la pregunta por saber cómo no ser gobernado así, de esa manera. La actitud crítica nació, escribe Foucault:

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estar artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar. (Foucault, 2007, p. 8)

No se podría ser más claro: el rol neurálgico de la relación consigo mismo no encuentra su justificación histórica si no haciendo de la propia relación consigo una función diagramática. Además, de su justificación histórica, la lógica de la gubernamentalidad ofrece también los medios para demostrar la coherencia del recorrido de Foucault. Ella hace posible una coherencia retrospectiva y muestra la continuidad de las investigaciones. Entonces, aquello que ha sido siempre puesto en cuestión es la configuración estratégica de la subjetividad. Configuración teórica y científica en las formas de saber verdadero, configuración punitiva o coercitiva en las relaciones de poder: cómo el discurso de la economía constituye al sujeto trabajador, cómo el discurso de la *locura* constituye al sujeto loco y al sujeto normal, cómo el discurso penal constituye al sujeto en delincuente o criminal, haciendo entrar, cada vez, a los individuos en juegos de verdad. Todo pasa como si, cuando Foucault reconocía en la relación entre sujeto y verdad el hilo rojo de su filosofía, y no sólo su preocupación actual, él designara esencialmente estas configuraciones estratégicas (fueran científicas, políticas o éticas) de la subjetividad: cómo los sujetos se forman en los procesos según los cuales la experiencia, las prácticas históricas, se constituyen en objeto de saber y, simultáneamente, de gobierno. La ética es el tercer postigo de este juego estratégico de la relación consigo mismo en Occidente.

Desde el principio, Foucault recuerda en la introducción de su curso de 1982-1983 (*El gobierno de sí y de los otros*), que la *Historia de la locura* hacía jugar estas tres dimensiones, estudiadas en seguida, sucesivamente, la una después de la otra, pero que están presentes, en realidad, en

todo foco de experiencia, en toda problematización, en tanto que ella constituye el ser como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. De las formas de un saber posible (la locura como matriz de conocimientos médicos, psiquiátricos, psicológicos, sociológicos), de las matrices normativas de comportamientos para los individuos (comportamiento de los individuos normales en relación a este fenómeno de la locura, pero también, de los médicos, personales psiquiátricos, etc.), finalmente, de los modos de existencia virtuales para sujetos posibles (la experiencia de la locura también define la constitución de un cierto modo de ser del sujeto normal frente, y respecto al sujeto loco) (Foucault, 2009, pp. 19-20). Esta insistencia sobre la coherencia de conjunto, sobre la presencia de una misma preocupación que concierne a la relación estratégica entre subjetividad y verdad, reemplaza la exigencia foucaultiana de pensar siempre de otra manera –como también la reorientación de las investigaciones que siguieron a *La voluntad de saber* hacia el estudio de la ética– en la estela de una misma problemática. Esto se refleja, bajo la forma de una ambivalencia crucial, en la célebre frase del prefacio de *El uso de los placeres*:

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de los que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo. (Foucault, 2009, p. 14)

Sólo que esta ironía en el retorno imprevisto a sí, en el viraje inesperado hacia sí, esta relación consigo envejecida por las fechorías y las aberraciones, en las positivities, las singularidades, las rarezas de la historia, no indican por sí mismas los límites de este ejercicio de retoma al que se presta tan bien la lógica de la gubernamentalidad. Ella no es posible si no es a condición –justamente imposible–, del paso de problematizaciones singulares y heterogéneas, a una lógica de la problematización. Una lógica que, entonces, no sería tanto problemática como axiomática y que vendría a nombrar, en una dimensión puramente reflexiva, en una medida meta-discursiva, la coherencia, la complementariedad, la sistematicidad de esta atadura de las tres dimensiones trascendentales, de las condiciones a priori de toda experiencia posible, la *alêthéia*,

la *politéia* y el *ethos*. La lógica de la problematización tiende entonces a ocultar lo real de la problematización, su definición problemática como experiencia real o experimentación, detrás de su definición analítica como condición de toda experiencia posible. Pues no hay otra operación de problematización, otra experiencia de lo real de una problematización que la experiencia límite: la del desbordamiento, de la oscilación del otro lado de una función diagramática, del paso de la línea de un dispositivo de poder saber. Y es esto lo que no sabría aparecer en la claridad, en la nitidez, en la exactitud que la historicidad de los diagramas de poder confiere a las configuraciones estratégicas.

La relación consigo mismo no sólo se desprende frecuentemente de su definición estratégica (como en el curso del 17 de febrero de 1982), sino que se desprende también de su propia cronología. Ciertamente, es en respuesta al desarrollo de las tecnologías de gubernamentalidad y de los modos de sujeción, que la relación consigo mismo se volvió ese espacio de desujeción privilegiado. Ella no puede funcionar como foco de resistencia si no es cara a cara a estos dispositivos modernos de poder, antiguamente religiosos y actualmente estatales. Pero esta caracterización del *ethos* de la *Aufklärung* la relaciona también, por la misma razón, con una actitud mucho más antigua, de la que aparece entonces como una de las reactivaciones históricas, una entre otras. Los textos de Foucault sobre la Reforma y sobre la Ilustración (en primer lugar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?*) se disponen a hacer surgir, al lado de la tarea de interrogar los fundamentos de la racionalidad de nuestro saber objetivo y como desfasada respecto a ésta, la interrogación de eso sobre lo que reposa la modalidad de la experiencia de sí. Según Foucault, la *Aufklärung* muestra la reemergencia, en los siglos XVI y XVII, de problemas que eran planteados, en la Antigüedad, en los términos de la confrontación del discurso de verdad (filosófico, pero también ético o espiritual) con el poder político presente, problemas que se habían materializado hace mucho en el tema y la práctica de la *parrêsia*.

La reinversión foucaultiana de la Ilustración, supone esta disyunción que Foucault produce en el seno de este acontecimiento mismo, y que toma la forma de una disociación, en la obra de Kant, entre dos tipos de interrogación: la descripción kantiana de la Ilustración (en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*) por medio del *sapere aude*, el coraje de valerse de su propio entendimiento y la definición de la crítica, en la *Crítica de la razón pura*, como una investigación sobre la legitimidad de los modos de conocer.

La reactivación foucaultiana de la Ilustración funciona a condición de una división en la tradición kantiana misma, de una ruptura entre la actitud crítica de la *Aufklärung* como reflexión sobre la actualidad social o política, inseparable de una elaboración de sí, y el sentido que da Kant a la crítica entendida como una renovación de la teoría del conocimiento. El desfase que Foucault produce entre criticismo y *Aufklärung*, como dos tipos de críticas diferentes, irreductibles la una a la otra, y tal vez incompatibles<sup>11</sup>, aparece así como la forma foucaultiana de la ambivalencia de la modernidad. Pero esta ambivalencia, entonces, no tiene nada de una inversión de la razón emancipadora en razón dominadora, de un destino trágico o de una destinación fundamental que sería aquella de la racionalidad occidental, ella es producto de una división en y contra la historia.

Sin duda, su interpretación de la Ilustración, brillante, concisa, serena y provocante, se asemeja a un auténtico –y último– pedazo de bravura, en última instancia, a veces, de un ejercicio de puro virtuosismo filosófico. Foucault vuelve la Ilustración, de la cual deconstruyó la mayor parte de sus conceptos y de sus promesas, en una problematización de la libertad que no tiene mucho que ver con aquellas de la conciencia moral y del sujeto del derecho. Esta cultura de la *Aufklärung* (la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa), de la que usualmente pensamos inventó nuestra libertad, la libertad moderna, se habría caracterizado en verdad por la reactivación, frente a las modificaciones del ejercicio del poder, del tema y de las prácticas antiguas de la elaboración de sí. Ciertamente la Ilustración no fue sólo eso que la filosofía de Foucault comenzó por mostrar: primero, en la arqueología de *Las palabras y las cosas*, la operación de un doblete empírico-trascendental en las formas de saberes que pretenden el estatus de ciencia, después en la genealogía, un doble proceso de discipli-

11 Según Foucault, estas dos formas de crítica habrían dado lugar, a partir de Kant, a dos tradiciones heterogéneas y, finalmente, opuestas en la filosofía contemporánea. La una, abierta por la primera crítica de Kant, reenvía a una analítica de la verdad; ella plantea la pregunta por las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible. Esta forma de filosofía se encuentra hoy bajo la forma de la filosofía analítica anglo-sajona. El otro tipo de problemática que se ve nacer en la pregunta kantiana por la *Aufklärung* plantea, de manera diferente, la cuestión de saber qué es la actualidad, cuál es el campo actual de nuestras experiencias. No como una filosofía analítica de la verdad en general, sino como una ontología de la actualidad, una ontología crítica de nosotros mismos. Es a esta segunda forma de crítica, que sería fundada por una filosofía que iría de Hegel a la Escuela de Frankfurt, a la que Foucault declara relacionarse.

narización: el de una “axiomatización de hecho” de las formas de saber en las disciplinas científicas, y el de las relaciones de poder en los mecanismos disciplinares y de sujeción social (Foucault, 2000, pp. 167-168).

Pero eso que, de la Ilustración, se mantiene ahora irreductible a los códigos axiomáticos de las ciencias y a las estratificaciones disciplinares de las relaciones de poder, eso que puede todavía liberarlas de estas, se debe esencialmente a las modalidades de la experiencia de sí que ellas han, según Foucault, hecho valer. Lo que Foucault reactiva en la Ilustración es entonces, precisamente, aquello con lo que ellas suponen haber roto, y haber decidido en esta ruptura del corte histórico mayor entre lo antiguo y lo moderno.

La relevancia de la actitud crítica como virtud (en *¿Qué es la crítica?*) y, finalmente, elaboración de sí (en *¿Qué es la Ilustración?*), la restitución de este *ethos* bajo la pregunta de la legitimidad del conocimiento, vuelven en verdad a disolver el propio corte de la Modernidad, en todo caso el carácter principal, es decir, normativo y constitutivo que esta tiene para nosotros, y por la propia definición, de una empresa crítica. Ella la reemplaza en una historia mucho más larga que hace valer, en lugar de esta problematización moderna de la libertad, una pluralidad de otras cronologías. Así Foucault substituye una multiplicidad abierta e innumerable de modos de subjetivación, por la historia universal de la subjetividad y por la emergencia occidental de sus derechos infinitos<sup>12</sup>. Lo que une tan íntimamente la problematización “foucaultiana” de la Ilustración (como actitud crítica) y su genealogía de la ética de sí (como práctica y como forma pensada de libertad)<sup>13</sup> es, precisamente, la manera en que ellas se construyen, no sólo la una y la otra, sino, sobre todo, la una en relación a la otra, una relación

12 Como se sabe, es Hegel quien, al construir la ruptura de la modernidad con la tradición en un problema filosófico, ha hecho de la afirmación de la subjetividad el principio mismo de los tiempos modernos, de los que reconoce su primera expresión en Lutero. La reivindicación de esta *subjetividad infinita* reposa sobre dos principios. El individualismo (el sujeto puede hacer valer sus pretensiones legítimamente, no hay que fundirse en lo colectivo, ni plegarse sin reflexión a la autoridad) y el derecho a la crítica (cada uno no debe aceptar sino lo que la parezca justificado). “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de transacción en la diferenciación entre la *antigüedad* y la *época moderna*. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma del mundo” (Hegel, 2004, p. 126).

13 Esta articulación se hace en el curso de 1982-1983, *El Gobierno de sí y de los otros*. A manera de introducción a la investigación sobre los modos antiguos de gobiernos de

disyunta a la tradición, una relación que no se pretende constitutiva de nuestra identidad, que no apunta a definir eso que somos, pero que, al contrario, nos desplaza efectivamente, separándonos de nosotros mismos.

Así, la relación consigo mismo no se libera de la historia de los diagramas de poder sin deshacer también, a fin de cuentas, la posibilidad de una sola y una misma cronología determinada, que sería la suya. Como si se la hubiera volcado, de la estratificación de la historia de los diagramas sucesivos de poder, a una historia distinta, que no sería ninguna otra que el ejercicio continuado, retomado, desplazado y prolongado de la elaboración de sí. Entonces, la genealogía de la relación consigo mismo ya no indica tanto una libertad inmanente a las relaciones de poder como una historia que se convierte, ella misma, inmanente a la libertad.

Lo que importa entonces, quizás no sea tanto que la subjetivación haya estado presente desde el principio, ni siquiera que estuviera siempre presente en todo foco de experiencia, siempre ligada a las relaciones de poder y a las formas de saber, sino que ella sea lo que impide estas otras dos dimensiones, estos otros dos ejes de toda experiencia, a encerrarse en un callejón sin salida. Lo que articula la pregunta política y la pregunta ética no es, inicialmente, la misma lógica de la gubernamentalidad en acción en las dos sino, al contrario, la tentativa de extraerse a esta lógica, al menos de llevarla a sus propias afueras, de conquistar respecto a ella una genuina exterioridad<sup>14</sup>. Ya que, desde el punto de vista de la línea estratégica, que es también el de la continuidad y de la coherencia de la obra, la articulación entre política y ética tiende en realidad a devenir en una forma de indistinción de las dos. No hay diferencia ontológica

---

sí, en la *parrêsia* y las prácticas de sí, propone un comentario sobre el texto de Kant. Cf. La primera lección del 5 de enero de 1983.

- 14 Es esto lo que ha visto bien Deleuze y que hace su interpretación de la reorientación ética del último Foucault tan convincente. Restituyendo el punto problemático, implícito ante la línea continuista explícita, señalando la implicación de la ética en Foucault más que su explicación por Foucault, Deleuze ha sabido hacer remontar la cuestión de la desujeción al corazón del análisis foucaultiano de la elaboración de sí. El tercer eje de la subjetivación le parece como una salida a eso que ha descubierto Foucault y que estalla en *La voluntad de saber*: el callejón sin salida en el que nos mete el poder mismo. “Si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un “poder de la verdad” que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales de poder?, ¿cómo “franquear la línea?”” (Deleuze, 1987, p. 125), “La idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos” (Deleuze, 1987, p. 134).

entre las dos, pues la una y la otra pueden ser también definidas como funciones diagramáticas. En la sujeción social, como la sujeción ética, por cierto, en la constitución de todo ser o de toda positividad histórica, se encuentra la misma operación de circunscripción, de asedio y de formación (por juegos de verdad para las prácticas discursivas, el alma prisión del cuerpo por singularidades somáticas, o teleología del sí por las sustancias éticas). Simplemente, las investigaciones de Foucault no obedecen, en su despliegue, a una lógica de conjunto o a los requisitos de una teoría global (incluso aquella de la gubernamentalidad). Ellas no siguen una línea de coherencia, sino la estela de los objetos. Son ellos, esos objetos primeros, singulares, indóciles, que por sus cronologías propias y plurales, constituyen el único hilo de la historia, y de una historia abierta, y de una historia rota.



### Frédéric Rambeau

Maitre de conférences en el Departamento de Filosofía, Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis - LLCP (Laboratoire de recherche sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, EA4008). Se especializa en post-estructuralismo y filosofía francesa contemporánea, formas de subjetivación, teorías de emancipación, y relaciones entre filosofía y psicoanálisis. Su doctorado exploró "Paradojas, Problemas y Desidentificación" en las filosofías de Deleuze, Foucault y Derrida. Sus publicaciones incluyen varios artículos sobre la Teoría Francesa del siglo XX. Está actualmente trabajando sobre un libro titulado *Subjectivation et dé-subjectivation: Deleuze, Foucault, Lacan*. Profesor de filosofía de la Universidad París 8- Vincennes Saint Denis, París, Francia.



### Daniel Pardo

Estudiante de maestría en filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. de.pardo10@uniandes.edu.co

### Referencias

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1994a). "Une révolte à mains nues". En *Dits et Écrits*, N°248, II. París: Editions Gallimard.

- Foucault, M. (1994b). "Réponse de Michel Foucault à une lectrice irannienne". En *Dits et Écrits*, N° 251, II. París: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). "Le chef mythique de la révolte de l'Iran". En *Dits et Écrits*, N°253, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). "L'esprit d'un monde sans esprit". En *Dits et Écrits*, N°259, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). "Une poudrière appelée islam". En *Dits et Écrits*, N°261, II. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*, curso en el Collège de France, (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). ¿Qué es la crítica?. En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la Sexualidad II, El Uso de los Placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010a). ¿Es inútil sublevarse?. En *Obras esenciales*. Ángel Gabilondo (Ed.). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Obras esenciales*. Ángel Gabilondo (Ed.). Madrid: Paidós.
- Hegel, G.W. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jambet, C. (1999). Constitución del sujeto y práctica espiritual. En *Michel Foucault, filósofo* (pp. 227- 241). Barcelona: Gedisa.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. París: Editions Flammarion.