

Foucault y la función del intelectual*

Un jansenismo político

Por *Frédéric Gros***

Resumen

El presente artículo intenta discernir como Foucault reflexionó sobre el papel que debería tener el intelectual dentro de la sociedad. Siguiendo los planteamientos del autor francés se expone la idea del compromiso del intelectual que subyace en su obra y de cómo todo discurso se inscribe en una lucha política. Igualmente, se expone cómo la propuesta foucaultiana, elaborada desde su empresa genealógica, rechaza las pretensiones unitarias de algunos saberes por sus efectos inhibitorios y monopolizadores de la "verdad", que se vuelcan violentamente contra las particularidades. En este sentido, la función del intelectual foucaultiano debería ser localizar puntos de ataque posibles a los sistemas de poder.

Palabras clave: Foucault, papel del intelectual, compromiso, poder.

* Traducido del francés por Carlos Padrón, Investigador del Instituto de Estudios Avanzados (I.D.E.A.). Título original: *Foucault et la fonction de l'intellectuel (Un jansénisme politique)*.

** Graduado en Filosofía en la *Ecole normale supérieure* de París. Doctor en Filosofía de la Universidad de París IV. Profesor de la Universidad de París XII.

Foucault and the Function of the Intellectual Thinker: A Political Jensenism

By *Frédéric Gros*

Abstract

This paper has the intention of explaining Foucault's point of view on the position that the intellectual thinker should have in society. Following the guidelines of the french author, the ideas of compromise of the intellectual thinker and of how all discourse is inscribed in a political exchange, are explained. The paper also explains how Foucault's thought, elaborated from his genealogical standpoint, rejects the unitary pretensions of some ways of knowledge because of their inhibitory and monopolizing effects of the "truth" that overturn violently on particularities. In this sense, the duty of the intellectual thinker should be to be able to find adequate ways to attack the systems of power.

Key words: Foucault, the position of the intellectual thinker, compromise, power.

Un historiador sin duda estudiará algún día lo que pudo representar Foucault, históricamente, para toda una generación, la manera como asumió y puso en juego su función de intelectual reconocido. Quisiéramos plantear aquí un problema diferente: intentar discernir cómo Foucault *reflexionó* sobre esta posición de intelectual. Examinar, entonces, no lo que Foucault pudo *ser como intelectual*, sino su problematización del rol que *debería tener* el intelectual dentro de la sociedad.¹

Foucault definió al intelectual como *"...aquél que hace uso de su saber, de su competencia, de su rapport con la verdad, en el orden de las luchas políticas"*.² El intelectual auténtico no es entonces el sabio desinteresado, que busca la pasión solitaria de sus especulaciones, y que no exige de la sociedad más que la tranquilidad necesaria para la ejecución de la gran obra: al contrario, comprometerá deliberadamente lo que sabe dentro de la balanza de los conflictos políticos. El discurso que él ostenta deberá así inscribirse inmediatamente dentro de una dimensión política, ser recodificado en términos de luchas. ¿Escogencia responsable y comprometida de un hombre de saber que pliega deliberadamente su discurso según la coyuntura de la praxis? Más bien es necesario, según Foucault, ver aquí el efecto de una disposición propia del discurso mismo: el discurso, en virtud de su propia naturaleza (y no por una desviación de su naturaleza contemplativa), se revela como un instrumento político, recuperable en todo sentido, objeto de codicias y de odios, asunto de luchas:

"Si el discurso es recuperable, no es porque esté viciado de naturaleza, sino porque se inscribe en un proceso de luchas".³

TEORÍAS GLOBALES Y SABERES LOCALES

Esta disposición del discurso hacia el poder no es, sin embargo, homogénea. Se podría incluso intentar una morfología de los discursos que los redistribuyera según sus efectos específicos

¹ No habiendo sido este hecho objeto de una elaboración teórica en los grandes libros de Foucault, recurriremos aquí esencialmente a entrevistas, artículos o ensayos cortos aparecidos en los años 70.

² "Vérité et pouvoir", entrevista con A. Fontana, en *L'Arc*, #70, 1977. Es aquí donde Foucault emplea el "sentido político" del término, por oposición a un sentido sociológico que vería en el intelectual a una categoría social determinada.

³ "Sur la sellette", entrevista con J.L. Ezine, *Les Nouvelles littéraires*, 17-23 marzo 1975. Convendría algún día llevar a cabo una lectura política de *L'Archéologie du savoir*: comprender cómo el enunciado obtiene su identidad sólo de la estabilidad de su funcionamiento en un campo de saber.

de poder.⁴ Foucault no se dedicó directamente a esto, pero sí esbozó su posibilidad, sobretudo al oponer la "teoría" al "saber". Por ejemplo en su artículo de 1977,⁵ Foucault confronta "lo que pasa", rechaza toda "...justificación teórica ... ese lento trabajo de apaciguamiento que asegura, día tras día, el discurso verdadero". Es necesario comprender aquí la "teoría" como el esfuerzo especulativo por disolver al evento inaceptable, en la serenidad llana del discurso racional. Ella sería el aparato para digerir los eventos, mediante la inscripción de éstos en una vasta discursividad abstracta, en una racionalidad superior que los privaría de su núcleo de escándalo. Foucault parodia entonces el discurso de la ortodoxa comunista:

"Contra Stalin, no escuchen a las víctimas, ellas no tendrían que contar más que su suplicio. Relean a los teóricos; ellos les dirán la verdad de lo verdadero".⁶

Contra los efectos hipócritamente pacificadores y consensuales de una teoría, Foucault apela en este mismo artículo a una "moral del saber" que se agregaría para "...hacer que lo real se vuelva agudo, áspero, anguloso, inaceptable". El intelectual denuncia, en nombre de su saber, a "lo inaceptable", eso que Foucault llama también "lo intolerable": dos términos que serán regularmente retomados en el curso de las múltiples intervenciones de los años 70. La "teoría" es entonces lo que justifica, racionaliza, apacigua, cuando el saber produce "lo inaceptable", "lo irracional".⁷ La con-

⁴ Esta nueva "morfología" de los discursos contrastaría fuertemente con lo que Foucault proponía en *Tel Quel* ("le langage à l'infini", #15) durante el otoño de 1963. Uno constata una ruptura neta en el interés que otorga Foucault a los hechos de lenguaje (el lenguaje como distancia del afuera, desplegado en el espacio del espejo que multiplica los dobles, rodeado por la luz de la muerte, etc.) que lo delicitaba al comienzo de los años 60, pero que hacía imposible toda articulación del discurso con la práctica. Este paso de un estudio del lenguaje como develamiento de una ontología, al examen del discurso como marcador de poder, está claramente presente en una entrevista de Foucault con Pol Droit (1975), reproducida en *Le Monde* del 6 de septiembre de 1986 ("Foucault passe-frontières de la philosophie"). Foucault denuncia allí al "mito literario de la expresión", contra el cual el dogma de la "intransitividad literaria" (Barthes y Blanchot son citados) pudo parecer un momento eficaz pero ambiguo, porque éste conducía a una "sacralización crecida" de la escritura, tal que ella podía incluso dar lugar a la síntesis monstruosa y abstracta entre escritura y revolución ("más la escritura es escritura, más ella produce la revolución"). Foucault propone otra vía: analizar, por ejemplo, la literatura "en sus efectos propios" en relación con los otros discursos, mostrar cómo ella pudo funcionar como "bloqueo político" en una cultura, etc.

⁵ "La grande colère des faits" en *Le Nouvel Observateur*, 9-15 de mayo de 1977.

⁶ O también: "La prueba decisiva para los filósofos de la Antigüedad era su capacidad para producir sabios; en la Edad Media era racionalizar el dogma; en la edad clásica, fundar la ciencia; en la edad moderna es su aptitud para dar razón de las masacres" (ibid., el subrayado es nuestro).

⁷ En el sentido de que "...hacer racional [lo real], es apaciguar, poblar de una tranquila certeza, hacer pasar por una gran máquina teórica de producir racionalidades dominantes...", en *La grande colère des faits*, ibid.

dena de la teoría efectuada por Foucault no representa entonces un antiintelectualismo. El intelectual continúa siendo pensado como un productor de saber, pero de un saber que encuentra una eficacia política inmediata. Tampoco, nuevamente, se trata de que el intelectual deba asumirse como ideólogo, es decir, aceptar producir un saber desde antes ya falseado por los posicionamientos sociales, alterado por una finalización práctica. Porque es efectivamente a partir del saber como discurso *verdadero* que será necesario tirar el resorte de una acción política:

*"Su análisis muestra concretamente lo que puede ser la tarea de un intelectual: simplemente, el trabajo de la verdad. Muchos, después de años, se preguntan antes de hablar, o más bien buscan demostrar, siempre hablando, que ellos tienen la ideología "justa". Pero la verdad existe con poder y efectos, también con peligros. Y antes que dejarse enganchar una vez más por los debates sobre la ideología, la teoría y la práctica, ¿qué si la tarea política de ahora no fuera producir la verdad, objetaría en todas partes donde sea posible, hacer de ella un punto de resistencia irreducible? La verdad no es jamás políticamente indiferente o inútil -yo no diría tanto de la teoría."**

Tensión inédita, entonces, dentro del decir-verdadero, entre una pretensión que se le reconoce a la producción de lo verdadero, y

una disposición estricta hacia las luchas políticas:

*"A partir del momento en que uno quiera hacer una historia que tenga un sentido, una utilización, una eficacia política, uno puede hacerlo correctamente sólo bajo la condición de que se esté ligado, de una manera u otra, a los combates que se desarrollan en este dominio. ... La historia que yo he hecho, no la he hecho más que en función de los combates que se desarrollan en este dominio. ... El problema, lo que está en juego, la apuesta de poder: tener un discurso verdadero que sea políticamente eficaz; o más aún: cómo la verdad de la historia puede tener políticamente su efecto".**

Este emparejamiento sistemático de un saber como discurso verdadero y la urgencia de un combate político, podía sorprender. Una tradición arraigada mide efectivamente la pureza del saber por la distancia que lo separa de los intereses políticos: las bodas del

²⁴ *"Une mort inacceptable", en B. Cuau, L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime, Les Presses d'aujourd'hui, 1976.*

²⁵ *"Questions à Michel Foucault sur la géographie", Hérodote, #1, enero-marzo de 1976.*

sabio y del político sólo podrían engendrar monstruos. Este problema merecía ser tratado por él mismo: Foucault se dedica a él durante su primer curso del año 1976 en el *Collège de France* (curso del 7 de enero¹⁰), en donde opone teorías globales y saberes de la gente. Se trataba de rehabilitar (en contra del prestigio de las grandes teorías unitarias —marxismo o psicoanálisis— que intentaban descalificarlos, subordinarlos) a los saberes "locales", o saber "de la gente" (por ejemplo, un conocimiento histórico poco preciso de las estructuras hospitalarias o de la población penal), en tanto que están en condiciones de inspirar directamente las luchas actuales. Es como si la articulación del trabajo teórico y de las luchas prácticas sólo pudiese llevarse a cabo a través de la modestia, la precisión, la particularidad y la exactitud conjugadas de los actos y de los discursos: antes intentar, según Foucault, la provocación indirecta de las modificaciones en el reglamento de los asilos por el estudio minucioso de los archivos de la locura, que querer derribar al Estado burgués en nombre de una historia universal, queriendo liberar a la Humanidad mediante una nueva lógica de los afectos. Para Foucault, el sistema teórico unitario no puede tener más que efectos inhibitorios (es verdad que esperando alcanzar la revolución mundial, sólo se pueden lograr retrasos). Este *quiasma* entre un saber local y las luchas actuales, es lo que Foucault bruscamente definió, en este curso, como constituyendo el fondo de la empresa genealógica.

SABER Y EXPERIENCIA

La reivindicación de un saber que pueda volver a entrar en insurrección contra los poderes dominantes, encontraba una formulación concreta en 1973, en el momento en que Foucault intentaba, mediante una serie de entrevistas con José, obrero de Renault-Billancourt, establecer un *rapport* inédito entre los intelectuales y la clase obrera. El título de la intervención de Foucault era elocuente: "Para una crónica de la memoria obrera".¹¹ Foucault parte de la existencia "en la cabeza de los obreros" de "experiencias fundamentales surgidas de las grandes luchas: el Frente popular, la Resistencia...". Contra la monopolización de esta memoria de experiencias concretas de lucha por parte de los sindicatos o de los libros militantes, que sólo retienen aquello que va acorde con los dogmas de la teoría, Foucault propone inventariarlas por sí mismas, "...para poder servirse de ellas y definir desde allí instrumentos posibles de lucha". No existen entonces, de un lado los

¹⁰ Este curso no ha sido todavía publicado en Francia. Apareció la primera vez en Italia en la recopilación *Microfisica del potere* (Turín, Einaudi, 1977).

¹¹ *Libération* del 22 de febrero de 1973.

obreros ignorantes, y del otro, el intelectual cargado de conocimiento y que condesciende algunas veces a educar, a formar la masa obrera, a hacerla ingerir un poco de su saber, o a hacerla reconocer aquello que oscuramente ella sabe (el intelectual como consciencia clara y estilizada del proletariado). Hay más bien, de forma contraria, un saber obrero propio¹² pero disperso, difuso: uno que se ha formado en el curso de las luchas (Foucault habla de una "racionalización de su comportamiento"¹³), y que el intelectual debe "reunir".¹⁴ La función del intelectual sería entonces capitalizar la experiencia obrera, en un saber constituido que pueda poner tácticas de lucha probadas a disposición de todos. El intelectual estaría así volcado hacia la recolección de una memoria difusa. El tema del intelectual que utiliza su posición dominante en el circuito de información,¹⁵ para hacer escuchar gritos comúnmente sofocados, para prestar su voz a quienes se les niega ser escuchados, será recurrente en Foucault. Además de este tema, se perfila también claramente en las entrevistas con el obrero de Renault-Billancourt, la idea de producir un "saber" que sea el de una "experiencia" individual o colectiva: es como si sólo un saber formado directamente a partir de la *experiencia* (de sujeción o de resistencia al poder, de luchas o de sumisiones), pudiera adquirir un valor directamente político (este enraizamiento del *saber* en la *experiencia concreta* sería, con la *particularidad* de sus objetos, lo que lo distingue de la *teoría*). Uno encuentra desde luego la idea de una utilización posible del saber: Foucault no cesa de repetir que él escribe no para lectores sino "para utilizadores",¹⁶ que los libros deben estar hechos "para tener usos no definidos por quien los ha escrito", que son "pequeñas cajas de herramientas".¹⁷ Pero también conviene sin duda comprender cómo, para Foucault, el simple paso de la experiencia al saber puede constituir en sí mismo un acto político:

"El método puede sorprender, pero es todavía el mejor. Es necesario que la información resurja; es neces-

¹² "Estamos de acuerdo, los obreros no tiene necesidad de los intelectuales para saber lo que hacen, ellos lo saben muy bien ellos mismos", en "El intelectual sirve para reunir las ideas" (*Libération* del 26 de mayo de 1973).

¹³ *Libération* del 22 de febrero de 1973.

¹⁴ "El intelectual sirve para reunir las ideas", es el título de la segunda entrevista con José (*Libération* del 26 de mayo de 1973).

¹⁵ Es así que, retomando sus entrevistas con el obrero José (*Libération* del 26 de mayo de 1973), Foucault evoca en estos términos la especificidad del intelectual con relación al obrero: "[éste] está conectado al aparato de información y no al aparato de producción."

¹⁶ "Carceri e manicomi nel congegno del potere", entrevista con D'Eramo, *Avanti!*, 3 de marzo de 1974. O aún: "Escribir no me interesa sino en la medida en que se incorpora a la realidad de un combate, a título de instrumento, de táctica, de iluminación" ("Sur la sellette", *Ibid.*).

¹⁷ "Des supplées aux cellules", entrevista con Pol Droit, *Le Monde*, 21.....

*rio transformar la experiencia individual en saber colectivo, es decir, en saber político.*¹⁸

Esta articulación inmediata entre el combate político y la constitución de saberes de *experiencia*, coloca entonces al intelectual en el centro de los juegos de poder. Es así que Foucault puede también presentarlo como un táctico:

*"Se trata, en efecto, de tener del presente una percepción espesa, larga, que permita localizar dónde están las líneas de fragilidad, dónde están los puntos fuertes, a qué se han unido los poderes ... en dónde se han implantado estos. Dicho de otra forma, hacer un plano topográfico y geológico de la batalla... He ahí el rol del intelectual, pero como diciendo: he ahí también lo que ciertamente no deben ustedes hacer".*¹⁹

El intelectual no debe edificar la teoría de las luchas (asegurar su inscripción en la discursividad de una lógica ontológico-histórica), sino localizar puntos de ataque posibles:

*"Es necesario además que el análisis histórico tome parte realmente en la lucha política; no se trata de otorgar a las luchas un hilo conductor o un aparato teórico, sino de constituir sus posibles estrategias. Es cierto que el marxismo -aquí entiendo la escolástica, el corpus tradicional de saber y de textos- no nos da ningún instrumento para esto, ahora que las luchas se han multiplicado hacia todos los frentes: sexualidad, psiquiatría, medicina, sistema penal..."*²⁰

El intelectual aparece así, finalmente, en otras entrevistas, como un *revelador y denunciante* de los sistemas de poder:²¹

¹⁸ "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", entrevista con M. Foucault y P. Vidal Naquet con C. Angeli, *Politique-Hebdo*, 18 de marzo de 1971. Se puede volver a leer ahora la pista grabada que fue distribuida a la prensa el 8 de febrero de 1971, anunciando la creación del GIP (Grupo de Información sobre las prisiones): "Poca información se publica sobre las prisiones [...] es una de las regiones escondidas de nuestro sistema social, una de las cajas negras de nuestra vida. Tenemos el derecho de saber, queremos saber [...] Estas informaciones, no es en los reportes oficiales que las encontraremos. Las pedimos a aquellos que, a título personal, tienen una experiencia de la prisión."

¹⁹ "Pouvoir et corps", *Quel corps?*, septiembre-octubre de 1975.

²⁰ "Sur la sellette", entrevista con J.L. Eszine, *Les Nouvelles littéraires*, 17-23 de marzo de 1975.

²¹ Foucault dice bien, en efecto, que "el poder en Occidente es lo que más se muestra, pero lo que se esconde mejor ... Las relaciones de poder son tal vez una de las cosas más escondidas en el cuerpo social". El intelectual debe entonces "buscar nuevamente aquello que está más escondido; retomar posesión de esto en la infraestructura económica; seguirlo a través de sus formas no solamente estáticas, sino infra-estáticas o para-estáticas; recuperarlo en su juego material" ("Non au sexe-roi", entrevista con B.H. Lévy, *Le Nouvel Observateur*, 12-21 de marzo de 1973).

"Por donde quiera que el poder se esconda bajo las especies del saber, de la justicia, de la estética, de la objetividad, del interés colectivo, es necesario colocar una pequeña caja negra, a la vez trampa y revelador, en donde el poder se inscriba al desnudo".²²

Intelectual universal e intelectual específico

Esta serie de posiciones teóricas se cristaliza en la oposición, propia de Foucault, entre el "intelectual específico" y el "intelectual universal". Durante mucho tiempo, escribe él,

"...el intelectual llamado 'de izquierda' ha tomado la palabra y se le ha reconocido su derecho de hablar en tanto que maestro de verdad y de justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la consciencia de todos. Creo que allí se encontraba una idea traspuesta del marxismo, de un marxismo debilitado: de la misma manera que el proletariado era, por la necesidad histórica, portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, debido a su escogencia moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual vendría a ser la figura clara e individual de una universalidad, de la cual el proletariado sería la forma sombría y colectiva".²³

Según Foucault, entonces, el intelectual ha fundado su derecho para hablar y ser escuchado sobre la base de su pretensión de entregar un discurso en nombre de *valores universales* que sobrepasan ampliamente las diferencias de clases o incluso la cultura. Hablar como intelectual era entonces elevarse por encima de los conflictos históricos, de las querrelas personales, dirigirse, en fin, a los otros, no como representante de una facción, sino de una verdad que está más allá de ellas y que las engloba. La originalidad del intelectual fue no pertenecer a ningún partido y así ser del partido de todos: en esto podía pretender diseñar el camino de justicia a los hombres comprometidos con la particularidad de sus intereses. Dirigiéndose a la humanidad en general, fundándose sobre valores generales, un discurso tal recibía también un contenido general, al profesar una crítica siempre global. En su versión marxista, esta concepción confía al intelectual el rol de consciencia despertada y

²² "En guise de conclusion", *Le Nouvel Observateur*, 13-29 de marzo de 1972.

²³ "Verité et pouvoir", *Ibid.*

lúcida de una misión histórica universal presente en el proletariado bajo una forma tácita, práctica, no desarrollada en concepto. El intelectual universal piensa (y anuncia, promete) aquello que el pueblo hace (realiza oscuramente).²⁴ Claramente, es el intelectual humanista²⁵ quien aparece aquí aludido. Son conocidas las reticencias de Foucault hacia el humanismo, acusado por turno de representar el rol de valija diplomática de un conservadurismo salvaje,²⁶ y de constituir soberanías teóricas (el sujeto humano como portador absoluto de derechos, como unidad soberana) que no tienen otra finalidad que la de preservar afanosamente el reino no compartido de las soberanías concretas.²⁷ Por esto, Foucault intenta diseñar, contra Hugo y los Sartre, la figura de un "intelectual específico". Este último no tiene como objeto los valores generales de una humanidad de derecho, sino las condiciones de existencia de todos y cada uno ("la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, los *rappports* familiares o sexuales"²⁸). Ya no se trata, entonces, de profetizar las bienaventuranzas venideras y de abrir la vía a la humanidad universal, sino de denunciar los sufrimientos presentes y las presiones cotidianas.²⁹

LA SUBLEVACIÓN Y LA GRACIA

Este tema incesante de la lucha eficaz, del combate inmediato, al mismo tiempo que Foucault también afirma la inutilidad (sí no la nocividad) de toda referencia a valores universales, no

²⁴ Esta figura es todavía la que Foucault recusa bajo el calificativo de intelectual "profético".

²⁵ Foucault le asigna su acta de nacimiento en el siglo XVIII (Voltaire permanece un modelo aplastante): "El intelectual 'universal' deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significados y valores en donde todos pueden reconocerse."

²⁶ "Lo que me molesta del humanismo, es que es, desde su inicio, el paraviento detrás del cual se refugia el pensamiento más reaccionario", *Les Lettres française*, # 1125, 31 de marzo-6 de abril de 1966.

²⁷ "Entiendo por humanismo al conjunto de discursos a través de los cuales se ha dicho al hombre occidental 'aunque no puedas ejercer el poder, puedes no obstante ser soberano' ... el humanismo es todo aquello mediante lo cual en Occidente se ha barrido el deseo de poder". "Par-delà bien et mal", *Actuel*, # 14, noviembre de 1972.

²⁸ "Verdad y poder", *Ibid.*

²⁹ La genealogía de este intelectual lo hace derivar del sabio y no del jurista (Foucault cita a Oppenheimer). Por ejemplo, para combatir al racismo, Foucault, antes que referirse a valores universales de la humanidad, cita los estudios de Jacques Ruffié sobre lo vivo: "No tomaré más que un ejemplo: lo que la biología tiene que decir hoy en día sobre las razas humanas. Es aquí donde sin duda el método y el triunfo de Jacques Ruffié se observan mejor, porque él es uno de los representantes más eminentes de la nueva antropología física. Y es aquí también donde un saber científico riguroso puede adquirir un sentido político inmediato ... Más que una retórica en donde las investigaciones abren tantas complicidades, es indispensable un filtraje del problema de las razas en términos científicos", en "Bio-histoire et bio-politique", *Le Monde*, 17-18 de octubre de 1976.

deja de parecer chocante. Esta pasión por el compromiso es estrictamente contemporánea de un desinterés salvaje por los valores: batiræ sí, pero ciertamente nunca en nombre de la Justicia o de la Humanidad. Se le plantea en seguida a Foucault el problema de la finalidad última del compromiso político, y uno cree súbitamente encontrar allí su talón de Aquiles. Este reconocimiento de valores trascendentales, como guía obligada de una lucha que sea diferente de la búsqueda de intereses personales, se le objeta a Foucault con una incansable monotonía. Y Foucault jamás hubiese respondido a esto.

Está, sin embargo, el texto de Foucault, aparecido en 1979 en *Le Monde*,³⁰ que va mucho más allá del simple deseo de justificar sus posiciones sobre Irán en la época del *Sha*: sería necesario leer aquí un gran texto de ética política, sería necesario poder consagrarle páginas en su justa medida. Un pueblo se subleva contra el despotismo sanguinario del *Sha*, y pronto está consagrado a la tiranía del fanatismo religioso. "Enigma de sublevamiento", escribe Foucault. Y más que saber quién tiene razón o quién no la tiene, qué justifica una revolución o qué la condena, qué inscribe un movimiento de explosión social dentro del sentido de la Historia, o a contrapelo, Foucault regresa sin cesar al hecho irreducible, al evento ineludible: un pueblo se ha sublevado, y hombres han arriesgado su vida. "No hacemos la ley de quién arriesga su vida delante de un poder. ¿Tiene uno razón o no de sublevarse? Dejemos la pregunta abierta. Uno se subleva, es un hecho: y es así que la subjetividad (no de los grandes hombres, sino de cualquiera) se introduce en la Historia y le otorga su sopro". Es esto, sin duda, aquello que oscuramente se apunta cuando se denuncia el nihilismo, el romanticismo, el positivismo, el irracionalismo de Foucault: esta manera de inclinarse, de callar las voces de la razón, de imponerse silencio cuando las voces ruidosas de la explicación (histórica, filosófica, sociológica, cultural: es decir, en su fondo, *mediáticas*) querrian en seguida recobrar la insostenible gravedad de una vida que se expone libremente. "El movimiento por el cual un hombre solo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: 'Yo no obedezco', y lanza el riesgo de su vida a la cara de un poder que estima injusta —este movimiento me parece irreducible." Irreducibilidad del sublevamiento: porque ningún poder sabría cómo suprimir definitivamente su posibilidad, porque no podría disolverse por completo dentro de una lógica histórica (por él mismo escapa a la historia, se inscribe en

³⁰ "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11-12 de mayo de 1979.

ella sólo como ruptura, fractura:³¹ no es "revolución", o más bien la "revolución" no es más que un intento por enmascarar la irracionalidad territorial de la sublevación —no porque ésta fuera irrazonable, sino porque se coloca más acá de una posición de razón). ¿Fascinación malsana del intelectual parisino que prefiere abismarse en la contemplación infundada del hombre armado, antes que retomar la antigua tarea de volver a separar los hilos del sentido? Puede ser también por este respeto inmediato ante la singularidad extrema de estas vidas que se exponen de tal forma, que las racionalizaciones devienen bruscamente obscenas en la boca de quien las pronuncia. Foucault parece decirnos: yo estaba listo para defender a estos iraníes en lucha contra el *Sha*; si estos retomaran sus armas contra el *Ayatollah*, yo los defendería nuevamente. Y es como si la autenticidad de la lucha se midiera por el riesgo en el que la vida incurriera. Uno puede no obstante exponer su vida para defender las causas más innobles. Sin duda alguna, ¿pero todo un pueblo? *"Nadie ha podido encontrar que estas voces confusas canten mejor que las otras y digan el fondo final de lo verdadero. Es suficiente que existan y que ellas tengan contra ellas mismas todo aquello que enseña a hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir. ¿Cuestión de moral? Puede ser. Cuestión de realidad, con seguridad."* Este texto ofrece un sonido extraño; tan verdadero es, que uno oprime ineludiblemente, con el automatismo de las falsas evidencias, la intransigencia incondicional de la moral y de sus ideales, a la consideración pragmática del principio de realidad y de sus urgencias concretas: como si sólo se pudiese fundar una política cínica, sobre lo real. Pero Foucault dice otra cosa: es en lo hondo de lo real, del evento, de lo que *efectivamente pasó*, que se deja entrever aquello que rompe el curso del tiempo; este gesto a través del cual subjetividades en masa no aceptan más ser humillados, y reivindican la integridad de su existencia poniéndola en peligro, es, en el tiempo, aquello que se escapa a éste, y en la historia, aquello que la rompe. Y Foucault sabía bien que *aceptando* así al evento incondicionalmente (un pueblo se ha sublevado, no diré nada sobre esto), volvía a encontrar el viejo respeto fascinado por la gracia eficaz:

"Lo que escapa a la historia es el instante, la fractura, el desgarramiento, la interrupción. A la gracia corres-

³¹ Extraña caracterización del "sublevamiento" de los sujetos humanos contra un poder, como aquello que corta el hilo de la Historia *fundando la posibilidad*: ella recupera con exactitud lo que Foucault decía sobre la locura y la Historia en el primer prefacio de *Histoire de la folie*, en 1961.

*ponde (y puede ser que responda), del lado de los hombres, la sublevación. La revolución se organiza según toda una economía que es interior al tiempo: condiciones, promesas, necesidades; ella se aloja en la Historia, hace allí su cama, y finalmente se acuesta. Cortando el tiempo, la sublevación levanta a los hombres verticalmente de su tierra y de su humanidad.*³²

Será necesario algún día reanudar estos hilos dispersos, y considerar cómo, en Foucault, este rechazo de lo *universal* y este respeto inmenso por las *singularidades*, esta recusación de las *teorías* globales con un llamado a la *experiencia* como fundación última, esta negación de las *lógicas* históricas unitarias acompañada de una búsqueda de las discontinuidades radicales, de las *fracturas* irreducibles, esta desconfianza hacia el orden de las *razones* y el llamado obstinado del hecho, roca de nuestras inteligencias, este rechazo de hablar *en su propio nombre* con el fin de no plegarse más que a ofrecer *voces*; todo esto que en fin hace chillar a los neokantianos y a otros apóstoles del sentido universal y del derecho inalienable, todo esto finalmente tiene un nombre, y enemigos. Se trataba entonces de la salida del alma hacia el más allá, y no de la liberación del hombre dentro de la Historia, pero se encontraba esta misma pasión de hacer inclinar la razón delante de la irreducible posición de un sujeto (aquello que otros humildemente llamaron su *verdad*): Foucault, en política, era un jansenista.

³² "Vivre autrement le temps", *Le Nouvel Observateur*, 30 de abril-6 de mayo de 1979.