

LA APUESTA FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT POR LA ALTERIDAD. VIAJES Y PERIODISMO COMO MARCO EXPLICATIVO DE LAS REFLEXIONES EN TORNO A LA EXPERIENCIA IRANÍ

Luis Félix Blengino

Universidad Nacional de La Matanza – Escuela de Defensa Nacional Argentina –

Universidad de Buenos Aires

lblengino@hotmail.com

RESUMEN

Existe un consenso general en torno a la condena de los textos de Foucault sobre la revolución iraní, a los que se considera un error manifiesto, ya sea debido a que el entusiasmo por la revolución islámica lo habría alejado imprudentemente de sus verdaderos intereses teóricos, ya sea debido a que ellos revelan un trasfondo totalitario, ingenuo y hasta misógino de su filosofía, lo cual, por supuesto, ahorra a los comentaradores un trabajo hermenéutico sobre la inserción de tales escritos en una obra cuya apuesta general aún es objeto de disputa académica. En este trabajo proponemos una vía alternativa de comprensión que no toma estos textos como un error, sino como parte de un diagnóstico al que se busca echar luz a través de la dimensión del viaje, el periodismo radical y la heterotopología como elementos fundamentales de una apuesta filosófica por la alteridad.

PALABRAS CLAVE

Alteridad, periodismo radical, viaje, Irán, heterotopía.

ABSTRACT

There is consensus in disapproving the journalistic articles written by Foucault about the Iranian revolution. They are considered clear mistakes. Some say that this is so because the enthusiasm of Foucault towards the Islamic revolution moved him away from his true theoretical interests; others say that what those texts reveal is a totalitarian, naïve, and even misogynistic background of his philosophy. By doing this, commentators spear themselves a hermeneutical work on the incorporation of those texts into a work whose general bet remains the subject of academic discussion. In this paper, we propose an alternative approach to the issue; one in which the texts are not considered a mistake but rather they are seen as part of a diagnosis that can get some light from the ideas of travel, radical journalism and heterotopology. These considered as fundamental elements of a philosophical bet on alterity.

KEYWORDS

Otherness, Radical Journalism, Travel, Iran, Heterotopia.

LA APUESTA FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT POR LA ALTERIDAD. VIAJES Y PERIODISMO COMO MARCO EXPLICATIVO DE LAS REFLEXIONES EN TORNO A LA EXPERIENCIA IRANÍ

(...) el cinismo no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta [su inversión en el] tema de la vida escandalosamente otra, sino que planteó esa alteridad de la vida otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad en cuyo horizonte hay un mundo otro.

M. Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 301.

No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra.

M. Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 350.

INTRODUCCIÓN

Una lectura de Michel Foucault desde la filosofía política debe, sin lugar a dudas, tomar como marco general para su interpretación el proyecto de una historia de la gubernamentalidad (cf. Castro-Gómez, 2012). Tal proyecto se orienta a un diagnóstico epocal que, no obstante, debiera ser capaz de dar cuenta de la singularidad de las relaciones contingentes que constituyen una época¹. En efecto, el diagnóstico que nos propone Michel Foucault se dirige hacia nuestra época actual, en cuanto constituida por el presente abierto con las crisis del Renacimiento. En este sentido, nuestro presente, la actualidad de nuestra época moderna, estaría marcada por la tendencia a la gubernamentalización del Estado y la inclusión de la vida en el cálculo político. Hay que recordar que de acuerdo con este diagnóstico existieron una serie de um-

¹ Así, como muestra Duarte (2010), “Foucault no se limita al análisis historiográfico metódico de discursos y acontecimientos factuales, localizados y discontinuos, visto que él también procura establecer un sentido epocal de aquellas prácticas y discursos, presentando sus efectos duraderos a lo largo de la modernidad hasta nuestro presente” (p. 71).

brales de modernidad, que Foucault sitúa entre 1580 y 1650, que abrieron el camino al nacimiento de la gubernamentalidad en la racionalidad del Estado y, a partir de ahí, prepararon el terreno al posterior franqueo del umbral de modernidad biológica. En efecto, la historia política moderna de la gubernamentalidad se juega en las tensiones, combates y debates entre dicha racionalidad gubernamental y la diversidad de racionalidades gubernamentales que emergen a partir del liberalismo clásico *qua* gubernamentalidad crítica. Es por ello que el pensador francés identifica la historia de la gubernamentalidad moderna con el proceso de tendencial gubernamentalización del Estado, el cual debiera ser analizado a partir de una lógica estratégica que permita interrogar la relación contingente entre tecnologías heterogéneas, es decir, que provea una comprensión topológica del triángulo soberanía-disciplina-seguridad. Sin embargo, hacia el final del curso *Nacimiento de la biopolítica*, más precisamente con las reflexiones de cierre, reinterpreta aquel triángulo de heterogéneos en los términos de un juego de ajuste, encabalgamiento y combate entre tres artes de gobernar heterogéneas: un arte de gobernar en la verdad, un arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados (Foucault, 2007, pp. 357-358). A través de esta reflexión arriba a una muy precisa definición de la política como el juego en el interior del triángulo y simultáneamente como lo que nace con el enfrentamiento a la gubernamentalidad (Foucault, 2006a, p. 451; 2007, p. 358). Es en este contexto de problematización de la política como juego entre artes de gobernar y como resistencia a la gubernamentalidad que debe situarse la indagación foucaultiana de una gubernamentalidad en la verdad, alternativa y heterogénea respecto de las racionalidades gubernamentales modernas. Asimismo, es como parte de esta indagación acerca de las formas de gobernar ajustadas a la verdad que deben pensarse las inquietudes foucaultianas en torno del marxismo y el islam como espiritualidades políticas (*cf.* Foucault, 2001b, pp. 898-899; 2001b, pp. 261; 684-686; 761, respectivamente).

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

Sin embargo, puede decirse que hasta hace poco existía un consenso generalizado en torno a la condena de los textos de Foucault sobre la revolución iraní, a los que se consideraba un error manifiesto, ya sea debido a que el entusiasmo por la revolución islámica lo habría alejado imprudentemente de sus verdaderos intereses teóricos (Eribon, 1999; Macey, 2005a; 2005b; Rabinow, 2009), ya sea debido a que ellos revelan un trasfondo totalitario, ingenuo y hasta misógino de su filosofía (Afary & Andreson, 2005; Beaulieu, 2010); mientras que quienes se diferenciaban de este tipo de interpretaciones se propusieron resaltar que el verdadero interés de Foucault en estos textos era comprender la lógica propia de la sublevación (Roy, 2004; Cutro, 2005; Revel, 2008a; 2008b). Se desconectaron las reflexiones propias de Foucault de cualquier referencia geopolítica o histórico-política vinculada a Medio Oriente y su coyuntura política concreta, la religión como cuestión presente y el islam en cuanto singularidad y forma de subjetivación. A diferencia de estas tres posiciones dominantes, en este trabajo buscamos continuar una vía alternativa de comprensión (*cf.* Cavazzini, 2005) que no toma estos textos como un error, sino como parte de un diagnóstico del presente al que, en nuestro caso, buscaremos echar luz a través de la dimensión del viaje y el periodismo radical como elementos fundamentales de una heterotopología que, en cuanto apuesta filosófica por la alteridad, es un componente imprescindible de una cartografía histórica de las relaciones de poder que se construye por oposición a la idea del fin de la Historia y las ideologías.

En un mundo dominado por las tecnologías biopolíticas de gobierno económico de la población, la emergencia de un pueblo, *i.e.* de una “voluntad general” de masas, aparece vinculada afectivamente a un líder. Ahora bien, este pueblo toma consistencia en cuanto es el resultado de una articulación de una diversidad de actores sociales bajo el significante —tendencialmente vacío, en términos de Laclau (2005)— “gobierno islámico”. El descenramiento del sujeto, su transformación como condición para comprender conduce a las prácticas del viaje y el periodismo como condiciones de posibilidad filosóficas para la apertura a una alteridad que emerge del y contra el mundo “sin alternativa” de la gubernamentalidad tecnocrática dominante en ambos bandos durante la Guerra Fría. Se comprende, entonces, que el problema del viaje y el periodismo radical constituyen prácticas filosóficas contrapuestas a las filosofías herederas de la lectura kojéviana de Hegel acerca de la unificación del mundo y el fin del hombre, las ideas y la historia.

LAS TIERRAS OTRAS: LA ALTERIDAD COMO EXPERIENCIA DEL FILÓSOFO VIAJERO

La publicación de los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France da testimonio de la herencia socrática y kantiana en su pensamiento, de su importancia teórica y práctica, en cuanto a través de ellos ingresó en la problematización del cuidado de sí y de los otros, por un lado, y del diagnóstico del presente, por el otro. Asimismo, estos cursos abren los dos caminos de acción, las dos actitudes filosóficas —la *parrhesía* y la *epiméleia* griegas y el *ethos* ilustrado moderno, respectivamente—, y las dos vías de reflexión que Foucault adopta como grillas de inteligibilidad para hacer una historia-otra de la filosofía y de la relación del sujeto con la verdad con el objetivo de darle forma a su propia práctica de la filosofía como una “política de la verdad”. No obstante, esta herencia no debe obnubilar el punto crucial que separa la experiencia filosófica de nuestro autor de las vivencias de Sócrates y Kant.

Si el filósofo griego podía jactarse de haber salido de Atenas solo para defenderla durante las campañas militares y el de Königsberg, de no haber salido nunca de su tierra natal, por el contrario, Michel Foucault puede incluirse en la tradición de los filósofos viajeros, como Rafael Hitlodeo, el célebre personaje de *Utopía* (Moro, 1984). La filosofía de Michel Foucault es inescindible de la experiencia de viajero. Sin embargo, a diferencia del sabio forjado por Tomás Moro, que encuentra en *Utopía* las certezas que dan fundamento a su práctica filosófica, los viajes de Foucault constituyen experiencias de descentramiento, es decir, experiencias de la otredad a través de las heterotopías². En este sentido, el pensador de Poitiers explicaba lo siguiente:

Así pues cuanto más viajo más me alejo de mis centros de gravedad naturales y habituales, y más aumento mis posibilidades de comprender los fundamentos sobre los cuales manifiestamente me apoyo. (...) Cualquier movimiento que me aleja de mi marco original de referencia, resta fecundo. (Foucault, 1999d, p. 34)

Pero los viajes de Foucault no solo constituyen una experiencia de descentramiento y autoconocimiento, también son el puntal de un *ethos* filosófico que no solo busca hacer un diagnóstico y una crítica histórica de nuestro presente, sino también delinear los límites que nos constituyen y que pueden ser franqueados³. Un *ethos* filosófico cuya originalidad, como sostiene Veyne (1996), “ha

² La categoría de “heterotopía” fue acuñada por Foucault en 1967 para señalar aquellos “espacios diferentes” que, por oposición a las utopías, son reales, efectivos, *i.e.*, “que son una especie de contraemplazamiento, una especie de utopías efectivamente realizadas en las que los emplazamientos reales, todos los demás emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de la cultura, están a la vez representados, impugnados e invertidos, son una especie de *lugares que están fuera de todos los lugares*, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 1999c, p. 435. La cursiva es nuestra). La disciplina encargada de estudiarlos sería una nueva analítica del espacio denominada heterotopología.

³ Cabe tener presente la definición dada por Foucault de “experiencia” como aquello de lo que el sí mismo sale transformado (*cf.* Foucault, 2001b, pp. 281; 860 y ss.).

sido la de no convertir nuestra finitud en fundamento de nuevas certidumbres” (p. 53). La crítica foucaultiana no se ejerce como búsqueda de estructuras formales que habrían de tener un valor universal, sino que, en la medida en que implica una investigación histórica de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos en lo que somos, “busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible, el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault, 1999a, p. 348) a través del movimiento incesante de alejamiento de los marcos de referencia habituales y de apertura de nuevas perspectivas y problemas. En este sentido, es interesante recuperar una anécdota en la cual la reflexión del filósofo-viajero resulta inseparable de su marco de referencia inmediato, *i.e.*, la intelectualidad francesa posterior al mayo de 1968:

A fuerza de vivir en Europa durante todos estos años había perdido la idea de ese contraste [entre algunos barrios lujosos y la pobreza que los rodean] y había terminado por creer que el nivel de vida del conjunto de la población había mejorado; he estado a punto de llegar a pensar que el proletariado se había convertido en clase media, que los pobres habían desaparecido prácticamente y que por tanto, el conflicto social, el conflicto entre las clases, tocaba a su fin. Sin embargo, al ver Nueva York, al percibir de nuevo, y de forma repentina, ese contraste sorprendente que existe en todas partes, pero que se había desdibujado para mí tras formas familiares, tuve una especie de segunda revelación: el conflicto entre las clases sigue existiendo, existe en la actualidad, de una forma todavía más agudizada. (Foucault, 1999d, p. 35)

Es en una entrevista realizada hacia fines de 1978 por Ducio Trombadori y publicada en 1980 en *Il Contributo* (*cf.* Foucault, 2001b, p. 281) en la que Foucault subraya el privilegio que supone para él la participación directa en los acontecimientos. También es en el contexto de esta entrevista que el filósofo-viajero afirma que Túnez fue para él una “verdadera experiencia política”, “directa”, “impresionante”, quizás la primera. Asimismo, al preguntarse retóricamente por la vida militante y revolucionaria, caracteriza

a las revueltas de marzo del 68 tunecino con el significante *espiritualidad*, que le permite oponer una singular forma de práctica marxista, tanto al academicismo del marxismo francés cuanto a la lógica gubernamental de partido:

¿Qué es lo que en el mundo actual puede infundirle a alguien el deseo, las ganas, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto? ¿Sin que se pueda sospechar la menor ambición y la menor ansia de poder y provecho? Eso es lo que he visto en Túnez, la evidencia de la necesidad de un mito, de una *espiritualidad*, el carácter intolerable de algunas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo (...)

En cuanto a la referencia teórica de estas luchas al marxismo, creo que no era esencial. Me explico: la formación marxista de los estudiantes tunecinos no era muy profunda, ni tendía a ser profundizada. El verdadero debate entre ellos era sobre las elecciones de táctica y estrategia, sobre lo que debían elegir (...) El rol de la ideología política o de una percepción política del mundo era sin duda indispensable para emprender la lucha; pero, por otra parte, la precisión de la teoría y su valor científico eran cuestiones del todo secundarias que funcionaban más como un señuelo que como un principio de conducta correcto y justo. (Foucault, 2001b, pp. 898-899)

Vale la pena recordar que estas preocupaciones foucaultianas se insertan en el contexto más general de su permanente interés por esas formas de saber que sirven ante todo para la lucha, a las cuales se ha referido no solo en algunas entrevistas de los años 70 y a través del elogio del discurso histórico-político de la guerra de razas (Foucault, 2000, p. 67), sino también durante su último curso, a través del tratamiento del cinismo como “camino corto hacia la virtud” (Foucault, 2010, pp. 222-229), así como antes lo había hecho a partir del estudio de la *paraskeue* antigua (Foucault, 2002, pp. 304-336). La importancia de subrayar esto radica en que permite ver que esta ha sido una preocupación constante del filósofo francés y que en ella, quizás, se encuentre parte de la explicación de su adhesión a la revolución islámica de Irán, así como de su

desprecio por el denominado “marxismo académico” (Foucault, 2003, p. 12) de la universidad francesa, respecto de la cual afirma lo siguiente: “Se ha hablado en Francia de un hiper-marxismo, de un desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Esto era exactamente lo contrario, el reverso, de lo que me había apasionado en Túnez” (cf. Foucault, 2001b, p. 899). La oposición es clara. Mientras el marxismo francés posterior a Mayo del 68 había llevado a la fragmentación y disgregación que culminaría en “la pulverización del marxismo en pequeños cuerpos de doctrina que se lanzan mutuamente anatemas” (cf. Foucault, 2001b, p. 900), en Túnez el marxismo operaba como un ímpetu (*élan*) capaz de unificar e infundir coraje a un movimiento, es decir, como una espiritualidad política, que lejos de representar solamente una mejor manera teórica de analizar la realidad, funcionaba como “una suerte de energía moral, de acto existencial bastante notable” que daba a los individuos “la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto” (cf. Foucault, 2001b, p. 898).

Para finalizar, cabe destacar que en Túnez Foucault no solo experimentará en persona las potencialidades espirituales del marxismo, sino que también percibirá como nunca antes las miserias de los regímenes capitalistas y coloniales:

Túnez fue para mí, entre 1966 y 1968, una experiencia simétrica a la polaca. Conocía a mi sociedad desde el ángulo de un privilegiado; hasta el momento nunca había tenido demasiados problemas, ni políticos ni económicos. Y sólo en Polonia, es decir, en un Estado socialista, había percibido lo que podía ser una opresión. De la sociedad capitalista había conocido únicamente su lado amable y fácil, mientras que en Túnez descubrí lo que podían ser los restos de una colonización capitalista, y el nacimiento de un desarrollo de tipo asimismo capitalista, con todos los fenómenos de explotación y opresión económica y política. (Foucault, 2006b, p. 93)

El hecho de haber participado activamente de las revueltas del 68 en un país del tercer mundo, así como esta caracterización de

dicha vivencia es inescindible, según creemos, de la conformación de su perspectiva geopolítica y filosófica.

LAS IDEAS OTRAS: LA ALTERIDAD COMO EXPERIENCIA DEL FILÓSOFO PERIODISTA

Foucault viajó a Irán en el marco de un proyecto periodístico que surgió como contrapropuesta del filósofo al director del diario italiano *Corriere della sera*, quien a su turno le había sugerido participar regularmente en el periódico con una columna cultural o filosófica. Así se iniciaron las investigaciones periodísticas sobre el terreno.

Los fundamentos teórico-políticos de este proyecto filosófico-periodístico fueron expuestos en un artículo titulado “Les «reportages» d’idées”, publicado en el *Corriere della sera* el 12 de noviembre de 1978 como introducción a un escrito de Alain Finkielkraut sobre Estados Unidos, el cual aparecía como parte de una serie de reportajes constituida por los escritos que Foucault consagró a la revolución iraní. Los párrafos finales de este breve manifiesto son de suma importancia, ya que permiten reconocer el horizonte y la finalidad perseguida por la práctica filosófico-periodística foucaultiana. Cabe, entonces, citarlos *in extenso*⁴:

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

⁴ Es preciso señalar que ni Eribon (1999, p. 348) ni Ewald (1999, pp. 85-86) toman en cuenta la afirmación con la que comienza nuestra cita y que consideramos fundamental para abordar una discusión seria sobre el fin de la historia, de las ideologías y de la revolución. Al respecto vale la pena mencionar el artículo “Foucault in Persia. Prima e dopo il *Reportage* Iraniano” de Andrea Cavazzini (2005), sobre el que volveremos.

Hay muchas más ideas sobre la tierra de lo que los intelectuales a menudo se imaginan. Y estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más llenas de entusiasmo de lo que los políticos piensan. Hay que asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza; y esto no en los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos en los que manifiestan su fuerza, en las batallas que se libran en torno de las ideas, en contra o a favor de ellas. (Foucault, 2001b, p. 707)

La apuesta es fuerte y los objetivos y fundamentos claros. Se trata de contraponerse al discurso dominante acerca del fin de las ideologías y de la historia, que por esa época comenzaba a penetrar en las universidades. También se afirma que hay que salir de las universidades europeas para corroborar que esas otras ideas existen, se gestan en otras partes del mundo y se encarnan en acontecimientos. Estas, pues, parecen ser las condiciones de posibilidad para un análisis del presente, es decir, del punto en el que las ideas y los acontecimientos se cruzan y que solo una mirada filosófico-periodística puede abordar.

La opinión de sus biógrafos sobre este rostro foucaultiano está lejos de ser unánime, no obstante lo cual no suele ser objeto de importantes controversias entre los comentaristas. Por un lado, Eribon (1999) destaca que “la experiencia del periodismo no constituye una novedad para Foucault” (p.347), pues había colaborado con *Libération* y con *Le Nouvel Observateur*; como tampoco era novedosa la investigación de campo en el terreno, cuyo antecedente más destacado fue la experiencia del GIP (Eribon, 1999). Contrariamente, David Macey (2005a) resta importancia y seriedad no solo a los análisis realizados en los escritos sobre Irán, sino también al lugar ocupado por la misma práctica filosófico-periodística en el marco de la obra, alegando la inexperiencia y falta de idoneidad de Foucault y afirmando que era un “periodista neófito” que a la vez “no era especialista en el Irán” (p. 86).

Sin embargo, no son sus biógrafos refiriéndose a la pericia, idoneidad y experiencia o ausencia de ella del filósofo para ejercer el periodismo quienes establecen el marco de la discusión que aquí

nos interesa, sino uno de sus más destacados discípulos, François Ewald (1999). En un artículo que tiene la virtud de establecer las líneas fundamentales de cierto debate que habría sido dejado como legado por las problematizaciones foucaultianas, aborda la cuestión de la actualidad de Foucault a través del análisis conceptual del vínculo entre filosofía y periodismo. En “Foucault et l’actualité” Ewald afirma que esta relación puede ser abordada de dos maneras: o bien examinando la forma en que Foucault pensó la cuestión de la actualidad y el presente o bien preguntándose cuál sería la actualidad de Foucault, es decir, cuál podría ser su relevancia actual. No obstante, ambos caminos convergen en cuanto se revela que la actualidad de Foucault residiría en que es un pensador intempestivo de nuestra actualidad. Cabe detenerse un momento, entonces, en el argumento, pues delinea el rostro de nuestro autor como un filósofo periodista que trabaja, como se verá, en el entrecruce de la problematización de la actualidad con la de la alteridad.

Ewald señala que para Foucault el presente es lo que comienza con un acontecimiento particular que es anterior y contemporáneo al presente, puesto que este estaría marcado por la repetición de aquel. A la vez, la actualidad es aquello que está marcado por la recurrencia de dicho acontecimiento que es pasado que permanece presente. Ahora bien, este acontecimiento solo sería accesible a una indagación de tipo filosófico-periodística, por lo que el filósofo, para establecerse a sí mismo como ser orientado a entender la actualidad —“su actualidad, nuestra actualidad”—, debe constituirse a sí mismo como periodista. De ahí la definición de la filosofía como “una especie de periodismo radical” (Ewald, 1999, p. 82).

Para explicar el vínculo entre filosofía y periodismo —y a través de este vínculo el pensamiento foucaultiano de la actualidad— Ewald pone en relación el texto de 1973, al que corresponde aquella definición —“Le monde est un grand asile” (Foucault, 2001a, p. 126)—, con la lectura foucaultiana del artículo “Was ist Aufklärung?” de Kant. Establece que si la labor filosófico-

periodística descrita en el artículo de 1973 consiste en preguntar qué está ocurriendo hoy, en nuestra actualidad, entonces coincide con la cuestión de la actualidad que desde 1978 —en la conferencia *Qu'est-ce que la Critique?* (cf. Foucault, 1995)— Foucault afirmará que es la cuestión filosófica fundamental, legada por Kant en aquel escrito. No obstante esta filiación kantiana, Ewald señala que el trabajo filosófico-periodístico no solo consistiría en el diagnóstico acerca de lo que nos ocurre, *i.e.*, respecto del acontecimiento que nos domina, sino que implicaría, además, el trabajo genealógico para desentrañar la emergencia y la procedencia de este presente con la finalidad de interrumpirlo y abrirlo simultáneamente al pasado y al futuro. Este acto de interrupción y apertura de la dimensión histórica sería un acto eminentemente filosófico y eminentemente jurídico (cf. Ewald, 1999, p. 84)⁵.

Ahora bien, aun cuando destaca especialmente la relación entre filosofía y periodismo, y pese a la importancia de la puesta en conexión del artículo de 1973 con las reflexiones en torno de la *Aufklärung* kantiana, hay que señalar que Ewald solo menciona marginalmente la dimensión genealógica de la filosofía foucaultiana. Es por ello que afirma que la primera actualidad de Foucault, *i.e.*, su relevancia actual para el pensamiento europeo, reside en “la actualidad del diagnóstico en el sentido prospectivo del término” (Ewald, 1999, p. 85)⁶. Tal diagnóstico prospectivo lo acercaría a la

⁵ Sobre el concepto de *acto filosófico* no solo remitimos al artículo de Ewald (1999) sino también al de Judith Butler (2002), pues en ambos se comprende que la de Foucault es una actitud filosófica que ante todo es una *acción*, que ya sea entendida como política de la verdad, como virtud o como decisión, tiene por objetivo principal la interrupción del presente. Esto ya que, por un lado, el presente se define como lo que debe ser interrumpido, mientras que, por el otro, el acto filosófico (político, ético o jurídico) es definido por la idea de que se debe combatir el peligro de la repetición en el presente del acontecimiento que lo dio a luz (Ewald, 1999, p. 83). A pesar de este acuerdo entre ambos epígonos de Foucault respecto de la *actitud y el acto filosófico* como acción combativa, cabe destacar que Ewald (1999) ancla en ella el decisionismo foucaultiano (pp. 83-84; 89-90), mientras que Butler (2002) encuentra la ocasión para pensar a través suyo el concepto de virtud ético-política (p. 6).

⁶ Sobre la tarea foucaultiana de diagnóstico filosófico-periodístico cf. Castro

concepción de Alenxandre Kojève sobre el fin de la historia⁷. En este sentido, la actualidad de Foucault residiría en el abandono del tema de la revolución. El suyo sería un diagnóstico acerca del “fin de la revolución” como el acontecimiento que inaugura un presente poshistórico con el que cambiaría radicalmente nuestra conciencia del tiempo. Con la finalización correlativa de la revolución y de la historia, el tiempo adoptaría una especie de calma e inmovilidad que convertiría la actividad política en pura administración e instituiría una situación en la cual nada nuevo podría ya ocurrir. Más precisamente, de lo que se trata es del fin y de la imposibilidad misma de la acción, entendida —en términos cercanos a los de Hannah Arendt— como la capacidad de inaugurar algo, de comenzar algo nuevo (Ewald, 1999, pp. 85-86).

Asimismo, Ewald (1999) apunta que aunque no ha sido comprendido y que probablemente tampoco los comentaristas lo hayan querido ver, tanto el descubrimiento de la imposibilidad para actuar como el del cambio correlativo en la conciencia del tiempo están vinculados con los acontecimientos en Irán (p. 86).

En consecuencia, si la comprensión foucaultiana de la filosofía como una acción filosófico-periodística en la encrucijada de las ideas y los acontecimientos y como una actitud crítica y diagnóstica heredera del *ethos* de la Ilustración se encuentra íntimamente vinculada con la serie de los escritos sobre Irán, entonces estos deberían constituir un campo privilegiado para la investigación de una teoría de la política —*qua* resistencia— en la obra de Michel Foucault.

Sin embargo, tomando como punto de partida un juicio político-moral negativo respecto de la revolución iraní y del gobierno islámico, y a raíz de ello, quizás, transitando unilateralmente el

(2004, pp. 83-84), quien sitúa el concepto en el entrecruce de la herencia nietzscheana y foucaultiana.

⁷ Sobre este punto pueden consultarse Auffret (2009, pp. 415-477), Castro (2008, pp. 144-154; 2011, pp. 69-99 y Agamben (2002a, pp. 77-79).

campo de problematización sugerido por Ewald, suele hacerse hincapié en la supuesta ruptura con Nietzsche y el correlativo acercamiento a Kant, vinculando este acontecimiento con el abandono de aquella “loca” o “inaceptable” defensa de una espiritualidad política (Rabinow, 2009; Beaulieu, 2010). Es este recorte el que permite realizar cierta interpretación europeizante o etnocéntrica y (neo)liberal de Foucault, de acuerdo con la cual este se habría reconciliado finalmente con la tradición moderna occidental, ilustrada y liberal, a partir de la reinterpretación de la actitud filosófica kantiana⁸.

No obstante esta interpretación hegemónica, vale la pena examinar cada una de las tres cuestiones que Ewald pone en relación en su artículo: la acción filosófico-periodística, la actitud crítica de la ilustración y el sentido de los escritos sobre Irán.

En cuanto a la primera cuestión, Foucault no solo sería quien diagnostica la actualidad poshistórica, sino también quien se opondría a ella y a su discurso acerca del fin de la historia, de la revolución y de las ideologías. De hecho, el mismo Ewald (1999) sostiene que el filósofo estaba fascinado con los acontecimientos de Irán porque estaba permanentemente atento e interesado por lo que ocurría en *otros* lugares, ya que “en lo sucesivo los acon-

⁸ En este sentido, cabe señalar que si bien Paul Rabinow (2009, pp. 36-37) reconoce que la cuestión de la “espiritualidad política” precede en el tiempo a la de la “espiritualidad” (ética) y que su investigación permanece como proyecto durante bastante tiempo, tanto a ella como a los escritos periodísticos de Irán —a raíz de los cuales sale a la luz su problematización— les resta relevancia, en la medida en que sostiene que la problematización del “decir verdad” y del “cuidado de sí” constituyen en la “propia vida y obra” de Foucault una posible “salida” del estado de minoría de edad hacia “la madurez” en sentido kantiano. Esta misma identificación de un último Foucault, por decirlo de alguna manera, “maduro” y “políticamente correcto” y, por lo tanto, liberal y occidentalista, es aun más explícitamente defendida por Alain Beaulieu (2010, p. 806), quien sitúa la conferencia sobre Kant de 1978 y los cursos de 1978 y 1979 bajo el signo de la autocrítica ante los “errores” políticos y teóricos condensados en los escritos sobre Irán que les son contemporáneos. Tales errores, por supuesto, serían su antioccidentalismo y su antiliberalismo, ambos abandonados una vez “superada” su anterior “perspectiva romántica” respecto de un otro radicalmente otro.

tecimientos ocurren en otros lugares y no aquí entre nosotros” (p. 86). Dar cuenta de estos acontecimientos que solo pueden ocurrir en otras partes es, precisamente, la finalidad que persigue el filósofo-periodista en el marco del proyecto de los *reportages*.

Esta apertura al mundo, a las ideas y los acontecimientos que desde la periferia lo agitan reintroduciendo la temporalidad propia de la historia, no es sino la otra cara de la actitud crítica del filósofo-periodista respecto del nosotros europeo y de la propia actualidad occidental. Por ello, antes de hacer referencia a la segunda cuestión, es decir, a la de la actitud ilustrada de crítica de la actualidad, cabe reponer el párrafo de “Le monde est un grand asile”, al que remite Ewald para pensar el vínculo entre filosofía, periodismo y actualidad, sobre todo para resaltar la referencia a Nietzsche, insuficientemente destacada por el discípulo de Foucault. Allí el filósofo afirma:

Me considero como un periodista, en la medida en que lo que me interesa es la actualidad, lo que pasa en torno nuestro, lo que somos, lo que sucede en el mundo. La filosofía, hasta Nietzsche, tenía por razón de ser la eternidad. El primer filósofo-periodista ha sido Nietzsche. Él ha introducido la actualidad en el campo de la filosofía. Antes, la filosofía conocía el tiempo y la eternidad. Pero Nietzsche tenía la obsesión de la actualidad. Yo pienso que el futuro es aquello que hacemos de él. El futuro es la manera mediante la cual reaccionamos frente a aquello que sucede, es la manera mediante la cual transformamos en verdad un movimiento, una duda. Si queremos ser los amos de nuestro futuro, debemos plantear fundamentalmente la cuestión de nuestra actualidad. Esto es por qué, para mí, la filosofía es una especie de periodismo radical. (Foucault, 2001a, p. 1302)

La filosofía, en tanto periodismo radical, tiene a la actualidad como objeto de su problematización; al diagnóstico como método y objetivo particulares; a la producción, el dominio y la dirección del propio futuro como finalidades últimas; al combate y la transformación del presente, es decir, a su interrupción y a su apertura hacia la dimensión histórica —hacia el pasado y el futuro— como

compromiso ético y político fundamental; a Nietzsche como el inventor y a él mismo como su heredero —sin olvidar que hacia el fin de su vida, en 1984, volvería sobre esta relación entre filosofía y periodismo, rectificando dicha genealogía con motivo del bicentenario del célebre escrito kantiano sobre la Ilustración, publicado en 1784 en el periódico *Berlinische Monatsschrift*.

Asimismo, cabe destacar que la práctica de la filosofía como periodismo radical y el *éthos* filosófico propio de una ontología crítica de nosotros mismos —en cuyo horizonte está la “prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear”— entran en relación a partir de la referencia a la actualidad y a la dinástica de Kant y Nietzsche en el pensamiento de Foucault y no solo a partir de la contemporaneidad de ciertos escritos —como sostiene Beaulieu (2010, p. 802)⁹—. En efecto, es de esta relación conceptual que depende la legitimidad de la puesta en relación de: a) la conferencia de 1978 sobre la crítica, la Ilustración y la actualidad; con b) los cursos de 1976, 1978 y 1979 sobre la gubernamentalidad y la cartografía del poder occidental; y con c) los escritos filosófico-periodísticos sobre Irán, de esos mismos años.

Como corolario de lo anteriormente sostenido es preciso destacar que esta convergencia teórica es la que permite complejizar

⁹ Es preciso notar que Beaulieu (2010) al proponer un criterio cronológico para la selección de los textos por interpretar conjuntamente deja de lado el curso *Defender la sociedad* de 1976. Sin embargo, no hay que suponer que las ideas contenidas en este quedan desactivadas por el simple hecho de pertenecer a un período de pensamiento sobre el que Foucault habría realizado alguna implícita autocrítica, por radical que esta fuera. Por el contrario, no solo los cursos de 1976, 1978 y 1979 deberían ser interpretados como constituyendo una serie, sino que es atendiendo a esta serie que los escritos sobre Irán entran en relación con la hipótesis Nietzsche del curso de 1976 y con sus consecuencias teórico-políticas. Asimismo, como nota Gros (2007), el *éthos* crítico ilustrado no refiere únicamente a Kant, sino también a Nietzsche: en efecto, para el intérprete la pregunta “¿Quiénes somos?” significa, a la vez, ¿de qué síntesis históricas está constituida nuestra identidad? Y ¿cómo podríamos ser de otro modo? La historicidad de nuestro ser (y Foucault recoge aquí, sin duda, la gran lección de Nietzsche) no conduce a un relativismo de valores y a un nihilismo de la acción, sino a la provocación de nuestras libertades, desafiadas por la invención de nuevas modalidades de ser” (p. 127).

cierta interpretación “poshistórica” de la filosofía de Foucault, a partir de recordar la exposición de la dimensión internacional del diagnóstico de la actualidad *qua* una situación de dominación y hegemonía occidental neoliberal correlativa a una persistencia de una temporalidad histórica vinculada al nacimiento en *otros lugares* de ideas e ideologías, cuya explosión de su fuerza en una forma de acción política combativa no puede ser simplemente desdeñada a partir de la universalización del fin de la historia, de la revolución y de las ideologías (Ewald, 1999, pp. 85-86)¹⁰.

En consecuencia, no puede hacerse referencia al diagnóstico foucaultiano acerca del fin de las ideologías, de la revolución y de la historia sin tener en cuenta, al mismo tiempo, que sus experiencias de la alteridad constituyen una forma de hacer filosofía que no puede considerarse marginal en su obra. Es en este sentido

¹⁰ Cabe recordar la definición de François Ewald (1999): “*La actualidad, nuestra actualidad*, está marcada por la recurrencia de este acontecimiento [anterior], el cual es al mismo tiempo pasado y, pasado, permanece presente; en cualquier caso aún nos guía” (p. 82. La cursiva es nuestra). Como ya hemos sugerido, si bien en su artículo Ewald da cuenta, en referencia a Irán, de la dimensión del otro como parte de la actualidad, no obstante, el nosotros y la preocupación en torno suyo dominan y hegemonizan la problematización de la actualidad, al punto de que la otredad pareciera una entidad derivada o dependiente, subordinada, o en todo caso de segundo orden, que no formaría parte a igual título de “la actualidad, nuestra actualidad”. Ewald reconoce en esta una actitud de pensamiento imperialista y colonial. De hecho, en la cita precedente la identificación de la actualidad con *nuestra* actualidad —la del nosotros occidental dominante— es casi inmediata, y solo esta identificación unilateral puede ser el fundamento para una universalización en cuya base se encuentra una mirada imperial y colonialista que considera a las suyas propias como cuestiones universales. Únicamente por ello el fin de la capacidad de actuar en las sociedades avanzadas puede identificarse sin más con la cuestión general del fin de la revolución y de la historia o la desilusión con los socialismos llamados reales y con el marxismo europeo pueden ser resumidos en el concepto universal de fin de las ideologías. En este sentido, una de las diferencias que más vale resaltar entre Foucault y la mayoría de sus epígonos, entre ellos Ewald, reside en la identificación casi absoluta que estos realizan entre la cuestión de la actualidad y la del nosotros, es decir, entre el “¿qué sucede?” con el “¿quiénes somos?”. Como es evidente, tal reducción de la actualidad —a través de su completa identificación con la dimensión del nosotros— saca del horizonte de problematización si no la pregunta por lo que sucede en el mundo, sí la importancia de su alcance en lo que respecta al pensamiento de las estrategias de resistencia.

que tanto el proyecto “Les «reportages» d’idées” como los escritos sobre Irán deben considerarse como la contracara de dicho diagnóstico, pues en ellos se recupera la dimensión histórica, la problematización de la revolución y la resistencia, así como la cuestión acerca de las ideas que nacen y explotan al calor de acontecimientos y acciones que en la actualidad solo podrían ocurrir en la periferia del mundo, como destaca Ewald en su artículo.

Asimismo, al ser inescindible la pregunta acerca de “quiénes somos” de la cuestión sobre “cómo devenir otro”, debe destacarse que el juego filosófico propuesto por Foucault, su apuesta, es tal que la ontología crítica se halla vinculada esencialmente con las prácticas y experiencias de descentramiento y desidentificación, así como con las de subjetivación combativa. Prácticas y experiencias en cuyo horizonte, como sugieren nuestros epígrafes, se hallaría la idea cínica de una combatividad vinculada a una “vida otra para un mundo otro”¹¹.

UN PERIODISMO RADICAL PARA UNA ALTERIDAD RADICAL: HETEROTOPIA

Es en el marco del proyecto de “reportajes de ideas” que Foucault realizó sus dos breves viajes a Irán en los comienzos de la revolución¹². El primero de ellos en septiembre de 1978 y el segundo durante octubre y noviembre del mismo año. De allí surgió una

¹¹ Acerca de la relación establecida por nuestro autor entre la práctica cínica y la militancia revolucionaria del siglo XIX véase Foucault (2010, pp. 196-200; 300-301). Asimismo, sobre la contraposición entre el cinismo y el escándalo de la vida revolucionaria y la estructura propia de la gubernamentalidad de partido véase Foucault (2010, p.198), donde se oponen las lógicas del Partido Socialista Francés y el Partido Comunista Francés a la lógica del militantismo cínico y revolucionario; y el manuscrito de las páginas 202-203, donde se profundiza esta oposición y se aborda la relación entre cinismo, escepticismo y nihilismo. Como propuestas interpretativas ciertamente diferentes y alternativas a la que aquí nos permitimos sugerir acerca del cinismo en Foucault pueden consultarse Gros (2007, pp.158-160) y Castro (2011, pp.185-209).

¹² Para una cronología de los acontecimientos iraníes puede consultarse Foucault (2001b, pp. 662-663) y Afary & Anderson (2005, pp. 69-105).

serie de artículos periodísticos que fueron publicados en el *Corriere della Sera*, en *Le Nouvel Observateur* y en *Le Monde* (cf. Macey, 2005a, p. 87; Afary & Anderson, 2005, p. 181; Foucault, 2001b, p. 663). Por supuesto, no se tratará aquí de ellos en su detalle. Por el contrario, de la serie de esos escritos filosófico-periodísticos sobre la revolución islámica iraní nos interesa destacar algunas ideas que consideramos centrales, en la medida en que permiten comprender su inserción en la obra y el diagnóstico foucaultiano del presente a través de la matriz de la filosofía periodística del viajero.

En este sentido, cabe tener presente que si la dimensión geopolítica del diagnóstico foucaultiano del presente no es anecdótica sino constitutiva, sería un error reducir la oposición entre Occidente y Oriente a una vaga abstracción “filosófica y atemporal” o a una mera contraposición entre un Oriente “prístino e idílico” y un Occidente “racional”, tal como afirman Afary & Anderson (2005, pp. 19-20). Por el contrario, Oriente y Occidente no solo constituyen espacios geopolíticos, sino que deben ser analizados como el correlato de una específica relación de fuerzas —en permanente debate y combate— entre diversas gubernamentalidades o tecnologías de gobierno vinculadas a Estados concretos en el marco de una cartografía histórica que delinea la dominación occidental como una tendencia que alcanza su máxima expresión en la expansión del proyecto gubernamental anarco-liberal. En efecto, así como Occidente emerge de la problematización foucaultiana de la tendencia de gubernamentalización del Estado como el correlato de una singular relación de fuerzas, Oriente no es más que el correlato de la experiencia del viaje, entendido como experiencia de la contingencia de la propia identidad y de la posibilidad de una forma alternativa de ser, capaz de enfrentar y resistir a la hegemonía occidental. Tal es el caso de los viajes a Japón, pero también a Polonia, Túnez y Brasil y, de forma paradigmática, a Irán, pues si existen textos en los cuales Foucault piensa la articulación de las resistencias es en ellos. Es en este sentido que los escritos sobre Irán constituyen un momento fundamental en la reflexión foucaultiana acerca de la resistencia

como movimiento de liberación. Es decir, no de una reflexión abstracta, sino de una históricamente situada, fundada en una ontología histórica de un nosotros occidental. Es por ello que la mirada lanzada hacia Oriente no es idílica ni utópica, ni idealista ni filosófica (en el sentido peyorativo que tiene esta calificación para Afary y Anderson), sino, por el contrario, una mirada cínica y filosófico-periodística orientada por la idea de heterotopía y vinculada con la tarea de exponer el vínculo entre alteridad, verdad e interrupción del presente.

En efecto, los primeros artículos de Foucault sobre la revuelta en Irán están orientados a hacer el diagnóstico de la situación y a cuestionar algunos de los supuestos de la mirada europea y occidental sobre ella¹³. Por un lado, el diagnóstico implica describir las relaciones de poder internas —es decir, el juego estratégico entre los diversos actores sociales y políticos de Irán— en el contexto de la cartografía del poder occidental, para ponerlas en relación con las formas en que —durante esos mismos años, en otras partes del mundo— se había intentado mantener, defender, instaurar o reintroducir la dominación de las potencias occidentales. La comparación con la “solución sudamericana” de Pinochet y Videla —que fueron la punta de lanza para la imposición del neoliberalismo y la restauración del conservadurismo en nuestra región— y la comparación con la “solución española” de la Moncloa constituyen los dos ejemplos contemporáneos a los

¹³ En este punto no podemos coincidir con Revel (2008b, p. 84) cuando señala que en estos artículos, así como en sus dos estadias en Irán, Foucault solo buscaría comprender cuál es la “lógica de un levantamiento”, es decir, la lógica de un “acontecimiento (subjetivo, político, colectivo) que instaura una discontinuidad, una ruptura en el orden establecido”, puesto que aquello que “fascina” a nuestro autor es que “ningún poder es nunca absoluto”, pero sobre todo, el hecho de que “allí donde se despliegan la opresión y la sujeción, la subjetivación y la resistencia son a pesar de todo posibles”. En este mismo sentido se expresa Oliver Roy (2004). Desde nuestra perspectiva, este interés foucaultiano por la lógica acontecimental de la sublevación es indudable pero no agota la riqueza de estos textos. Muy por el contrario, el haber hecho foco casi exclusivo en ello ha llevado a obnubilar algunos de los aspectos más interesantes de esos escritos. A señalarlos dedicaremos lo que resta del artículo.

que apela Foucault para señalar que en Irán las vías tanto de la dictadura, del terror y del genocidio como las de un pacto social que selle la victoria de los vencedores, respectivamente, parecen ser vías cerradas para mantener la dominación sobre esas tierras (cf. Foucault 2001b, pp. 665-667).

En aquellos primeros artículos, el pueblo en las calles clamando por su líder espiritual en el exilio marca la singularidad de este acontecimiento y permite resaltar el potencial político de la religión como forma de ser y de organización de la comunidad, como articulación de las resistencias, como garante del vínculo entre el líder y el pueblo y como motor de un movimiento de liberación nacional, en un contexto caracterizado en los términos del propio Marx como “un mundo sin espíritu” que se corresponde con aquel presente posthistórico al que refiere Ewald y contra el cual Foucault apunta en sus reportajes de ideas.

Por otro lado, aunque estrechamente relacionado con esta mirada combativa hacia las ideas del fin de la historia, de las ideologías y de la revolución, Foucault apunta contra la ideología ilustrada y liberal del progreso y la modernización y su ideal de paz perpetua. Con un gesto eminentemente cínico Foucault “cambia el valor de la moneda”, invierte los términos de una ecuación según la cual los componentes atrasados de la humanidad se mantendrían en el presente como meros residuos arcaicos, como trozos de un pasado que se resiste a desaparecer definitivamente. Así, el filósofo-periodista mostrará que ese supuesto arcaísmo está en el corazón del presente; es más, es lo más actual de la actualidad, en la misma medida en que lo supuestamente más actual del presente, es decir, el proyecto civilizador, resulta ser el verdadero arcaísmo¹⁴.

¹⁴ “Tuve entonces el sentimiento de comprender que los acontecimientos recientes no significaban el retroceso de los grupos más retardatarios ante una modernización demasiado brutal; sino el rechazo, de parte de toda una cultura y de todo un pueblo, de una *modernización* que es ella misma un *arcaísmo*. (...) Sí, la modernización como proyecto político y como principio de transformación social es en Irán una cosa del pasado” (Foucault, 2001b, p. 680).

La religión y la espiritualidad son puestas, entonces, en el centro de un posible resurgir de aquella antigua, “arcaica”, forma de gobernar en la verdad. Esto parece ser lo verdaderamente actual en un presente nihilista o posthistórico. Inversamente, el impulso modernizador —como forma de pensamiento y reflexión— ya no puede ocultar, hacia fines del siglo, que conlleva una política de dominación que es en sí misma el verdadero arcaísmo en un presente signado por los movimientos de descolonización y la demanda de un mundo que aloje la alteridad.

En estos escritos filosófico-periodísticos lo arcaico y lo actual son invertidos y deconstruidos hasta volverse indiscernibles y la más actual de las rebeliones de conducta coincide con la más impactante revolución contra-moderna. El análisis reenvía permanentemente a los umbrales de modernidad del siglo XVI, haciendo resurgir el diagnóstico de cierta analogía entre la crisis de gubernamentalidad con la que comienza el proceso de gubernamentalización del Estado y la actual crisis de gubernamentalidad que vuelve a poner en el centro de la escena —es decir, del combate y del debate político— la cuestión de la gubernamentalidad en la verdad como forma de gobierno capaz de introducir un quiasmo en la tendencia de gubernamentalización del Estado. Tendencia a la que se ha ingresado con el desarrollo de una gubernamentalidad en la razón de Estado contra la cual se ha desplegado la gubernamentalidad —modernizadora y liberal— en la racionalidad de los gobernados. Por lo tanto, con tal acontecimiento no solo se trataría de la apertura hacia una otra forma de gobernar y ser gobernado —una forma de gubernamentalidad en la verdad, que parecía destinada a la desaparición— en una época signada por una crisis de gubernamentalidad vinculada con la crisis del capitalismo, sino también de la reintroducción de la política misma (entendida como el juego, el debate y el combate entre dichas gubernamentalidades) en una época que se piensa a sí misma como postpolítica, posthistórica, postideológica o postrevolucionaria.

Es como consecuencia de tal diagnóstico que Foucault se pregunta retóricamente —cuando utiliza por primera vez el concepto de “espiritualidad política” en mayo de 1978— por la relación entre la verdad y el gobierno, en lo que comenzará a ser su indagación filosófica en torno de la idea de “gobernar en la verdad”:

¿El problema político más general no es el de la verdad? ¿Cómo vincular el uno con la otra: el modo de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros? La voluntad de fundar totalmente de nuevo el uno y la otra, el uno por la otra (descubrir otra división a partir de otra manera de gobernarse, y gobernarse de otro modo a partir de otra división [de lo verdadero y lo falso]), es la “espiritualidad política”. (Foucault, 2001b, p. 849)

En efecto, la partición que marca el antagonismo que divide a Teherán se hace palpable en las sucesivas descripciones de Foucault: es geográfica, social, cultural, económica y religiosa. Y es la religión islámica, la espiritualidad chiíta, la que permite —en tanto fuerza que motoriza la resistencia— la politización conjunta de los más diversos sectores sociales, es decir, el debate y el combate de la gubernamentalidad liberal occidental¹⁵. Se trata, como bien señala uno de los títulos sugeridos por los editores del periódico, de un antagonismo radical: “la fe contra el Shah”. Sin embargo, este antagonismo no debe obnubilar la complejidad propia de ambos bandos, pues si del lado del Shah confluyen una serie de intereses foráneos (occidentales, *i.e.*, europeos y norteamericanos) que se proponen cambiar la geografía y los modos de vida al compás de la especulación financiera, inmobiliaria y agroindustrial, así como del trasplante poblacional, en frente suyo, contra ella, del otro lado, se halla el islam como fuerza religiosa y política que

¹⁵ Como señala Foucault (2006a): “Nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento” (p. 451).

tiene algo más que un mero “valor de refugio” para los sectores populares. Como señala nuestro autor en otro artículo, titulado “Une poudrière appelée islam”, tal vez se trate de la primera gran insurrección en contra del orden geopolítico de posguerra y, en cuanto tal, de la forma más actual de lucha:

Su importancia histórica no radicará tal vez en su conformidad a un modelo ‘revolucionario’ reconocido. Estribará más bien en la posibilidad que tendrá de alterar las coordenadas políticas de Oriente Medio, por lo tanto el equilibrio estratégico mundial. (...) Efectivamente, es en tanto movimiento ‘islámico’ como puede incendiar toda la región (...) El islam —que no es sólo una religión sino una manera de vivir, una pertenencia a una historia y a una civilización— corre el riesgo de constituir a la escala de centenares de miles de hombres un gigantesco polvorín. (Foucault, 2001b, p. 761)

En efecto, el islam emerge del relato periodístico foucaultiano como el punto de entrecruce de una serie de debates y demandas que animan desde dentro al bando popular iraní, pues bajo la consigna “Islam, Islam”, “Jomeini, seguimos tus pasos” o, sencillamente, “gobierno islámico” logran articularse sectores sociales e ideológicos muy diversos que van desde ciertos “jóvenes estudiantes de izquierda” a los propietarios de bazares, pasando por trabajadores, artesanos, religiosos y otros (*cf.* Foucault, 2001b, pp. 684-686). Para el filósofo periodista, el islam tiene la potencialidad de convertir los descontentos, los odios, las miserias y las desesperanzas en “una fuerza” y, con ello, de volver a poner en cuestión y oponerse desde lo profundo del pueblo —en la medida que el islam sería un modo de ser juntos, de hablar y escucharse, pero también una fuerza irreductible— al Estado y la administración, o mejor aun, al Estado administrativo (*cf.* Foucault, 2001b, pp. 686-688).

CONSIDERACIONES FINALES

Como procuramos exponer, los escritos sobre Irán deben ser estudiados como el momento de intersección entre la tarea del

“franqueamiento posible” inherente al diagnóstico *qua* ontología crítica de nosotros mismos y el trabajo del filósofo-periodista y, en cuanto tales, como parte fundamental del diagnóstico foucaultiano del presente y de su pensamiento de la resistencia política.

Siguiendo las coordenadas hermenéuticas del viaje y el periodismo hemos intentado dotar de un marco explicativo a la posición adoptada por Foucault en dichos artículos, en tanto que parte constitutiva de su diagnóstico del presente contra la perspectiva posmoderna del fin de la historia y las ideologías. En este sentido, hemos procurado mostrar que su entusiasmo con la revolución islámica hunde sus raíces en ciertos elementos nietzscheanos y cínicos de su teoría que son inescindibles de la tarea ilustrada de cuño kantiano.

REFERENCIAS

- Afary, J. & Anderson, K. (2005). *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, G. (2002). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Editora Nacional.
- Auffret, D. (2009). *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires: Letra Gamma.
- Beaulieu, A. (2010). Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn. *Philosophy & Social Criticism*, 36 (7), 801-818.
- Buttler, J. (2002) What is Critique? An essay on Foucault's Virtue. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: UNQUI-Prometeo.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Castro-Gómez, S. (2012). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores.
- Cavazzini, A. (2005). “Foucault e l’Islam”; “Foucault in Persia. Prima e dopo il Reportage iraniano”, “Modernizzazione, arcaismi, non-

- contemporaneità”. *Michel Foucault. L’Islam et la révolution iranienne / L’Islam e la rivoluzione iraniana*, Milano: Mimesis, pp. 13-65.
- Cutro, A. (2005). Volontá di rivoluzione. En *La rosa di nessuno*. “Michel Foucault. L’Islam et la révolution iranienne / L’Islam e la rivoluzione iraniana”, (Milano), 1, Milano, 143-148.
- Duarte, A. (2010). *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Gen-Forense Universitaria.
- Eribon, D. (1999). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Ewald, F. (1999). Foucault and the contemporary scene. *Philosophy & Social Criticism*, 25 (3), 81-91.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). *Daimon, revista de filosofía*. (Murcia), 11, 5-24.
- Foucault, M. (1999a). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III (pp. 335-352). Barcelona: Paidós..
- Foucault, M. (1999b). ¿Es inútil sublevarse? En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III (pp. 203-207). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Espacios Diferentes. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III (pp. 431-442). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999d). Conversación con Michel Foucault. En *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II (pp. 27-39). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002) *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006b). Soy un artificiero. En R.-P. Droit, *Entrevistas con Michel Foucault* (pp. 71-104). Buenos Aires: Paidós.

- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Laclau (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Macey, D. (2005a). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra.
- Macey, D. (2005b). Foucault et l'Iran. En *Michel Foucault. L'Islam et la révolution iranienne / L'Islam e la rivoluzione iraniana*. Milano: Mimesis, pp. 85-90.
- Moro, Th. (1984). *Utopía*. Barcelona: Hyspamérica.
- Rabinow, P. (2009). Foucault's Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality. *Theory, Culture & Society*, 26 (6), 25-44.
- Revel, J. (2008a). *Vocabulario de Foucault*. Buenos Aires: Atuel.
- Revel, J. (2008b). *Dictionnaire Foucault*. París: Ellipses.
- Roy, O. (2004). 'L'énigme du soulèvement'. Foucault et l'Iran: regards sur une révolution hors-normes. *Vacarme*, 29(automne). URL: <http://vacarme.org/article1366.html>
- Veyne, P. (1996). El último Foucault y su moral. *Anábasis*, 4, (III), 49-58.