

● REFLEXIÓN Y DEBATE





Asamblea del Consejo Nacional de Huelga
en el Instituto Politecnico Nacional.

Fondo: Eugenia Huerta

FOUCAULT Y EL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO OBSERVACIONES ACERCA DE LOS SIGNIFICADOS DE LA GUERRA

Marcelo Gómez

RESUMEN

El tratamiento que Foucault ha dado a la cuestión de la guerra, con ideas llamativamente inclasificables y poderosamente sugestivas, describe un periplo teórico. Primero procura jerarquizar la guerra para salir de la matriz tradicional en que se ha apoyado el pensamiento revolucionario y, luego, abandona la noción misma de guerra para entender el poder y la resistencia como gubernamentalidad y estrategia. El artículo analiza algunas de sus conexiones y líneas de continuidad o ruptura, proximidad o lejanía con la tradición del pensamiento marxista y libertario, y realiza una serie de consideraciones acerca de la cuestión de la guerra revolucionaria.

ABSTRACT

The treatment that Foucault gave to the question of war, with ideas strikingly unclassifiable and powerfully suggestive, describes a theoretical journey. First he seeks to hierarchise war in order to escape from the traditional framework which has been the basis of revolutionary thought and then he abandons the very notion of war to understand power and resistance as governmentality and strategy. The article analyses some of the connections and lines of continuity or rupture, proximity to or distance from the tradition of libertarian and Marxist thought, and presents some considerations on the question of revolutionary war.

I. INTRODUCCIÓN

Dentro del pensamiento occidental, la guerra, la lucha colectiva, la organización de los hombres para combatirse arriesgando la vida, siempre ha sido un tópico privilegiado. La lucha destructiva dentro de la especie por

las cuestiones más espantosamente ridículas no deja de causar una suerte de asombro “biológico”. Pero para algunos grandes pensadores (Hegel, Fichte) este mismo carácter arbitrario y lejano a los instintos de conservación de la especie estaría probando el carácter espiritual del hombre, lo que termina causando una perplejidad aún mayor. El mismo san Agustín, precursor de la doctrina de la guerra justa, había señalado que la injusticia “obliga a emprender guerras” (Skinner, 2001: 273).

Para otros grandes pensadores la guerra era el más abominable de los crímenes contra la fraternidad humana y un signo de mal gobierno: especialmente incisiva es la diatriba de Erasmo.¹ Otros, tan utópicos como T. Moro, cuestionaban la guerra... pero ¡recomendaban pagar mercenarios para que se encarguen de ellas! (Skinner, 2001: 274).

A través de un recorrido por la trayectoria del pensamiento político acerca de la guerra y sus problemas (Bobbio, 1992) puede observarse con facilidad las oscilaciones entre considerarla casi un privilegio, ligada a las grandes realizaciones históricas y los grandes héroes, y atacarla como el más horrendo de los crímenes, pasando por aquellos que la pensaban como un mal necesario, un mal menor en comparación con otros, o una fatalidad inevitable.

Ya desde los presocráticos, la guerra ha tenido su más categórica jerarquización filosófica. En cierta manera, la dialéctica puede ser vista como una tradición donde el pensamiento es una suerte de hipostatización racionalizada de la guerra. Son conocidas las expresiones de Heráclito (1985: 35): “guerra, reina y madre de todo” y la notable observación de la proximidad entre la guerra y la justicia, entendiéndola como “discordia de la que todo nace y muere”. Esta tradición tiene su punto culminante en Hegel que eleva la “negatividad” como la fuerza misma del espíritu, entronizando a la beligerancia de la contradicción como fundamento del todo. El pensamiento libertario en general, aunque el marxismo y el anarquismo en particular, han sostenido a la dialéctica como la matriz “natural” desde donde entender la guerra entre clases, la violencia revolucionaria.

Aunque a lo largo de su obra publicada, Foucault cambia ostensiblemente sus elaboraciones sobre la relación entre guerra y poder, se mantiene firme desde un inicio en el rechazo a la tradición dialéctica² en general y

al marxismo en particular. Su acusación directa contra la dialéctica no es tanto una refutación filosófica sino una impugnación previa y más radical: la refuta en tanto “filosofía”, en tanto formalización o codificación desde el Logos de una supuesta materia prima histórica. La guerra es convertida por el “dispositivo” dialéctico en un despliegue reconciliado de un sujeto universal, renovando la tiranía del derecho y la razón (Foucault, 2000: 62-63).

Las críticas foucaultianas se centran en la esterilización del discurso de la guerra al subsumirlo en un registro lógico universal, en un nuevo régimen de verdad filosófica: la razón dialéctica, la lógica de la contradicción que Sartre buscaría de manera “magníficamente patética” actualizar con los aportes de la fenomenología y el existencialismo en el siglo XX (Castro, 2004: 84).

Según Foucault, la dialéctica hegeliana intenta domesticar y pacificar el discurso histórico bendiciendo el resultado de la revolución, intentando hacerlo irreversible y naturalizarlo. La dialéctica sería un dispositivo de saber por el que el Estado termina expropiando la guerra y la violencia de la historia, dejándola solamente bajo su jurisdicción “racional”: la doctrina del Estado-potencia y la guerra como “juicio providencial” que sostenía Hegel, y de la “lucha de clases” y “dictadura del proletariado” en Marx, pueden ser inscriptas de lleno en la problemática del poder-soberanía desplazando la centralidad de la guerra misma que Foucault intentaría sistematizar como problemática del poder-guerra.

En la tradición marxista inaugurada por el *Manifiesto* la figura de la guerra bajo la forma de lucha violenta entre clases queda subalternizada a una función puramente instrumental, “asistencial” al proceso revolucionario (“la partera de la historia”), o a una “excesividad” inevitable (“aplantar algunas flores inocentes”, decía Marx citando a Hegel) originada en la reluctancia al cambio de las clases dominantes.

Por supuesto, Foucault va a rechazar con encono aun mayor esta secundarización de la guerra, toda vez que intenta subsumir las luchas en una legibilidad histórica preestablecida por un régimen de verdad de nuevo tipo (acumulación, clases, fuerzas productivas, etcétera).

En este trabajo³ vamos a presentar las ideas llamativamente inclasificables y poderosamente sugestivas de Foucault sobre la guerra en la medida en que, primero, procura salir de la matriz tradicional en que se ha apoyado el pensamiento revolucionario y, luego, abandona la noción misma de guerra para entender el poder y la resistencia. Intentaremos analizar algunas de sus conexiones y líneas de continuidad o ruptura, proximidad o lejanía con la tradición del pensamiento libertario, y finalizaremos con una serie de consideraciones acerca de la cuestión de la guerra revolucionaria.

II. DE LA “HIPÓTESIS NIETZSCHE” A LA “GUBERNAMENTALIDAD”

Aunque de diversos y sutiles modos, la “violencia” aparece desde sus primeros escritos como una preocupación permanente asociada a la conceptualización del poder (como forzamiento de las palabras sobre las cosas, como “disciplinamiento” de los cuerpos, como “objetivación” de la locura, etc.); sólo tardíamente, en las últimas etapas de su obra, abordó el tema de la guerra en forma directa.

Es en relación con la genealogía del racismo que dará paso a la elaboración de uno de sus conceptos más notables, el biopoder, a partir del cual irá reformulando su analítica del poder permitiendo la introducción de la guerra como su principio fundante.

El biopoder inaugura todo un módulo del pensamiento de Foucault que parte del descarte de los conceptos tradicionales de soberanía y de represión para entender el poder. Desde el momento que las fuerzas de la vida constituyen el campo de aplicación privilegiado del poder, no ya sobre los cuerpos individuales sino sobre el cuerpo colectivo, las poblaciones, las ciudades, etc., el poder aparece como una suerte de “forma de dar forma” a la vida colectiva y las categorías de raza, clase, pueblo, nación comienzan a remitir al problema de la “seguridad”. En el registro del biopoder, las políticas de la vida del cuerpo colectivo tematizan la guerra, el uso del poder de matar como “aniquilamiento”, como conjuración de una amenaza, “eliminación de peligro” donde la muerte no aparece como homicidio ni

como sacrificio o martirio, y donde la guerra no aparece codificada como victoria o derrota sino como salvación o perdición.⁴

Esta discusión sobre las claves para entender el poder, que aborda en las clases de sus famosos cursos del Colegio de Francia en 1976, introduce por primera vez, de manera plenamente explícita, la problemática de la guerra. Foucault (2000: 52) se pregunta si es posible plantear la verdad del poder como pura relación de fuerzas, si es posible plantear la guerra como la verdad de las relaciones de fuerzas, y si el arte de la guerra –la estrategia, la táctica– es la matriz misma de todas las formas cristalizadas de poder. Rechaza las concepciones cosificadoras del poder tanto en su versión contractual clásica como en su versión economicista marxista. No puede entenderse cabalmente el poder sobre la base de las ideas de propiedad, soberanía o dominación. Tampoco sería aceptable la hipótesis represiva, propuesta por W. Reich en su forma canónica, puesto que presupone fuerzas subjetivas o pulsiones libidinales preexistentes al poder mismo que asumiría así la forma ominosa de una pura externalidad.

Así Foucault se inscribe resueltamente en lo que él llama “la hipótesis Nietzsche” en la que el combate, la lucha, el encarnizado minué de las acciones contrapuestas de los hombres, las relaciones de fuerzas, son las formas fundamentales del poder. Propondrá la inversión del famoso aforismo de Clausewitz para remitirse al estudio de los discursos en donde la política se afirma como la continuación de la guerra. La guerra, en tanto sojuzgamiento violento a través del combate, tiende a fijar una relación de fuerzas, un anclaje histórico a partir del cual la política inicia su trabajo de perpetuación, por un lado, y socavamiento, por el otro.⁵

En sus clases del 28/1 y siguientes, Foucault afirmará a la guerra como “anizador del poder”, como una forma privilegiada de ver el poder en tanto imposición de una verdad: la guerra es la clave, el componente dinámico de una “contrahistoria” en guerra contra la historia estatal, oficial.⁶

A través de la exhumación de los textos de los “contrahistoriadores” Boulainvilliers, Lilburne, Cook y Thierry, Foucault observa cómo la guerra adquiere una doble centralidad: en los hechos donde la historia se hace a través de fuerzas oponentes en combate y en el discurso donde la

historia de los combates se convierte en combate por la historia, por la verdad histórica.

El notable elogio de Foucault en defensa de estos adalides del contrasaber histórico, de los narradores de la “historia de los derrotados” con su fisonomía pasional y descarnada de estirpe mítico-religiosa, estriba en esta rehabilitación del protagonismo de los débiles y los vencidos en su propia historia.

Junto a estas “contrahistorias” beligerantes aparece la idea de “raza” como un lugar de enunciación donde la dialéctica del propio/ajeno, amigo/enemigo, excede las determinaciones biológicas y remite a un binarismo puro y brutal de diferencias vitales (lengua, origen y religión).⁷ La contraposición de raza (y sus figuras sucesivas: clase/nación) y Estado cifra la historiografía desde el siglo XVII.⁸ En efecto, el historicismo es el discurso que “... por más lejos que vaya sólo encuentra la guerra” y con ella se enfrenta a los saberes jurídicos y administrativos del Estado con sus pretensiones racionalistas y naturalistas.

Algún tiempo después de sus conferencias en El Colegio, Foucault (1985: 77 y ss) publica un artículo llamado “Poderes y Estrategias”, breve pero sumamente importante en su reflexión sobre estos temas. Allí comienza el abandono de la “hipótesis Nietzsche” y surgen dos conceptos: el de “plebe” y el de “estrategia” intentando superar la idea de lucha de clases.⁹ La idea de lucha de clases, inspirada por la dialéctica y la lógica de la contradicción, tiende a reducir todo a una guerra bipolar, esterilizando el pensamiento estratégico. “Los grandes estados produjeron un pensamiento estratégico, mientras las luchas revolucionarias no lo han producido más que de modo coyuntural y tratando siempre de circunscribirlo en el horizonte de la contradicción” (Foucault, 1985: 84). La lógica de la guerra, trasposición de la dialéctica, ya no puede dar cuenta del dinamismo, de la resistencia y la lucha de “la plebe” en tanto que no puede ser vista como sustancia “exterior”, como un polo enfrentado al poder, sino como su propio límite interno, “su energía inversa”. A partir de aquí, la “estrategia” se desprende de la “guerra” como ciclópeo enfrentamiento entre fuerzas antagónicas homogéneas hacia dentro y que se repelen la una a la otra hacia fuera. La “estrategia” no se inscribe en el campo tenso

del antagonismo nítido y extremo sino en el campo sutil de las complementariedades y presuposiciones entre poder y resistencia.¹⁰ La guerra y su dispositivo “dialéctico” ya no puede dar cuenta de luchas que tanto socavan como alimentan al poder.

En sus últimos trabajos, Foucault (Dreyfus y Rabinow, 2001) abandona definitivamente el planteo de la guerra como “analizador” del poder. En cierta medida, el replanteo propuesto aparece a través de la relectura del poder bajo la idea de “gobierno” de las conductas, de administración de las condiciones de posibilidad de acciones, de la capacidad para recortar un campo de aplicación y de opciones a los sujetos; el poder aparece como una forma del juego estratégico de “acciones sobre acciones” que presupone un sujeto necesariamente libre. El poder presupone al sujeto, su libertad y su resistencia, de la misma forma que la libertad del sujeto presupone un poder al que se enfrenta y combate. La dialéctica (expresión que seguramente repudiaría Foucault que hablaba de “reciprocidad”) entre poder y resistencia ofrece una textura mucho menos “dramática” de la épica del historicismo político y sus batallas eternas de razas/naciones/clases, y mucho más sensible a las particularidades, localizaciones, que lo aproximan a lo rizomático de Deleuze.

Se opera un desplazamiento del elemento agonístico y nietzscheano desde la historia (que la noción de “plebe” aún mantenía) hacia el sujeto e inaugura una visión en la que cada uno es protagonista de su propia constitución como sujeto libre a través de un trabajo ético reflexivo,¹¹ de prácticas de libertad y de búsqueda de nuevas formas de individualidad.

Frente al sujeto y sus resistencias, el poder como gobierno, despolariza la lucha intentando colonizar la dimensión subjetiva y tecnologiza los modos de la sujeción subjetiva. El poder busca objetivar al sujeto y subjetivar el poder. La filosofía analítica del poder busca dar herramientas tácticas para resistir en forma de “negarse a jugar el juego”, lo que significa que no hay lucha global por el poder dentro del juego y que la lucha es necesariamente contra el juego mismo.

En este sentido, Foucault rechaza la matriz “leninista” más tradicional de la izquierda pues descreo de la posibilidad de que el remover, mediante una “batalla final”, determinados dispositivos económico-políticos de

dominación y opresión sean suficientes para constituir el sujeto libre, y califica su propio punto de vista acerca de las luchas contra el poder como “anárquicas”, dispersas, perpetuas, inmediatas, capilares, etcétera (Foucault, 1994: T.3, 543).

Según este punto de vista, la “época de la Revolución” que monopolizó el pensamiento crítico desde 1789 ha finalizado (arrastrando con ella al reformismo) y comienza una lucha “no revolucionaria” sino sediciosamente desestabilizadora de combates permanentes y multiformes a los cuales ya no puede llamarse “guerra”. La resistencia, las prácticas de libertad no pueden venir de afuera del poder sino de sus mismas condiciones de posibilidad.

Pero lo fundamental para la comprensión de la problemática de la guerra y su evolución última en Foucault es que el poder ya no requiere violencia como componente esencial, ya no son los cuerpos sus objetos privilegiados, sino las acciones y el sujeto mismo. “El poder es menos del orden del enfrentamiento... o del compromiso entre adversarios que del orden del ‘gobierno’. El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o el nexo voluntario sino de este modo de acción singular ni guerrero ni jurídico que es el gobierno” (Foucault, 1994: T.4, 237).

No se trata que el poder sea conquista, que la resistencia implique guerra y que las luchas constituyan bandos irreconciliables, lo que constituía el típico punto de vista de una guerra totalizante y daba consistencia a la entente: dialéctica-guerra-revolución.

Los antagonismos son despolarizados, las luchas son transversales y no verticales; ya no interesan tanto las causas originarias y estructurales sino las resistencias a los efectos inmediatos de las formas de opresión y sujeción subjetivas. Esta verdadera transfiguración de la “guerra” devenida “resistencia anárquica” sólo puede interpretarse teniendo en cuenta que Foucault intenta contribuir con su reflexión –sobre todo durante su estadía en Estados Unidos– a la problemática contemporánea del poder, el papel de los movimientos sociales y contraculturales y sus luchas contra la opresión.

La idea de lucha contra el poder no puede sustraerse ya de la ética, en tanto ella tiene por campo de aplicación las relaciones con nuestra propia libertad, de forma tal que, en cierta medida, aparece en Foucault una tensión no bien resuelta entre una visión centrada en la “estrategia” que se afina en la idea de condicionamiento recíproco de acciones, y una ética en donde la batalla es por la conquista o por la pérdida del mismo sujeto libre. Esta duplicidad tensa entre afirmaciones categóricas –como “la resistencia es del orden de lo estratégico de la lucha y no del orden de la moral o el derecho”, y otras donde las luchas se asocian a expresiones como “prácticas reflexivas de libertad”, “verdadera constitución del sujeto libre”, “ética de libertad”– muestra los puntos de sutura ausentes en el pensamiento de Foucault.

Obsérvese aquí que el clivaje poder/sujeto aparece en dos aspectos que habían sido materia de crudos debates en torno a la violencia dentro de los movimientos revolucionarios y obreros del siglo XIX: por un lado una visión instrumental o estratégica de la guerra revolucionaria como una administración de la violencia entendida como recurso (marxismo), y por otro una visión “constitutiva”, o si se quiere “ética” de la violencia, entendiendo la guerra como fundante del sujeto revolucionario y como intrínsecamente emancipatoria (anarquismo). Foucault no renuncia a ninguna de las dos dimensiones: la “estrategia” sigue siendo una dimensión central para entender el poder, y la “ética” adquiere una importancia sustantiva como práctica del sujeto libre. Sin embargo, ninguna de las dos se remite ahora a la guerra.

III. FOUCAULT Y EL ANARQUISMO: LA GUERRA Y EL SUJETO

El marxismo con su codificación de la guerra en una teoría de las condiciones objetivas lleva a Foucault a señalar que la estrategia y el sujeto se pierden en las imposturas de la objetividad. Foucault será lapidario en este aspecto: “Lo que el marxismo nunca ha explicado satisfactoriamente.... deja en el silencio qué quiere decir lucha cuando se habla de ‘lucha de clases’” (Foucault, 1994: T.3, 310).

Es notable la perspicacia de Foucault para detectar la dualidad irresuelta del pensamiento socialista que navega entre la “necesidad” histórica que lo lleva al profetismo, y la apelación a la voluntad de lucha que lo conduce al sujeto (Castro, 2004: 237).

Pero esta perspicacia no estaría libre de dualidad y hasta de incongruencia: Foucault ha sostenido posiciones que son particularmente duras con el pensamiento socialista militante o libertario que se aleja de la “codificación” por una ciencia de la sociedad: “...cada vez que Uds. encuentran estos socialismos... que acentúan el aspecto de la lucha, encuentran el racismo” (Foucault, 2000: 236).

La tirria de Foucault con respecto al marxismo lo lleva a condenarlo si enfatiza la doctrina de las leyes materialistas de la historia, y también lo condena si resalta el carácter subjetivante de la lucha.

Si en esta concepción instrumental de la “lucha de clases” el término dominante es “clase”, se pierde el sujeto; pero si es “lucha” recaemos en el racismo. Aquí entendemos cabalmente el abandono de la guerra como dispositivo de inteligibilidad del poder: es el carácter polarizado y vertical que presupone la noción de guerra lo que pervierte la estrategia al convertirla en una codificación naturalizada de la violencia vaciada de sentido, esterilizada y repuesta al servicio de nuevas formas de poder y de subjetividad pervertida (racismo).

Sin embargo, hay una larga tradición en el pensamiento anarquista libertario al que se suele asociar el pensamiento de Foucault, donde la violencia revolucionaria, la insumisión y el combate de los débiles están lejos de tener un mero valor instrumental y se asume como un acontecimiento intrínsecamente emancipatorio.

Personajes como Babeuf, Blanqui y Weitlin, protagonistas de movimientos revolucionarios en Francia y Alemania, muestran cómo el derecho a la rebelión y la desconfianza a toda forma de conciliación se combinan con una valorización de la violencia que deja de ser un hecho apendicular, un “daño colateral” de la revolución, para convertirse en objeto privilegiado del proceso revolucionario.

Por supuesto Marx, quien terminaría dominando la I Internacional, combatía estas concepciones, a las que descalificaba como “moralismo”,

“misticismo”, “voluntarismo” pequeñoburgués, etc., para oponerlas al análisis de las condiciones objetivas: la violencia se limita a pintar el verde sobre el verde de la crisis del capitalismo.

M. Bukunin llevó más lejos, en términos teóricos, la reivindicación y jerarquización de la violencia y la lucha. Bakunin había recibido formación hegeliana y su lectura de radicalización de la dialéctica es notable por la perspicacia para extraer conclusiones político-prácticas de la lógica de la contradicción, por tanto, sus razonamientos distan de limitarse al moralismo romántico.

El programa de Bakunin era aniquilar “lo tibio, la gris rutina del centro” e identificar a la política de la paz de los conciliábulos y las indecisiones como el verdadero obstáculo a la revolución. Si la revolución es auténtica, se niega a sí misma. La revolución está en guerra con la conciliación y con la autocomplacencia con la revolución.

La negación extrema revolucionaria como “acto originario del espíritu práctico autónomo”, la revolución como “práctica de aniquilación” y las famosas fórmulas (“Cualquier principio nuevo verdaderamente vital es vandálico”, “La pasión de destrucción es pasión creadora”) tienden a ser fieles a la dialéctica y su noción de superación. Sólo lo extremo es puro y fecundo y anima a las fuerzas transformadoras, mientras las conciliaciones y mediaciones tienden a extinguirlas (Bakunin, 1973a). La revolución se convierte en una guerra extrema que no es una negación de un oponente, sino de la guerra misma. Así toda verdadera revolución termina siendo una guerra “religiosa” necesariamente fanática y tan excesiva como para negarse a sí misma.

Si de alguna manera Hegel había “codificado” la guerra como filosofía, Bakunin la “descodifica” como acción pura, e intenta traducir la “violencia” lógica de la dialéctica en práctica política: “El principio de la negación al hacerse político se denomina revolución” (Bakunin, 1973b).

Es muy difícil encontrar los motivos de afinidad de Foucault con este tipo de anarquismo hiperdialéctico o encontrar paralelos entre esta forma extremista totalitaria de reivindicación de la revolución y la idea de “resistencias” tan minimalista y tan poco “extrema” que sostenía el último Foucault.

Sin embargo, es notable que en ambos casos se sostenga el principio del valor intrínseco de la acción contra el poder, y su desprecio por la relevancia de las clases sociales y de los procesos históricos como fundamento de la idea de libertad.

Según Bakunin, la revolución no reconoce un contenido de clase: “el proletariado es presentado como clase no como masa. ¿Saben qué significa esto? Ni más ni menos que una nueva aristocracia... clase, poder y estado son tres términos inseparables” (1973b:228).

Foucault muestra cierta afinidad con Bakunin cuando considera que la libertad del sujeto no es un proceso objetivo ni la emergencia de una naturaleza humana preexistente y “reprimida” por el orden burgués, sino el fruto creativo de su propia acción, de su misma práctica resistente. Por tanto, la clave de la libertad está en la acción o, si se quiere, en la práctica y no en la historia ni en la naturaleza humana. Pero si en Foucault esa acción siempre es una acción sobre una acción, es decir, estrategia, en Bakunin la acción revolucionaria, en tanto que acto guerrero, es inmediatamente un acto de libertad¹² por sí mismo, que prescinde completamente del problema de la estrategia.

El papel de la estrategia es lo que más separa a Foucault de este anarquismo. El desconocimiento por parte de Bakunin de la dimensión estratégica del poder lo hacía refugiarse en la mitología de “la batalla aniquiladora final” y en una monótona estrategia de radicalización de los antagonismos mediante una acumulación paroxística de sublevaciones. Las fuerzas de la revolución anidan en los “instintos de los oprimidos” y no en la maduración de condiciones objetivas, y tampoco en la astucia o la lucidez de los líderes. Bakunin confiaba más en las masas atrasadas pero “moralmente sanas”, rebeldes y osadas de Italia o Rusia, y no tanto en los proletariados y sus incipientes organizaciones de Francia y Alemania. El olvido de Bakunin de la estrategia debería bastar para alejarlo como inspirador de los análisis foucaultianos.

Sorel, medio siglo después dejaría de lado las especulaciones metafísicas de la dialéctica acerca de la violencia y reintroduciría los componentes más directamente románticos. En sus *Reflexiones sobre la violencia* (Sorel, 1976) es donde el carácter subjetivante de la lucha y el combate adquieren

una notable profundidad en una retórica de la beligerancia heroica de los oprimidos. “Quien vive resiste, quien no, se deja descuartizar”, se atreve Sorel a citar al conservador Clemenceau.

La lucha nos hermana, temple el espíritu “aumentando el amor, la solidaridad y el coraje; sólo ella purifica y fortalece” (*ibidem*: 30). La violencia no está descrita como una estrategia sino como una sustancia moral (*ibidem*: 102 y ss); como una forma de constitución de subjetividad libre, se diría hoy. Es la guerra “la instancia privilegiada de la libertad”, como si Sorel hubiese tomado lo que decía Foucault acerca del “negro discurso partisano” en sus conferencias sobre la hipótesis Nietzsche.

Pero en este registro, la emancipación humana no sólo es algo ajeno a la estrategia, sino que cualquier “estrategia” puede ser tomada como un pretexto negador de la acción guerrera y emancipadora. Sorel diferencia “fuerza”, que es la violencia estratégica-racional ejercida desde el poder para encadenar, y “violencia” que es la forma heroica de romper las cadenas (*ibidem*: 44). Muestra así la doble faz de la guerra: si es del débil, poética y noble, fuente de sabiduría y grandeza; si es del fuerte, instrumento político manipulador y fuente de la hipertrofia estatal.

Aunque el mito de la huelga general, en tanto polarizador social y paralizador de la sociedad burguesa, parece convalidar la idea de “una batalla final”, en realidad Sorel propugna que todo conflicto, “hasta el más pequeño incidente de la vida cotidiana, se convierta en síntoma del estado de lucha de clases” (*ibidem*: 193). La acción y no una teoría o una idea es la fuente del sentido revolucionario: “No se trata de instruir o educar para la revolución correcta, sino que la huelga revolucionaria es la fuente de instrucción y sabiduría”. La victoria revolucionaria no necesita de planes y estrategias, sino de una acumulación de “hazañas individuales” y de formas de canalizar el entusiasmo.¹³

No necesitamos remarcar la afinidad y las diferencias entre estos planteamientos y los propuestos por Foucault, sobre todo en el curso de 1976 bajo el influjo de la hipótesis Nietzsche. Pero posteriormente, el intento de sondear las posibilidades de un pensamiento acerca de las luchas de los derrotados contra el poder-guerra, es abandonado para acometer una tarea más ardua y grandiosa: cómo pensar las múltiples resistencias a las

tramas diversas del poder-gobierno de las conductas –productor de sujetos, que abra y no cierre la problemática ética del sujeto libre.

IV. ESTRATEGIA Y SUBJETIVIDAD EN LA GUERRA REVOLUCIONARIA Y EN LA NOCIÓN DE RESISTENCIA

Si el anarquismo y el anarcosindicalismo habían detestado la estrategia y unilateralizado la guerra como intrínsecamente liberadora, y el marxismo originario la consideraba un mero instrumento al servicio de un proceso ineluctable, los problemas prácticos de la revolución requirieron la construcción paciente de un saber nuevo trabajosamente recogido de derrotas y victorias.¹⁴ Pero el pensamiento de Foucault no parece tomar en consideración o ser sensible a este acervo de experiencia revolucionaria.

Es curiosamente sospechoso que Foucault, con las preocupaciones que lo animaban, no haya abordado los más grandes desarrollos de la guerra revolucionaria del siglo XX: la guerra de guerrillas y las luchas anticoloniales.¹⁵ Suena incluso a brutal omisión o displicencia que en 1977, en el artículo “Poderes y Estrategias”, se haya referido a Lenin como el “único estratega” surgido de la tradición marxista.

F. Fanon (1974) ha producido uno de los más famosos textos reivindicatorios de la violencia de los “condenados de la tierra”, es decir, de las guerras de liberación en el “tercer mundo”. Tiene el enorme mérito de haber abordado el tratamiento de la violencia con gran apasionamiento, no sólo desde el punto de vista de sus efectos “subjetivantes” sino, además, como estrategia; por tanto, también resulta sorprendente que Foucault no haya reparado en él. “La fuerza es la verdad de la relación entre colonizador y colonizado”, decía Fanon, completamente inserto en la hipótesis Nietzsche y, a partir de esta constatación, comienza la preocupación por la estrategia. Fanon parte desde las siguientes experiencias: la guerra de guerrillas española contra la invasión napoleónica, la de los independentistas norteamericanos contra Inglaterra, así como de las guerras de liberación nacional norafricanas y, sobre todo, del ejemplo de Dien Bien Phu. Todas muestran que el potencial bélico no es en absoluto decisivo y que la problemática de la “reversibilidad” del poder, típica del discurso

épico revolucionario, no se limita a los elementos morales y las potencias subjetivas e identitarias que moviliza la guerra, sino que incorpora la dimensión de la estrategia (Fanon, 1974: 56 y ss).

Mao, al romper con las “enseñanzas” de la Revolución rusa, se convierte en el gran teórico de la guerra de guerrillas. La guerrilla elástica, popular y prolongada con sus principios, metáforas y formas enunciativas particulares arraigadas en la cultura campesina china es el ejemplo más acabado de un pensamiento estratégico desde la posición del débil.

La formulación de Mao podría ser considerada “estrategismo”. El poder nace de la guerra, un puro resultado estratégico, y la guerra queda presentada como un “trabajo” sobre la acción del enemigo, que es la materia prima elemental de la estrategia. Para el débil, la guerra significa conducir al enemigo más fuerte a la derrota. La fuerza bélica, la capacidad de violencia, es algo completamente secundario y la guerra no es una cuestión de organizaciones militares sino, fundamentalmente, es una cuestión política y social: la guerrilla borra las diferencias entre combatientes y no combatientes, hunde sus raíces en el conjunto del cuerpo social y convierte a la guerra en un acontecimiento totalizante que arrasa con tradiciones y dispositivos de poder milenariamente arraigados. La violencia está enteramente incorporada a una estrategia en la que la suprema excelencia es “lograr someter al adversario sin combatir” (Tao Hanzhaung, 1996).

Ho Chi Minh se arriesgaría a decir que el objetivo de la guerra de guerrillas no es vencer sino “frustrar” al enemigo y que lo demás viene por añadidura. No se trata tanto de triunfar, sino de privar al enemigo de la posibilidad de vencer, es decir, que la primer regla de la guerra de guerrillas es no otorgar oportunidad al poderoso de “ejercer” su poder; no dar ninguna batalla en la que se pueda “perder”. La guerrilla es una estrategia en la que se juega el poder enredado en sus propias limitaciones: un poder que está privado de jugar “su juego” de superioridad bélica. La guerrilla puede ser considerada una forma en la que el débil llega a “conducir” las acciones del fuerte, es decir, una suerte de “gubernamentalidad” invertida en términos del último Foucault.

Pero, en sus últimos planteamientos, Foucault “desverticaliza” las relaciones de poder, y así consagra la irrelevancia estratégica de las asimetrías (fuertes/débiles) y de la polarización (oprimidos y opresores y sus figuras: razas, clases, naciones), en la medida en que el poder actúa constituyendo los sujetos como un atravesamiento en el cual todos somos sometidos y sometedores dentro de sus dispositivos. Además, la polarización es considerada una herencia de la guerra de razas que da pie al racismo en los Estados contemporáneos. Con esto abandona el problema señalado por Boulainvilliers de la reversibilidad entre el débil y el fuerte como base de la “gran esperanza revolucionaria” (Foucault, 2000: 79). ¿Cómo podría haber estrategia sin asimetría y subjetivación por la lucha sin polaridad? Esta idea de “reversibilidad”, que era correlativa a la hipótesis Nietzsche, es reemplazada por la idea de resistencia como un “sustraerse” de los dispositivos del poder, un “negarse a jugar el juego”, una multiformidad capilar de “pequeñas subversiones” animadas por prácticas reflexivas fundantes de una “ética” del sujeto libre. Es en este preciso sentido que Foucault realiza un módico regreso al anarquismo ya despojado de dialéctica: la lucha sigue siendo esencial al sujeto libre en tanto no queda sujeta a los imperativos de la polaridad y la fuerza que la llevarían a un pensar en términos de estrategia. Aquí aparece el evidente sesgo o asimetría en la analítica de Foucault: el poder como estrategia de “gobierno de las conductas”, “acción sobre acción”, sólo puede ser concebido desde el poder y sus dispositivos. Por definición, las luchas contra estos dispositivos no pueden someterse a una estrategia *—so pena* de reproducir los mismos dispositivos contra los que se lucha— y, por tanto, la esperanza de cambio reposa en la tradicional idea anarquista de la emancipación por la lucha, en el surgimiento del sujeto libre a través de la multiforme resistencia que no tiene ahora un “enemigo” identificable corporizado (*so pena* de recaer en el racismo), sino una suerte de red que lo sujeta y produce como sujeto al mismo tiempo.

Este sesgo se repite en la caracterización foucaultiana del papel de la razón y la pasión en la guerra. Desde el momento que la guerrilla opera sobre la base del “engaño”, la “distracción”, “la sorpresa”, el ardid, el espionaje y el desgaste sobre el enemigo,¹⁶ y sobre la confianza, la organización

y la determinación de las masas oprimidas¹⁷ intenta unificar los elementos estratégicos y subjetivos. La guerra revolucionaria supone la inversión del papel de la astucia y la artimaña, y de la razón y la violencia que sustentaba la tradición historicista de la “guerra social”. La astucia no es la forma de prorrogar el resultado de la guerra, sino la manera de socavar el poder superior del enemigo. La astucia no es el contrario y sucedáneo espurio de la violencia pasional sino un privilegiado complemento insustituible de ésta. No se cumple estrictamente el postulado de Foucault de que el discurso de la racionalidad naturalizado como “estado” sólo va del lado del victorioso, y la pasión y la moral confinadas a una contrahistoria resistente del lado del derrotado.

V. CONCLUSIONES

Seguramente, Foucault desconfiaba de la guerra revolucionaria en la medida en que los dispositivos o las formas y condiciones de posibilidad del poder no son afectadas y pueden reproducirse entre las mismas fuerzas revolucionarias. Aquí aparece la idea de que la forma “guerra” no es la más adecuada para la práctica reflexiva de la libertad y que las tecnologías del poder son inmunes a las luchas polarizadas e, incluso, pueden realimentarlas.

No obstante, si el poder tiene efectos subjetivos y, por tanto, es productor de sujeto (la crítica al freudomarxismo), la resistencia también tiene efectos subjetivos. De aquí la inspiración “anarquista” de Foucault, quien ya no ve en la forma “guerra” estos efectos “emancipadores” sobre la subjetividad, sino en nuevas formas de “gobierno de sí”, de “prácticas reflexivas”, etcétera.

Sin duda, el considerable mérito de Foucault es señalar la necesidad de incorporar la problemática del sujeto en las luchas y al mismo tiempo no abandonar la dimensión centralmente estratégica del poder (sus modalidades, sus formas de ejercicio). Pero el abandono de la guerra como “analizador” del poder parece conspirar contra la reflexión estratégica en la lucha contra el poder. El abandono de la problemática de la “reversibilidad” y de las dimensiones de asimetría y polarización tienen el oneroso

precio de dejar un vacío a la hora de reflexionar sobre las formas de so-cavamiento y transformación del poder condensadas en las tradiciones y experiencias revolucionarias.

El gran aporte de la guerra revolucionaria es reintroducir el tema de la estrategia –ya no subordinado o subsidiario de “las condiciones objetivas”– habilitando la posibilidad de que el débil pueda “conducir” las acciones del fuerte, y no meramente como una “sustracción” o “elusión” de los dispositivos del poder. Mientras para el fuerte la guerra es la aplicación de un poder que preexiste a la guerra, para el débil la violencia “astuta” es la fuente misma del poder. Es por esto que el poder no puede reconocer la violencia del débil como débil sino que debe ignorarla o inflarla –a riesgo de convertirla en guerra– para combatirla (Eco, 1997) y en ambos casos el débil obtiene lo que busca: modificar las relaciones de poder. La lógica de la guerra tanto desde el débil como desde el fuerte parece ser el horizonte del que no pueden escapar.

NOTAS

¹ En *La queja de la paz*, Erasmo dice que la guerra es dulce sólo para quienes están ajenos a ella.

² Todo esto a pesar que Foucault se formó en la cátedra del gran introductor de Hegel en Francia, J. Hippolite –a quien terminó reemplazando-, y que muchas veces reivindicó la necesidad de recorrer “los caminos de ida y vuelta a Hegel”.

³ La exploración de este tema obedece al interés particular de mi tesis de doctorado sobre los movimientos sociales y sus particularidades para definir antagonismos, utilizar la violencia, etcétera.

⁴ Este planteo de la guerra como cuestión de “seguridad”, como “guerra preventiva”, como “conjuración” de fantasmáticas amenazas, puede ayudar a entender las nuevas figuras destinatarias de la biopolítica bajo la gubernamentalidad neoliberal: el migrante, el indocumentado, el terrorista, el delincuente, el indio, etcétera.

⁵ Es curioso que el texto de esta clase (pp. 28-30) enfatice casi exclusivamente el aspecto perpetuador de las relaciones de fuerza que le cabe a la política, como si ella fuera la formalización monótona del victorioso en la batalla, y esto se enfrenta a patadas con la “hipótesis Nietzsche”. Es evidente que los vencidos no desaparecen

de la política o no se dedican únicamente a denunciar la arbitrariedad e ilegitimidad del poder y, por tanto, el texto tiene un cierto defecto expositivo. También es evidente que las guerras de opresión de los poderosos no son las únicas. En este sentido, es claro el sesgo de los análisis de Foucault: el acento se pone en la guerra cuya continuación política alimenta el poder de los vencedores.

⁶ En la historiografía argentina existe un notable paralelismo: el revisionismo histórico nacionalista y sus luchas no exentas de pretensiones épicas contra la historia oficial, mitrista, entreguista, etcétera.

⁷ La dominación colonial ofrece una riqueza de análisis en este sentido. Tal como plantea Sartre en el prólogo a Fanon, en realidad el colonizador lo primero que hace es despojar de la "semejanza" al colonizado y este despojamiento impide el entendimiento y justifica la violencia: "el aborigen sólo conoce la fuerza".

⁸ El levantamiento de las comunidades castellanas, a comienzos del siglo XVI contra las pretensiones de los gobernantes impuestos por la Corona y que da lugar a toda una innovación en el derecho político posterior (los "populistas" padres Victoria y Suárez), sin duda constituye un antecedente histórico remoto de la contradicción sociedad-nación (comunidad) y Estado. Resulta extraño que Foucault no lo haya mencionado por las obvias implicancias referidas a la discusión del concepto de soberanía.

⁹ La noción de "plebe" ofrece rasgos precursores a las más actuales de "multitud": "Hay siempre algo en el cuerpo social que escapa a las relaciones de poder, algo que no es la materia prima dócil o reacia... sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa... La plebe no existe pero 'hay plebe' en los cuerpos, en las almas, en la burguesía, en el proletariado, grupos e individuos" (Foucault, 1985: 77 y 78).

¹⁰ "La resistencia al poder no debe venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder" (Foucault, 1985:82).

¹¹ No hay que recordar la inquina de Foucault contra el freudomarxismo (Marcuse) que sostenía la tesis del poder como represión y la consiguiente concepción de la libertad constitutiva del sujeto como "liberación" sustentada en el viejo apotegma occidental de "la verdad los hará libres". Los saberes liberadores le inspiran profunda desconfianza. Podría agregarse a las críticas por demás justas de Foucault, el señalamiento que los saberes liberadores constituyen un dispositivo "perverso", si tomamos el viejo análisis según el cual la perversión consiste

en atribuirse un saber acerca del deseo de otro sujeto: “yo sé mejor que tú lo que deseas”, “el saber de tu deseo lo tengo yo”, etcétera (Aulagnier, 2000).

¹² “La acción revolucionaria es liberación personal, purificación moral” (Bakunin, 1973b:131).

¹³ Hasta Gramsci (1983: 223/4) que, sin dudas, es un teórico antirromántico de la guerra, rescata de Sorel su capacidad de “inmersión en el sentir proletario”.

¹⁴ El trotskismo, la socialdemocracia alemana, los austromarxistas, Korsch, Labriola, Pannekoek, Gramsci y R. Luxemburgo, comienzan a discutir la experiencia revolucionaria, la relación poder, clase y Estado, la naturaleza del proceso insurreccional, el papel de la guerra internacional, la eficacia de las huelgas, de la agitación y la violencia, las formas organizativas, los partidos electorales, los sindicatos, los consejos obreros, etcétera.

¹⁵ Cuesta entender cómo la pregunta ya citada por “el arte de la guerra”, que aparece en el Curso de 1976, no haya obligado a Foucault a interiorizarse en las teorizaciones de la guerra en China, incluyendo no sólo a Mao sino también al pensamiento ancestral chino condensado en las enseñanzas de Tsun Tzu. Además, cuesta entender cómo la cuestión colonial y las guerras de liberación tan cercanas a la intelectualidad francesa no fueron destinatarias de sus reflexiones sobre el racismo y el biopoder.

¹⁶ Ver el notable trabajo del general chino del ejército rojo Tao Hanzhaung (1983) acerca de los conceptos de estrategia y sus aplicaciones en la historia militar china: cambio de opuestos, vacío y realidad, principio de iniciativa, principio de transtornar la estrategia enemiga, etcétera.

¹⁷ Desaparece el dualismo de la estrategia/sujeto. Mao cambia completamente la cultura militar china y del uso de la violencia: no expropia víveres, no realiza reforma agraria si no es con el apoyo asambleario de los campesinos, moviliza elementos culturales a través de la teatralización y el periódico mural abierto, libera a los prisioneros previo adoctrinamiento, etc. Las mismas normas disciplinarias dentro del Ejército Rojo rompían con todas las tradiciones milenarias: Chu Teh, el máximo jefe militar, no usaba distinciones e incluso solía andar descalzo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aulagnier, Piera *et al.* (2000), *La perversión*, Ed. Azul, Barcelona.
- Bakunin, Mijail (1973a), *Táctica revolucionaria*, Ed. Proyección, Buenos Aires.
- _____ (1973b), *Dios y el Estado*, Ed. Proyección, Buenos Aires.
- Bernstein, Richard (1979), *Praxis y Acción*, Alianza, Madrid.
- Bobbio, Norberto (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona.
- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo/UNQ.
- D'Hondt, Jacques (1974), *De Hegel a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Eco, Umberto (1997), "Pensar la guerra" en *Cinco escritos morales*, Lumen, Barcelona.
- Engels, Federico (1974), *Temas militares*, Cartago, Buenos Aires.
- Fanon, Franz (1974), *Los condenados de la tierra*, FCE, México.
- Foucault, Michel (1985), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Ed. Alianza, Madrid.
- _____ (1994), *Dits et écrits*, ts.1-4, Gallimard, Paris.
- _____ (2001), "El sujeto y el poder", postscriptum en Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*
- _____ (2000), *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1981), *Antología*, Siglo XXI, México.
- Heráclito (1985), "Fragmentos" en *Heráclito, Parménides, Empédocles: La sabiduría presocrática*, Sarpe, Madrid.
- Hyppolite, Jean (1968), *Hegel y el Pensamiento Moderno*, Siglo XXI, México.
- Korsch, Karl (1984), *Teoría marxista y acción política*, Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires.
- Lefebvre, Henri (1979), *Lógica formal y lógica dialéctica*, Siglo XXI, México.
- Lenk, Kurt (1978), *Teorías de la revolución*, Anagrama, Barcelona.
- Lenin, Vladimir I. (1973), *Fraseología seudorevolucionaria*, Ed. Anteo, Buenos Aires.
- Mao Tse Tung (1968), "Sobre la guerra prolongada", "Problemas de estrategia en la guerra revolucionaria de China" en *Obras Escogidas*, 4 tomos, Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín.

- Marini, Alberto (1981), *De Clausewitz a Mao Tse Tung*, Pleamar, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1972), *Obras Completas de Marx y Engels*, OME 5, Crítica-Grijalbo, Barcelona.
- Mure, G. W. (1965), *La filosofía de Hegel*, Ed. Cátedra, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (1979), *Crítica de la razón dialéctica*, Libro 2, Losada, Buenos Aires.
- Skinner, Quentin (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t.1, FCE, México.
- Sorel, Georges (1976), *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Tao Hanzhaung (1996), *Estudios sobre el arte de la guerra. La interpretación China moderna*, Ed. Distal, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.

Recibido: 3 de marzo de 2008

Aceptado: 2 de junio de 2008