



Ubú destronado.

Un rodeo foucaultiano para pensar la tramoya
del poder y los saberes de la lucha

Julia Monge*

Primer acto. El grotesco coronado, una digresión.

En la primera clase del curso dictado en 1975 en el Collège de France publicado como *Los Anormales*, Foucault comparte la lectura de un par de pericias psiquiátricas utilizadas en procesos penales reales. Pertenecientes a la década de 1950, incluso de 1970, en estos documentos se perfila a los acusados por su “naturaleza turbia”, “personalidad insustancial que busca destacar mediante el exceso, pudiendo ser el de un crimen”, “inadaptación al mundo que genera un culto por el desorden” y por “sembrar paradojas” que “intoxican a las mentes poco instruidas” (como las femininas) para inclinarlas hacia actos delictivos (2007, pp. 16-17). Estas extrañas formulaciones que poseen efectos de poder considerables ya que se encuentran en la intersección de la ley y la ciencia -aunque su elaboración es ajena a las reglas discursivas de ambas-, son para el pensador dignas de atención *porque detentan el estatus de discursos verdaderos, dan risa y tienen la capacidad de matar*: en la práctica penal, de tales enunciaciones dependía en efecto la libertad, la detención o hasta la ejecución de un individuo. Discursos risibles y letales entonces, que Foucault propone calificarlos de “grotescos”, no en el sentido general del epíteto injurioso, sino en la significación específica de *ubuescos*, refiriéndose a la obra *Ubú Rey* de Alfred Jarry ([1896] 2009).

Tratándose de una representación entre la sátira y el absurdo, Ubú capitán de dragones de un Rey de Polonia, atizado por su compañera que es un espejo paródico de Lady Macbeth, asesina al soberano y usurpa el trono ejerciendo el poder de manera a la vez sanguinaria y demagógica, entre la brutalidad y la pusilanimidad, identificándose y llevando a la distorsión los vicios tanto de los nobles como del pueblo. Entre lo cómico y lo abominable, el calificativo de *ubuesco* ha quedado en el uso corriente de

* FFyH, UNC - julia.monge@unc.edu.ar

la lengua francesa para designar “un carácter grotesco, absurdo o caricaturesco”, “cómicamente cruel, cínico y cobarde a ultranza” (2007, p. 25, nota 20).

Foucault no desarrolla un análisis de la pieza, sino que abre una breve digresión deteniéndose en este adjetivo para proponerlo como categoría de análisis histórico-político. Así precisado, lo *ubuesco* hace referencia a “la maximización de los efectos de poder a partir de la *descalificación* de quien lo produce”; es decir, a la intensificación del poder ya no por las cualidades reconocidas de quien lo ejerce, sino por la ausencia manifiesta de las mismas:

El poder político, al menos en ciertas sociedades y, en todo caso, en la nuestra, puede darse y se dio, efectivamente, la posibilidad de hacer transmitir sus efectos, mucho más, de encontrar el origen de sus efectos, en un lugar que es manifiesta, explícita, voluntariamente descalificado por lo odioso, lo infame o lo ridículo. (Foucault, 2007, p. 25)

Ejemplificándolo históricamente, Foucault añade dos aclaraciones importantes. Por un lado, lo *ubuesco* no designa una falla o accidente en la mecánica del poder; es intrínseco a ella. De Nerón a Heliogábalo, pasando por “el funcionario mediocre, inútil, imbécil, impotente” de la burocracia aplicada, hasta el grotesco de Mussolini y “del hombrecito de manos temblorosas coronado en su búnker por cuarenta millones de muertos”; sea como autoridad ridícula o soberanía infame y arbitraria, este funcionamiento contempla “todos los grados de lo que podría llamarse la *indignidad del poder*” (pp. 26-27, cursiva del original). Por otro lado, su mecánica no es homologable a ciertos rituales de sociedades arcaicas -como los estudiados por Pierre Clastres ([1974] 1978)- por los cuales el poder es ridiculizado o puesto en abyección para limitar sus efectos. Aquí se trata, en cambio, de una manifestación patente de la inevitabilidad del poder, “de la imposibilidad de eludirlo, de que puede funcionar precisamente en todo su rigor y en el límite extremo de su racionalidad violenta, aun cuando esté en manos de alguien que resulta efectivamente descalificado” (p.27).

Fin del paréntesis. En lo que sigue del curso, Foucault no se ocupará de la genealogía del poder o de los personajes *ubuescos*, sino del *individuo anormal* que conecta en una nueva red de saber y poder tres figuras que lo preceden: *el monstruo, el incorregible, el onanista*. Tres talantes que hasta

fines del s. XVIII se mantuvieron separados, pero que la inteligibilidad y las tecnologías del poder normalizador lograron enlazar en una descendencia pródiga.

Entreacto 1

Quizás el hilo rojo del pensamiento de Michel Foucault sea la sugerencia de que en el cruce entre los mecanismos de poder y los regímenes de verdad se configuran matrices para pensar el orden social y el desorden inevitable de las vidas. Todas sus indagaciones exponen que las formas en que los individuos pueden constituirse como sujetos – morales, políticos, sexuales, de derecho, de conocimiento, etc.- son correlativas de los modos en que la realidad es percibida, interpretada y comprendida, y que, entre tales subjetivaciones y objetivaciones, se juega la historia como campo de los encuentros y desencuentros entre la verdad, el gobierno y la libertad.

Desarrollando investigaciones metodológicamente divergentes aunque en diálogo con las propias de la historia, la filosofía, las ciencias jurídicas, la teoría política, la sociología, la antropología, Foucault se ha servido de distintos materiales en la composición de sus análisis. Para exponer aquellas matrices, fueron precisamente piezas de teatro el recurso heurístico y pedagógico -recordemos que era profesor y gran parte de su producción lo constituyen sus clases- que le permitió presentarlas como tramas, montajes complejos en los que pueden reconocerse las tensiones y ambigüedades entre las travesías personales y la fortuna de lo común. Así, en varias ocasiones a lo largo de una década, Foucault ensayó distintas entradas de lectura de *Edipo Rey* de Sófocles para ilustrar las intrincadas relaciones entre poder y saber que se tejen en el gobierno -a contrape-lo del mito de su exclusión- (Monge, 2015); en sus cursos de los setenta pueden hallarse menciones a las obras de Shakespeare para puntualizar inquietudes en torno al ejercicio del poder -ya que su funcionamiento no es natural ni evidente- (Foucault, 2001, 2006, 2007) y en sus últimas investigaciones que se adentran en la antigüedad griega, no falta la consideración de las tragedias de Eurípides como escenas de un decir veraz de los desposeídos que restaura la justicia negada por una soberanía indigna -porque legalidad, legitimidad y reconocimiento no son sinónimos- (Foucault, 2009, 2017).

Sin embargo, la mención a *Ubú Rey* no encaja propiamente en esa serie. Constituye, en efecto, otra muestra del uso que Foucault hace del género teatral para evocar la tramoya (en pleno sentido teatral) de una manifestación del poder; pero no es más que una indicación y no participa de la tarea genealógica a la que contribuyen aquellas otras piezas. Todo parece apuntar a que su valor reside precisamente en ello: “lo marginal, residual” –señala Foucault relatando otra escena en otro *excursus* de otras clases– “tiene su valor heurístico, y lo que parece demasiado poco puede ser principio de inteligibilidad” (2014, p. 26). Ahora bien, ¿qué tipo de inteligibilidad se puede extraer de lo *ubuesco* con los pocos elementos que contamos? Probemos.

En primer lugar, la categoría de lo *ubuesco* parecería ser una suerte de manifestación singular, un acontecimiento, no sólo en sentido exegético dentro del trabajo foucaultiano, sino en sentido histórico. No describe un funcionamiento del poder como la soberanía, la disciplina, la biopolítica o la gubernamentalidad neoliberal, sino que puede aparecer en cualquiera de ellas como *un perfil, un talante, una figura* del ejercicio del poder cuyas notas particulares dependen del montaje histórico concreto en que emerge – sus ejemplos van del imperio romano hasta la mitad del s. XX. En segundo lugar, esas notas que lo caracterizan están vinculadas a una descalificación: remiten, por tanto, a ciertas valoraciones, criterios, consensos del horizonte político, social, cultural que expresan la calificación positiva negada por tal ejercicio del poder. Tercero, la negatividad que reviste es a la vez risible, en la forma específica de una comicidad cruel, ligada al amplio espectro de la violencia que abarca desde el terror hasta el sinsentido, el absurdo hecho sistema. El poder *ubuesco* resulta así arbitrario en la doble acepción del término: injustificado en tanto disyuntivo de las apreciaciones compartidas, y abusivo, autoritario. Por último, es un ejercicio de poder que manifiesta dicha arbitrariedad flagrantemente, ya que no busca disimularse ni ocultar sus operaciones. Por el contrario, despliega una ostentación que reúne todo lo anterior en un espectáculo cuyo efecto de conjunto se magnifica y excede todos los criterios de juicio: sea que se lo evalúe en sentido político, moral, jurídico, cultural, ninguno de estos aspectos alcanza por sí mismo para dar cuenta cabal de la aberración que comporta.

De acuerdo con estas especificaciones, lo *ubuesco* podría definirse entonces como un ejercicio que burla las fundamentaciones posibles del po-

der y que se hace, por tanto, indiscernible de acuerdo con los criterios y consensos de su legitimación, aquellos que le confieren convencionalmente su investidura y consolidan su reconocimiento o su rechazo. De esta manera, no comporta un mero desconocimiento o negación de las valoraciones vigentes en post de otra escala de valores; refleja los principios socialmente legitimados, *pero los impugna práctica, explícita y paródicamente*— como ser: invocar su convalidación democrática para sostener impunemente discursos antidemocráticos, subrayar su fundamento en la imparcialidad de la ley y utilizar mecanismos de excepción que eluden la división de poderes, defender como un dogma el relativismo, invocar la libertad como principio fundamental para oponerse a derechos y justificar medidas que profundizan la desigualdad.

Teniendo un fuerte componente valorativo al definirse por la *descalificación*, podríamos preguntarnos foucaultiana e incluso nietzscheana— aunque el propio Foucault no lo haya hecho en este caso— *quién* establece el criterio de estimación que marca lo *ubuesco* como tal. Sin embargo, y siguiendo la asistencia de Nietzsche (1996), aquí se trataría de los consensos en sentido extra-moral, es decir, pre-moral: de aquellos acuerdos más básicos por los cuales puede haber sociedad e incluso posiciones antagonistas dentro de ella. Lo que pone en evidencia el poder *ubuesco* es que estos acuerdos son tan fundamentales como nunca del todo asegurados, puesto que no son trascendentes a la factura histórica y puramente humana que los instituyó; de modo que en momentos de crisis política lo que está decisivamente en juego es la defensa y renovación de su vigencia.

Si por crisis puede entenderse un estado en que los consensos sociales y políticos básicos —aquellos que no excluyen, sino justamente gracias a los cuales puede haber diferencias— ya no poseen una adhesión y defensa común, el *ubuesco* constituye el ejercicio del poder parasitario de esa inestabilidad de las referencias compartidas; se nutre del detrimento de su sostenimiento colectivo, al punto que puede trastocar el umbral de lo inaceptable y, más fundamental y seriamente, de lo posible. En tal sentido no resulta perjudicado por su descalificación: sus características grotescas lo refuerzan, por el hecho mismo de que, aun siendo irrisorio, efectivamente se ejerce y se ejerce haciendo gala de su arbitrariedad. Eso es cabalmente lo *ubuesco*: la pura fragancia del ejercicio del poder, la gratuidad ridícula y exasperante, la impunidad inconcebible que sea hace material y prosaica y que es tanto más peligrosa cuanto más paródica.

Sin duda, como ejercicio del poder, lo *ubuesco* entraña posiciones ideológicas determinadas en todos los ámbitos que abarca el gobierno, y las hibridaciones grotescas -*monstruosas, frankensteinianas* en términos de Wendy Brown (2020)- que se pueden efectuar entre principios y enfoques contradictorios resultan cada vez más (o menos) sorprendentes. Aunque esto sólo podría ser analizado en cada caso histórico dada la especificación acontecimental de lo *ubuesco* antes apuntada, para la esquematización general que ensayamos nos interesa destacar el factor de la *amplificación de poder de su efecto de conjunto*; esto es, el hecho de que la composición de sus características produce un *exceso de poder arbitrario* que no se puede circunscribir a la suma de ellas. La monstruosidad del poder *ubuesco* se expresa por antonomasia en que *su arbitrariedad magnifica el impacto abusivo de su ejercicio*, más allá de cada uno de los efectos o consecuencias que se sigan de sus opciones ideológicas y acciones puntuales.

Tal sería el núcleo que, atravesando la confusión del juicio operada por el oportuno y desafortunado encuentro entre la parodia y la crisis política, puede identificarse como la *inaceptabilidad radical* del poder *ubuesco*: el *plus de poder arbitrario* de sus efectos; el cual, incluso sin llegar a los extremos del terror totalitario, se arroga por otros medios *el hacer vivir y hacer morir*. Aquí radicaría la clave para que pueda ser expuesto y denunciado como inadmisibles incluso -y más decisivamente- cuando en tanto gobierno se haya erigido por vías legales y legítimas -por caso, democráticas.

¿Qué forma puede asumir la resistencia a un ejercicio del poder que, en su origen, puede no ser ilegal ni ilegítimo, que muestra la insuficiencia de los criterios de juicio -y por tanto de crítica- y que, aún tornándose inadmisibles en un sentido que excede las diferencias de las posiciones, puede estar convalidado en su actuación por una parte numerosa de la sociedad?

En el breve comentario sobre lo *ubuesco*, Foucault no indica nada para esta contraparte. Incluso, un par de años más tarde cuando en 1978 emprende la -muy reclamada- tematización de la resistencia, se reconfirma lo que ya indicaba para los funcionamientos del poder: sólo pueden ser pensadas a partir de experiencias concretas de oposición, dado que sus dinámicas se revelan en correspondencia con las determinaciones del poder al que se confrontan. Así, la definición de la crítica como “el arte de no ser de tal modo gobernados” que propone en una conocida conferencia de ese año (2018, p. 49) – justo después de la formulación de las *contraconductas* en el curso *Seguridad, territorio, población* (2006) y poco antes de su polémica

mica cobertura de la revolución iraní¹ - debe su fecundidad como rúbrica general para distintas prácticas históricas precisamente al hecho de que, en su misma enunciación, se involucra la caracterización del gobierno que estaría en cada caso en cuestión.

Las prácticas de resistencia que puedan traducir la inaceptabilidad radical del poder *ubuesco*, están ligadas entonces al escrutinio de “su sistema de aceptabilidad” (2018, p.67), esto es, a las condiciones concretas que lo han hecho posible y admisible en un determinado momento y contexto; las cuales sólo pueden ser recuperadas por las indagaciones históricas de las que nos hemos apartado en nuestra esquematización.

Sin embargo, hemos podido circunscribir que en la confusión burlesca de los principios que efectúa este singular perfil del poder, es claro al menos que puede rechazarse por *la magnificación incontrolada de sus efectos*. En otra ocasión, Foucault llama a las luchas que se plantean justamente “contra los efectos del poder como tales”, *en tanto que tales*, “luchas anarquistas”: resistencias que se les oponen inmediatamente, sin necesidad de pasar “por la escala teórica de la explicación” ni esperando “solucionar su problema en el futuro (liberación, revolución, fin de la lucha de clases)” (1988, p. 230). Anarquismo como posicionamiento y práctica que, sugientemente, ya en aquella conferencia que inaugura la definición de la crítica para el estudio de las resistencias, aparece como posibilidad (2018). La digresión sobre lo *ubuesco* se conecta entonces con otras menciones igualmente eventuales en los desarrollos de Foucault, que pueden ser hilvanadas por la misma curiosidad heurística.

Segundo acto. La acracia siempre posible, una insistencia elemental²

En la conversación posterior a aquella alocución donde Foucault caracteriza a la crítica como “inservidumbre voluntaria, indocilidad reflexiva”,

1 Se trata de un tema profusamente trabajado por las exégesis, para el cual el libro de Janet Afary y Kevin Anderson (2005) constituye un material de referencia que contiene una traducción de los artículos y entrevistas de Foucault al inglés y una contextualización de los acontecimientos. En castellano, puede consultarse el Dossier “Foucault en Irán” de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 6 (2019) y, vinculado a las cuestiones que abordamos en el presente trabajo, recomendamos el artículo de Marcelo Raffin (2021).

2 La idea del Anarquismo como una insistencia se encuentra en Christian Ferrer (2019).

añade la siguiente aclaración en torno a “la posición radical” que comportaría la voluntad de no ser gobernados:

No me refería a una cosa que fuera un anarquismo fundamental, algo así como la libertad original reacia por completo y en esencia a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que lo excluya por completo [...] porque me pregunto: si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica [...] ¿no nos llevaría eso a situarnos, como basamento de la actitud crítica, frente a algo que sería la práctica histórica de la revuelta, de la no aceptación de un gobierno real, por un lado, o por otro, a la experiencia individual de rechazo de la gubernamentalidad? (Foucault, 2018, pp. 80-81)

Se sugiere aquí la primacía de las prácticas de resistencia, tanto político-sociales como individuales, para la formulación teórica de la crítica; tarea que en la conferencia designa a la vez el desarrollo de una actitud y de un análisis arqueológico, genealógico y estratégico cuyo objetivo es identificar los puntos de fragilidad y posible intervención en el funcionamiento del poder. Sin romper tal correlación analítica, poco tiempo después el profesor dará un paso más sugiriendo, ya dentro de la propia crítica, la precedencia del rechazo teórico-práctico del poder por sobre el análisis de su funcionamiento. En tales términos, propone “una especie de *anarqueología*” como

Actitud que consiste en decirse que ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente o inevitable, y ningún poder, por consiguiente, merece ser aceptado de antemano. No hay legitimidad intrínseca del poder [...] no hay ningún poder que no se apoye en la contingencia y fragilidad de una historia [...] no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda siempre y en todas partes sostener un poder cualquiera [...Se trata] de hacer intervenir en forma sistemática la falta de necesidad de todo poder, sea el que fuese. (Foucault, 2014, p. 99)

Foucault repite en este momento que esta posición no se identifica con la anarquía, aunque no la exceptúa, ya que problematizando la adhesión y rechazo de los mecanismos de gobierno por los juegos de verdad que implican, la crítica consiste ahora en anteponer para cualquier estudio

del poder, el carácter contingente y desacralizado que está en la base de su institución, sea cual sea la autoridad, justificación, fuerza de obligación que llegue a alcanzar. Cabe destacar que al establecer la contingencia del poder como premisa y no como conclusión, queda abierta la posibilidad del consentimiento si su funcionamiento cumple con las formas de legitimación y convalidación pactadas socialmente. No obstante, si se tratara de un ejercicio de poder que confunde el juicio respecto de dichos pactos, que complica la fundamentación de su rechazo y que, aun así, llega a percibirse como intolerable, la *anarqueología* recuerda ese punto fundamental: no es la resistencia sino el poder el que tiene que justificarse y hacerse admisible, puesto que no lo ampara ningún derecho originario; no hay un consentimiento natural y necesario que nos someta incondicionalmente al gobierno. En cambio, en y desde el comienzo, lo subrayará Foucault una vez más en 1983 cuando menciona las “luchas anarquistas”, hay un “agonismo” entre la libertad y el poder que siempre puede poner en juego su transformación y revocación (1989, p. 240).

Si el poder *ubuesco* burla y amenaza los acuerdos básicos alcanzados por una sociedad al reflejarlos como nunca del todo inamovibles, levanta entonces también *esa última acracia* que es en realidad la primera: a la supuesta inevitabilidad del poder sólo puede responder la flagrancia de la libertad, la de la primacía de la resistencia por sobre el juicio, la de la negación práctica como punto de partida para la elucidación crítica. Volviendo a los fundamentos, se descubre no la inmunidad del poder sino la irreductibilidad de la libertad como la acción siempre posible a partir de la experiencia de una certera imposibilidad: la de seguir obedeciendo.

En un ensayo que recapitula distintas figuras de la insubordinación siguiendo la línea foucaultiana de una lectura ético-política, no psicológica, del poder y la obediencia, Frédéric Gros (2019) propone justamente tal actitud como la propia de la “disidencia cívica”. A diferencia de la desobediencia civil, que se rebela invocando una norma más fundamental transgredida en un ejercicio del poder institucional, la disidencia cívica no se refiere a principios, sino que “experimenta la sensación repentina de lo intolerable”, apoyándose enteramente en “una imposibilidad que le obliga a la ruptura: ¡no se puede seguir así!” (p. 113). En esta instancia, cada sujeto político se descubre como “sujeto indelegable”, en el sentido del reconocimiento de que “nadie puede desobedecer por mí”; posición insustituible que compromete y constituye incluso la prerrogativa frente

al poder, sin caer por ello en un “romanticismo de la unicidad o lirismo de la singularidad” (p. 105).

Con una orientación similar, Bernard Harcourt (2020) -otro gran lector de Foucault- analizando la relación entre crítica y praxis en post de la elaboración de una teoría de la praxis crítica, culmina un repaso no solo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sino de planteos de Arendt, Foucault, Deleuze, Said, Butler, Spivak y experiencias que llegan hasta el #Blacklivesmatter y el movimiento de las chaquetas amarillas, con la propuesta de desplazar la interrogación leninista ¿qué hacer? a la pregunta ¿qué debo hacer yo? En tal reformulación hacia la primera persona, se apunta a “aplicar presión sobre la propia praxis, empujarse a sí mismx más lejos, demandarse a sí mismx, responsabilizarse” (2020, p. 447), no en el sentido de acometer un relevo individual de la lucha colectiva, sino de acortar la distancia de la crítica a la acción, renunciando a la pretensión tanto de “poseer la verdad” respecto de lo que pasa, como de saber e indicar “lo que otros deben hacer” (p. 505).

Si pensamos que el poder *ubuesco* disuelve por sí mismo la relación entre legalidad y legitimidad, por lo cual la sola denuncia de su separación resulta teórica y prácticamente insuficiente, las figuras de la disidencia cívica y la praxis crítica que definen Gros y Harcourt podrían ayudarnos a perfilar mejor su resistencia. Aunque no renuncie a plantear aquella objeción, el rechazo certero a ese funcionamiento del poder debe avanzar oponiéndose asimismo como poder, generando efectos prácticos como contraofensiva a los efectos de sus operaciones; sumar entonces a la crítica *anarqueológica* una *praxis disidente* que abarca desde el simple pero irreductible no-consentimiento individual hasta las diversas formas colectivas de resistencia.

Tal articulación entre la resolución individual y la acción antagonista sin dilación, entre lo reflexivo y lo colectivo, aparece en efecto en el último curso que dicta Foucault en 1984 (2010), donde vuelve a mencionar el anarquismo en un paréntesis genealógico acerca de los distintos soportes históricos de la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. A la par de ciertos movimientos religiosos anti-institucionales y expresiones artísticas contra-culturales, el profesor señala que la militancia política se ha practicado como un modo de dar testimonio mediante la propia vida en contra de la conformidad social- *decir no*, no solamente como un acto reflexivo crítico, decir *no* con el cuerpo, con la forma de

llevar la propia existencia. En este sentido, el anarquismo no constituiría sino “el paso al límite, el paso dramático” (p. 197) de un modo de vida que, al poner en cuestión la realidad de la que es parte, hace coincidir la atención a sí mismx con la atención a lxs otrxs, ya que el cambio de la propia situación se concibe en correlación con la transformación del mundo común. Una respuesta práctica radical a una inquietud igualmente radical; la que frente a la devaluación de los valores y consensos comunes no se dice “todo está permitido”, sino que se plantea: “si debo enfrentarme al *nada es verdad*, ¿cómo vivir?” (p. 203).

En un estado social y políticamente crítico, las preguntas radicales vuelven a emerger y las réplicas posibles son parteaguas. De acuerdo con el hilo de observaciones que seguimos, frente a un poder paródico y nihilista, recuperar la fragancia de la libertad no implica necesariamente volverse anarquista, aunque no se descarte como opción. Implica activar la disidencia más elemental e inmediata que puede restaurar la eficacia crítico-práctica sustraída al juicio por parte de un poder arbitrario, burlesco y ajeno a las razones. La que responde con la contundencia de la acción opositora al ¿cómo vivir?: *No así, definitivamente no así.*

Entreacto 2

En una larga entrevista con Duccio Trombadori del mismo año 1978, Foucault recapitula su formación universitaria en la Francia de posguerra, la relación con profesores como Althusser y Canguilhem y la política, la filosofía y la inquietud por una vida que se deseaba completamente otra – “la experiencia de la guerra nos había demostrado la necesidad y la urgencia de una sociedad radicalmente diferente [...] queríamos ser completamente distintos en un mundo completamente distinto” (2013, p. 42). El curso del diálogo no tarda en llegar a los acontecimientos de Mayo de 1968, en relación con el cual, a pesar de cierta imagen repartida, Foucault comenta que en ese momento no se encontraba en Francia sino en Túnez, donde vivió poco más de dos años dictando clases, y donde también se atravesaron acontecimientos similares. Vale la extensión del relato para recuperar la trama:

Un poco antes del mayo francés hubo en ese país disturbios estudiantiles muy intensos. Fue en marzo de 1968: paros, interrupciones de las

clases, detenciones y huelga general de los estudiantes. La policía entró a la universidad, aporreó a muchos estudiantes, hirió gravemente a varios de ellos y los encarceló. Algunos fueron condenados a ocho, diez y hasta catorce años de cárcel. Varios siguen allí [...] Me impresionaron profundamente las chicas y los chicos que se exponían a riesgos enormes al redactar un panfleto, repartirlo o llamar a la huelga [...] Me vi en la necesidad de prestar apoyo a los estudiantes [...Para ellos,] en una lucha de ese tipo, la cuestión del compromiso directo, existencial -físico, diría-, era una exigencia. [...] Eso explica acaso la manera en que traté de tomar las cosas a partir de ese momento [...] Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada. [...] Es innegable que, sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible. (Foucault, 2013, pp. 78-81)

Podría pensarse -no resultaría implausible- que la lucha de lxs estudiantes dio oportunamente al profesor la vivencia directa “de la revuelta radical” que, como refiere enseguida allí, tiene como blanco “la manera de ejercer el poder como opresión permanente de la vida cotidiana” (pp. 82). Aunque no se tratara de lo mismo en Túnez y en Francia; aunque ello tampoco implique excluir la importancia de la revelación genealógica de las *contraconductas* religiosas que, en ese mismo momento que Foucault asumía la teorización de la crítica, ejemplificaban la resistencia a una forma de gobierno de las subjetividades para nada ajena a los Estados contemporáneos. Probablemente para De Certeau, historiador cuidadoso de las heterodoxias y alteridades religiosas, lector del presente para quien en el mayo de 1968 “se tomó la palabra como en 1789 se tomó la Bastilla” (1995, p. 39), y lúcido interlocutor de Foucault, sean experiencias de distinto orden que confluyen. A su entender, *la risa de Foucault* (2007), consistió en mostrar las prácticas intelectuales como prácticas de poder a la par de subrayar su imposibilidad de dominar lo real, en sugerir las experiencias teóricas como experiencias plenas animadas por la curiosidad, el asombro, el deseo de entender y no por la disciplina fría y universal de la razón, en mantenerse cerca de las luchas concretas para escrutar las orientaciones genealógicas que regalan a la investigación y no para engrosar “la

epopeya de una centena de años que le dio al intelectual el papel de héroe frente al poder” (p. 70).

Hilando algo libremente las reflexiones de De Certeau sobre el “teatro francés de estas operaciones de poder imbricadas en las prácticas intelectuales” (2007, p. 71), podría entenderse que el mayo obrero-estudiantil y su recepción por parte de actitudes intelectuales como la ironía foucaultiana, abrieron la posibilidad de un nuevo comienzo que, entre otras, entrañó la oportunidad de hacer de la universidad otra cosa, de *hacer universidad* de otra forma. Se deja oír un rumor reformista cuando De Certeau plantea que se trata de transformarla en un sitio que busque acoger y hacerse eco, y ya no protegerse, de “la doble amenaza de la masa y la verdad”: la masa, “la fuerza anónima de un dolor, de una cólera o de una risa de la muchedumbre, que cautiva, inquieta, invade algunas veces y destruye el edificio del saber” y la verdad, “elemento de interrogación que pone en cuestión las configuraciones de un orden, que sobreviene como una duda que transgrede lo verosímil” (p. 71). Justamente por ser ambas *indefinibles* -desbordan las disciplinas-, *inapropiables* -atrapan a la comprensión y no viceversa- e *innombrables* -no se acomodan a las categorías establecidas-, no demandan la abdicación del trabajo del conocimiento, sino una predisposición a incomodarse y desplazarse para salir a su encuentro, algo parecido a “un gesto, reidor y filosófico, de inventar formas *pensar de otro modo*” (pp. 72-73).

El historiador nos recuerda así que la materialidad contundente y radical de las luchas en la calle, despunta y reclama un reordenamiento simbólico de lo social, una reorganización cualitativa de sus representaciones sobre sí misma y la realidad que están en la base tanto de la política como de los saberes. “Un acto de autonomía precede en mucho la inscripción de la autonomía en un programa [...] es una opción que funda y pone de manifiesto otras opciones” (1995, p. 40) y para que no se pierdan, para que puedan ser una nueva instauración, exigen discernir todo lo que ponen en cuestión, los alcances de sus efectos. No sólo las relaciones de poder sino las relaciones de saber son trastocadas cuando un movimiento atraviesa por igual las calles y las aulas; se conmueven las inercias sociales, pero también las seguridades teóricas. Para De Certeau (1995), en 1968, la transformación de la relación pedagógica no fue un corolario menor, sino el corazón de una redefinición de los vínculos entre la política, el conocimiento y la vida: las preguntas de los estudiantes reavivaron en los

docentes “no solo el deseo de saber sino la pasión de enseñar” (p.74), las humanidades aprendieron a no intentar domesticar la irrupción, a pensar la historia en presente que “pone en escena el acontecimiento mismo” (p.49), y los cuerpos invadieron el espacio público enseñando que sólo “en la medida en que se desea correr el riesgo de existir” puede dibujarse “la figura histórica de una *nueva unidad cultural y política*” (p.60, cursiva del original).

Aunque ni la Reforma de 1918, ni el mayo francés ni en el marzo tunecino de 1968 fueran luchas contra un poder *ubuesco*, nos legan sus aprendizajes acerca de que en esa trama entre los poderes, los saberes y la vida en común, la regeneración de los consensos y acuerdos sociales no puede ser una mera restauración discursiva. De ahí la exigencia planteada a la resistencia concreta de los cuerpos, pero también al juicio crítico que moviliza e integra una diversidad de conocimientos – y que, para nuestra escena, el fuerte anti-intelectualismo del poder grotesco refleja como temible, aunque pretenda lo contrario³. Son las luchas colectivas la que materializan y revitalizan esos principios impugnados paródicamente, las que entrañan la oportunidad de su renovación y refundación teórico-práctica, las que instituyen su vigencia en las nuevas alianzas sociales, los nuevos encuentros generacionales, que ningún poder podrá nunca, ni de antemano ni completamente, impedir.

En el teatro *ubuesco*, la resistencia se hace entonces literalmente arte de existencia. Y en ese oficio, quizás en todas estas líneas no se haya tratado, como señalaba Foucault en otra entrevista del mismo año 1978, “de cierta forma de retomar, dando un rodeo por la filosofía, aquello de lo que se ocupa el teatro. Porque el teatro se ocupa siempre del acontecimiento” (1999, p. 152).

Tercer acto. Un eco se extiende

Cuenta la historia que nos preceden varios grotescos destronados. Que la última risa se ha propagado del lado de la muchedumbre del pueblo y la insistencia de la verdad. Y que ese eco se viene amplificando por generaciones, en las calles y en las aulas, de manera incontrolable.

3 Para un análisis de la emergencia y las valencias del anti-intelectualismo en el escenario nacional, recomendamos el ensayo de Gisela Catanzaro (2021).

Referencias

- Afary, Janet; Anderson, Kevin (2005). *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Catanzaro, Gisela (2021). *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- Clastres, Pierre ([1974] 1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila Editores.
- De Certeau, Michel (1995). La toma de la palabra. En *La toma de la palabra y otros escritos políticos* (pp. 29-108). México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel (2007). La risa de Michel Foucault. En *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción* (pp. 63-73). México: Universidad Iberoamericana.
- Ferrer, Christian (2019). *Cabezas de tormenta. Ensayo sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. En Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227-242). México: UNAM.
- Foucault, Michel (1999). La escena de la filosofía. En Gabilondo, Ángel (ed.), *Estética, ética, hermenéutica* (pp. 149-174). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2013). El libro como experiencia. En Castro, Edgardo (ed.). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 33-99). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2017). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2018). ¿Qué es la crítica? En Castro, Edgardo (Ed.), ¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí. *Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983* (pp.43-96). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Gros, Frédéric (2019). *Desobedecer*. Madrid: Taurus.

Harcourt, Bernard E. (2020). *Critique & Praxis. A Critical Philosophy of Illusions, Values and Action*. New York: Columbia University Press.

Jarry, Alfred. ([1896] 2009). *Ubú Rey. Ubú cornudo*. Buenos Aires: Losada.

Monge, Julia (2015). El malestar en la ciudad: política de la verdad y tragedia en la lectura foucaultiana de *Edipo Rey*. *Anacronismo e irrup-*

ción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna, 5 (8), 31-53. <https://doi.org/10.62174/aei.1088>

Nietzsche, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Raffin, Marcelo (2021). Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política. *Las Torres de Lucca International Journal of Political Philosophy*, 10 (18), 169-197. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74912>



Por una filosofía del presente. Derivas foucaultianas (La ed.)

Constanza SanPedro y María Victoria Dahbar (Eds.)

Constanza San Pedro [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

Octubre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento
- Compartir Igual (by-sa)