

Foucault y el pensamiento revolucionario. Observaciones acerca de los significados de la guerra.

Mgr. Marcelo Gomez.

Cita:

Mgr. Marcelo Gomez (2007). *Foucault y el pensamiento revolucionario. Observaciones acerca de los significados de la guerra. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/509>

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

Mgr. Marcelo Gomez

Centro de Estudios e Investigaciones de la UNQ-Taller "Teoría e Historia de los Movimientos Sociales y la Acción Colectiva" Carrera de Sociología, UBA.

E-mail: amargom@gmail.com

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"¹. 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.

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". El mismo San Agustín, precursor de la doctrina de la guerra justa, había señalado que la injusticia "obliga a emprender guerras" (Skinner, 2001: 273).

En el otro extremo del pensamiento están quienes la consideraban el más abominable de los crímenes contra la fraternidad humana e incluso como signo de mal gobierno: especialmente incisiva es la diatriba de Erasmo². Sin embargo, hasta utópicos como T. Moro cuestionaban a 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, o una fatalidad inevitable.

En este trabajo³ vamos a presentar las ideas llamativamente inclasificables y poderosamente sugestivas de Foucault sobre la guerra, y analizar algunas de sus conexiones y líneas de continuidad o ruptura, proximidad o lejanía con la tradición del pensamiento dialéctico y libertario.

II- EL TRATAMIENTO FOUCAULTIANO DEL CONCEPTO DE GUERRA

Algunas consideraciones biográficas son puntos de partida necesarios para marcar la presencia del tema en la vida y en el pensamiento de Foucault: la II Gran Guerra, la Guerra Fría como contexto omnipresente de su producción intelectual, y sus comienzos académicos de la mano del gran traductor de Hegel en Francia, J. Hyppolite a quien terminó sucediendo en su cátedra. Foucault señalaría retrospectivamente la importancia de los caminos de “ida y vuelta”, de alejamiento y retorno a Hegel, por un lado, y su intención de situar su pensar “bajo el sol de la gran búsqueda nietzscheana y confrontar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico” (Foucault, 1994: T.1, 166). Ambas inspiraciones o fuerzas motrices de su pensamiento sin duda hacen de la guerra y la lucha entre los hombres un tópico privilegiado. Sin embargo, solo tardíamente, en las últimas etapas de su obra abordó el tema directamente, aunque no tanto sistemáticamente.

Veamos sucintamente las etapas del pensamiento foucaultiano y sus implicancias referidas al tema de la guerra.

En la etapa dominada por la “arqueología” y la categoría de “episteme” la “violencia” aparece a nivel del discurso como un forzamiento: la locura es analizada como una objetivación del discurso psiquiátrico. Como si la violencia, lo ubuesco y la arbitrariedad –fuentes de interés permanentes en el pensamiento de Foucault- empezara por la palabra misma⁴.

El problema del nexo entre prácticas y formaciones discursivas y la necesidad de dar cuenta del cambio o las transformaciones son las preocupaciones centrales en la etapa “genealógica” (Castro, 2000: 11) de “Vigilar y Castigar”. Aunque aún no aborda directamente la guerra como problemática, la elaboración y el estudio de los dispositivos disciplinarios rompe uno de los presupuestos tradicionales en la teoría de las relaciones entre poder y violencia: el poder ya no se analiza en relación a la voluntad, y la violencia ya no se analiza en relación exclusivamente al cuerpo individual. La vigilancia, el castigo, la sanción normalizadora utilizan las coacciones infinitesimales, una violencia dispersa pero continua en el tiempo y el espacio sobre el cuerpo individual. El objeto del poder es ahora el mismo que antes se destinaba a la violencia bélica: el cuerpo, pero su forma reviste un cambio de naturaleza. En el mismo sentido se puede decir que la política pasa a interiorizar una preocupación típicamente militar: el manejo del espacio y la colocación de los cuerpos en ellos. Así, en esta etapa, podemos advertir que la problemática de la guerra queda en cierta forma “subsumida” en la del poder disciplinario.

Más adelante Foucault tematizará lo anormal y la nosografía psiquiátrica con sus fundamentos hereditarios, y en relación con la genealogía del racismo dará paso a la elaboración de uno de sus conceptos más notables: el biopoder.

El biopoder inaugura todo un módulo del pensamiento de Foucault en torno a su discusión de los conceptos de soberanía y de represión. 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 ni como homicidio ni como sacrificio o martirio, y donde la guerra no aparece codificada como victoria o derrota sino como salvación o perdición.

La discusión sobre las hipótesis acerca de las claves para entender el poder que aborda en las clases de sus famosos cursos del Colegio de Francia (Foucault, 2000) introduce por primera vez de manera plenamente explícita y con un cierto desarrollo conceptual la problemática de la guerra como central para entender su concepción del poder⁵. Foucault 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 soberanía y de 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 y propondrá la inversión del famoso aforismo de Clausewitz para remitirse al estudio de los discursos en donde la política es la continuación de la guerra. La guerra 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 otro⁶. El mismo Foucault se encarga de subrayar el carácter poco elaborado de sus tesis y la necesidad de revisar -o incluso “descartar”- las nociones de guerra y de represión para analizar el poder.

En sus clases del 28/1 y siguientes, Foucault afirmará a la guerra como “analizador 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, oficial⁷. Nuevamente aparece aquí el gesto de la arqueología como “insurrección” de saberes donde son las epopeyas de los combates los que legitiman los derechos y no al revés. A través de la exhumación de los textos de Boulainvilliers, Lillburne, 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 de la erudición histórica como práctica de insumisión al poder de la historia

“jupiteriana” y todos sus intentos de escotomizar a los débiles y los vencidos de su propia historia y denunciar la arbitrariedad de su majestuosa universalidad.

La idea de “raza” aparece justamente 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)⁸. Así la idea de guerra en tanto recurso derivado de la política de estados organizados, centralizados; la guerra como “extremo” recurso justificado por la política, queda para Foucault como una forma de apropiación política de la guerra, de gubernamentalización de la guerra. La contraposición de raza (y sus figuras sucesivas: clase/nación) y Estado cifra la historiografía desde el Siglo XVII⁹. 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.

El discurso historicista beligerante es según Foucault el inconfeso destinatario de las elucubraciones de Hobbes sobre el fundamento del poder soberano. Su estrategia argumental sería la de hacer irrisoria la guerra real, el sometimiento real del vencido como fundamento de la soberanía, poniendo en primer plano el peligro de “estado de guerra” o sea, no la guerra real, histórica con fuertes y débiles, sino la amenaza potencial de una guerra sin límite entre iguales. Con ello Foucault denuncia el ardid teórico de Hobbes según el cual la soberanía no se apoya en la guerra real y por tanto en la violencia sobre los cuerpos, sino en un peligro de guerra en una amenaza de violencia que opera sobre las voluntades.

La invocación historicista de la nación-raza contra el Estado, y la postrera estatalización de la guerra y de la nación (raza y clase) abre la problemática del racismo como formas contemporáneas del poder entendidos como las políticas del “hacer vivir y dejar morir” que suceden a las políticas propias de la soberanía: el poder de matar y dejar vivir. La guerra ya no es entre bandos-razas sino entre la sociedad que se “defiende” de sí y de otros de las amenazas a su seguridad, superioridad y pureza, por medio del Estado.

Sin embargo, en sus últimos trabajos, Foucault (Dreyfus y Rabinow, 2001) va a introducir un nuevo giro en la relación de la guerra con el poder que parece en cierta medida volver sobre sus pasos acerca de la “hipótesis Nietzsche”. 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 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 reflexivo¹⁰, 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 descrea 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, etc. (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. La resistencia, las prácticas de libertad no pueden venir de afuera del poder sino de sus mismas condiciones de posibilidad. Poder y resistencia se presuponen recíprocamente.

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).

El poder no se trata de conquista, la resistencia no se trata de guerra y las luchas no se tratan de bandos irreconciliables, que constituían el típico punto de vista de la totalidad.

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”, solo puede interpretarse teniendo en cuenta que Foucault intenta

contribuir con su reflexión -sobre todo durante su estadía en los EEUU - 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 ya sustraerse 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 la pérdida del sujeto libre mismo. 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 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 S.XIX: por una lado una visión instrumental o estratégica de la guerra revolucionaria como una administración de la violencia entendida como recurso, 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.

III- LA CRÍTICA A LA DIALÉCTICA COMO COLONIZACIÓN “CODIFICADORA” DE LA GUERRA

Foucault rechaza resueltamente la dialéctica y el marxismo como enfoques de la “totalidad” más propios del Siglo XIX que del XX. Es comprensible que en los cursos de 1976 se refuten resueltamente las concepciones cosificadoras del poder. Si este queda descrito como un modo de relación que ata a los hombres a la par que los “produce”, es evidente que los razonamientos economicistas-clasistas-causalistas no tienen mayor relevancia y que entonces la lucha contra el poder no pueda ser fundada en categorías “infraestructurales” (como “capital” o “clase”).

Menos claro es el cuestionamiento breve pero agudo que Foucault destina a la dialéctica en el mismo curso toda vez que suscribe “la hipótesis Nietzsche” y hace una notable valorización del historicismo político y el discurso de la guerra que hace “inteligible” la historia en tanto relativiza el poder, denunciando la arbitrariedad de sus fundamentos naturales o racionales. La acusación directa no es tanto una refutación filosófica de la dialéctica por errónea 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, y de un discurso histórico. El negro discurso partisano de la guerra perpetua es convertido por el “dispositivo” dialéctico en un despliegue reconciliado de un sujeto universal renovando la tiranía del derecho y la razón (Foucault, 2000: 62-63).

Como ha sido señalado hasta el cansancio, si hay una filosofía que exuda revolución, esa es la hegeliana. K. Korsch (1984) lo planteó de manera maravillosa: “la dialéctica hegeliana es un pensar propio de la revolución burguesa en su fase napoleónica: jacobinismo, circularidad y restauración de lo dado”. Así, Hegel no estaría haciendo una formalización de una escuela historiográfica o de una tradición intelectual que Foucault caracteriza como “erudición partisana”, sino que lo que estaría intentando es dar forma filosófica al gran acontecimiento epocal: la Revolución Francesa. La “especulación ebria”, como la llamaba Feuerbach para contraponerla a la “filosofía sobria”, es un intento de elevar la realidad histórica, “el espíritu de la época” al reino de la Idea, a la manera de una suerte de retranscripción filosófica del acontecimiento revolucionario. Esta pretensión tiende a hacer imposible la diferenciación entre realismo e idealismo, dando lugar a un pensar que disuelve los lugares establecidos y tiende a apelar al oxímoron como recurso que mantuvo durante casi dos siglos un misterioso poder sugestivo sobre el pensamiento crítico.

Veamos en qué consiste en Hegel esta codificación de las guerras, revoluciones y violencias como principio del pensar: la negación que se niega a sí misma.

Las críticas foucaultianas se centran en la ¿esterilización? reductiva del discurso historicista de la guerra a un registro lógico universal, a 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).

Sin embargo, sobre el sentido profundo de la negatividad en Hegel no hay una lectura obvia ni carente de ambigüedad.

Por un lado, están aquellos que fieles a los textos mayores de Hegel, enfatizan la sistematicidad extrema de su pensamiento. El desenvolvimiento del contenido de cada categoría se obtiene a través de un movimiento dialéctico de mediación con la totalidad: “la verdad es el todo”; “el método es la estructura del todo”, etc.

Pero la “fuerza conectiva” del sistema es la clave de toda su concepción filosófica y la verdadera revolución que introduce en la metafísica occidental: la negación. Es decir, el sistema depende por completo de una fuerza disyuntiva y disolutoria. La naturaleza específica de la negación de la negación hegeliana es una cuestión esencial para nuestro tema y no por difundida, es de fácil resolución incluso porque el mismo Hegel no se dedicó extensamente a explicar su desarrollo y puede ser leído como tradicionalmente ha sido hecho en la filosofía posterior como síntesis o como tercer momento de superación-reconciliación¹¹.

Evidentemente esta es la lectura que realiza Foucault para justificar su acusación a la dialéctica. La negación se convierte en el “ontologema” universal, en una suerte de genoma o código, “minimum rationale”, en que se inscribe tanto el pensar al ser como el ser pensado¹².

Para otros en cambio la dialéctica hegeliana es sinónimo de desgarramiento absoluto que retoma la doctrina espinosiana de la determinación como negación, pero introduce la idea revolucionaria de que la negación incluye su propia negación. El “trabajo de lo negativo” en el plano filosófico es una metáfora de los acontecimientos históricos revolucionarios: el absolutismo decadente, el jacobinismo con sus excesos y la restauración napoleónica son interiorizados como ley del pensamiento. La negación se alimenta de sí misma, produce un efecto hipergenerador arrojando al ser/pensar a una fluidificación sistémica.

Calificados comentaristas como Mure (1965) y Bernstein (1973) interpretan la doble negación como “actividad absoluta”; un repudio recalcitrante de la “finitud” recalcitrante: lo finito particular que tiene pretensiones de usurpar lo universal y es abstracto en su realización, es negado con una saña tan unilateral y pretenciosa de aniquilación que se niega a sí misma en su realización y solamente así da paso a la positividad concreta y universal. La negación es aquí “excesiva”, extrema, impiadosa, intransigente e inmisericorde que desborda a su contenido como un hacerlo ir más allá de sí mismo, lo pone en movimiento. El “paciente y doloroso trabajo de lo negativo” significa que cualquier positividad afirmada será torturada hasta confesar su finitud, incompletud, insuficiencia que la obligará a entregarse a su propia negación que será a su vez tan drástica que se autoinmola en el intento. Las “cenizas”, el residuo que deja el fuego abrasador de la negación es lo auténticamente universal, que reconcilia los momentos anteriores en un plano superior de realización, pero allí resurge la unilateralidad y se desata la negatividad repitiendo el ciclo que va elevando el espíritu hacia sí mismo. La rigurosa disciplina del dialéctico –contrastante con el pensamiento metafórico actual- es llamado por Hegel “el pensar puro” y consiste en “llevar la negación hasta sus últimas consecuencias”, es decir: la disciplina del dialéctico es ser... ¡revolucionario radicalizado del pensar! La “disciplina” del pensar dialéctico es la disciplina del jacobino que se autoinmola en el proceso y su resultado, su contribución a la realización del Espíritu, no son más que sus cenizas, sus gloriosos despojos. Según esto, el 3er.momento, la negación de la negación, lejos de ser el límite de la negación abstracta anterior que da paso a la reconciliación de los opuestos, es su definitivo desfondamiento. Sin dudas esta negación inmolada-inmolante se halla en las antípodas de una domesticación de los antagonismos o, si se quiere, el momento de la reconciliación no sería sino una continuación de la negación potenciada “por otros medios”.

Según Foucault, la dialéctica hegeliana intenta domesticar y pacificar el discurso histórico bendiciendo el resultado de la revolución, intentando hacerlo irreversible, naturalizarlo y finalmente convertir al Estado constitucional moderno en una alegoría de la Idea. 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, pueden ser inscriptas de lleno en la problemática del poder-soberanía, dándole la razón cómodamente a las críticas de Foucault.

Sin embargo, una lectura más amplia de las concepciones hegelianas mostraría innumerables textos que escapan a esta noción de colonización o codificación. La guerra aparece revestida de valores “románticos”: “...protege a los pueblos como el viento que protege a las aguas del estancamiento y la corrupción” y otras alusiones al peligro de la “somnolencia de la paz y su goce que hace depender a los hombres de sus determinaciones finitas menoscabando su dignidad y capacidad”. J. D’Hondt (1974: 80 y ss) repasa con rigor las referencias a la guerra incluso en la correspondencia de Hegel y también aparecen aquí notables duplicidades. Desde una visión de la guerra como fuerza de vida movilizadora que impone la necesidad de que los individuos “rompan sus hábitos y sientan a su amo, la muerte” y “reconocer el derecho de los héroes contra el orden establecido” hasta ciertos sarcasmos hacia sus propias doctrinas repudiando algunas guerras y sus inútiles carnicerías.

Lo importante aquí es que la guerra, la lucha violenta con riesgo de muerte, no cesa de aparecer como necesaria y lejos de detenerse en el triunfo de Napoleón, sigue funcionando como impulso vital incluso después de la revolución. Nada más lejano a la idea restauracionista que las ironías de Hegel en 1818 sobre los manifiestos y declaraciones de la Santa Alianza que invocaban la paz. También es necesario poner de manifiesto que la guerra tiene en algunas de las formulaciones de Hegel un espesor específicamente humano, es decir, la guerra tiene efectos que hoy diríamos “subjetivantes”, aspecto que el marxismo dejaría de lado pero el pensamiento libertario y anarquista profundizaría: “los sacrificios de la guerra como goces de la libertad”¹³; “fuerzas ciegas e inhumanas pero que son fruto de una revolución secreta en el espíritu de la época” y sobre todo como combate a “la inercia como violencia solapada que conserva lo muerto, que es la peor violencia contra la vida y un pecado contra el espíritu”.

Esta concepción digamos “jacobina” de la negatividad, con toda la carga de “revolución teórica” que implicaba, da pie a Marx para la acusación de “repugnante inconsecuencia” pues las conclusiones que obtenía Hegel en la Filosofía del Derecho y los análisis hegelianos del Estado como Espíritu Objetivo y sustancia ética ostentaban una moderación y un conservadurismo timorato y flácido (justificación de la monarquía y la burocracia, etc.). Esta radical disparidad entre el “método” crítico negativo de pensamiento –esta beligerancia especulativa- y sus resultados beatificadores de las realidades políticas más pobres y limitadas, volcó resueltamente al joven frecuentador del Doktors Club, a examinar el problema y buscar caminos alternativos para la dialéctica.

En la crítica a la dialéctica hegeliana del joven Marx pueden observarse dos tipos de empresas teóricas: a) como sacar adelante la Historia liberándola de la filosofía, y es por tanto una crítica histórica del pensar dialéctico como filosofía; y b) cómo sacar la dialéctica del empantanamiento idealista, y desarrollar el pensar dialéctico dentro de los límites del proceso histórico de manera tal que solo así, en conexión con el contenido de lo real, la dialéctica se transforma en crítica y revolucionaria. Por supuesto, Foucault va a rechazar también este tipo de impugnación de la filosofía toda vez que intenta subsumir la historia en una

legibilidad preestablecida en un régimen de verdad de nuevo tipo (acumulación, clases, fuerzas productivas, etc.).

La tradición marxista es por origen antirromántica e instrumentalista, va a rechazar los elementos románticos y los panegíricos a la guerra y al héroe de prosapia hegeliana que serán recogidos por la tradición anarquista y sindicalista. En este sentido, el pensamiento marxiano temprano intenta hacer una recodificación histórica de la dialéctica que queda comprendida dentro de los cuestionamientos de Foucault.

Es clarísimo que el pensamiento de Marx y el comunismo del Manifiesto asignaba a la lucha violenta una función puramente instrumental, “asistencial” (“la partera de la historia”), una “excesividad” inevitable (“aplantar algunas flores inocentes” decía Marx citando a Hegel) originada en la reluctancia de las clases dominantes. La codificación de la guerra en una teoría del cambio por las condiciones objetivas (y no como en Hegel como una odisea del pensar puro) lleva a Foucault a señalar lo que el marxismo nunca ha explicado satisfactoriamente: “... se deja en el silencio qué quiere decir lucha cuando se habla de ‘lucha de clases’” (Foucault, 1994: T3, 310). Foucault se encarga de señalar que el mismo Engels abandonaba completamente toda referencia al sujeto histórico y tendía a “naturalizar” completamente el proceso revolucionario. Cabe agregar que, sin dudas, Engels coloca su propio pensamiento en línea con las clásicas formulaciones de Clausewitz analizando “la guerra como continuación de la política de clases” (Engels, 1974).

Pero esta apreciación es parcial y apresurada: ya Marx en sus trabajos histórico- periodísticos sobre los acontecimientos de 1830, 1848 y 1871 había recalcado que las clases se constituyen en su lucha y no por una abstracta legalidad objetiva, y Engels en sus diversos “escritos militares”, rechaza resueltamente las teorías “redentoras” o idealizadoras de la violencia y la guerra, y enfatiza al extremo su carácter técnico-instrumental-estratégico¹⁴. Los análisis más brillantes de Engels se remiten justamente al tópico de las tácticas, la organización y tecnología militar y las opciones que deja al proletariado militante (su célebre análisis de la caducidad de la lucha callejera de barricadas frente a los nuevos fusiles de retrocarga). Se podría suponer que este tipo de análisis: tecnologías del poder violento, deberían ser reivindicadas por Foucault, en la medida en que cumplen sus funciones de hacer visible lo visible de las condiciones de posibilidad del poder y de las resistencias al mismo. Estos textos junto con los de Lenin en torno a la fraseología revolucionaria y la cuestión de la paz con Alemania podrían ser los más cercanos a una analítica del poder en términos bélicos y políticos dentro del marxismo y se alejan considerablemente de un profetismo histórico basado en un saber sobre la “necesidad” histórica.

Lenin plantea claramente que la “sarna” del consignismo guerrero —es decir la enarbolación del discurso de la guerra como forma de epopeya revolucionaria— no tiene ningún asidero objetivo y todos los efectos subjetivos contrarios a los que esperan sus propugnadores: desesperación, desmoralización, desconfianza en el poder bolchevique, etc. y para ello hace un análisis detallado de las condiciones reales del ejercicio del poder de mando sobre la

tropa en el frente (Lenin, 1973). La condena sobre la regresión “izquierdista” se realiza sobre una base filosófica: los extremistas desconocen la negación dialéctica y retornan a una lógica diádica del tercio excluido donde los polos son externos entre sí y donde la lucha equivale a una supresión de un polo por otro, sin ver cuales son los efectos de la lucha sobre ambos polos y sobre el proceso mismo. Para Lenin la guerra debía ser analizada no como simple negación sino “dialécticamente” como negación de negación.

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.

En el otro registro de la guerra y la violencia, el de la subjetividad, y dando lugar a la sombra de la contradicción, 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).

Es decir, la tirria de Foucault con el marxismo lo lleva a condenarlo si se enfatiza la doctrina de las leyes materialistas de la historia como codificación naturalizada de la violencia y por tanto vaciada de sentido, esterilizada y repuesta al servicio de nuevas formas de poder, y también lo condena si enfatiza el carácter subjetivante de lo agonal ya que tiende a recaer en el racismo (de clase) como tipo de subjetividad sujeta y pervertida.

Es decir, que si en “lucha de clases” el término dominante es clase, se pierde el sujeto y la violencia; pero si es lucha recaemos en el racismo.

Como vimos las concepciones de Hegel sobre la guerra tenían una notable dualidad, exageradamente racionalizadas en términos de dialéctica, y exageradamente románticas y vitalistas en términos de la valoración histórica concreta. Es en este punto donde tendrá fuertes continuadores extremistas en Bakunin y Sorel. Son ellos los grandes fundadores de la teoría de la violencia como experiencia revolucionaria y subjetivante en sí misma. La violencia revolucionaria, la insumisión y el combate de los débiles es en este registro un acontecimiento intrínsecamente emancipatorio. La guerra de clases asume un papel mayor al de mero último recurso necesario para la transformación. Ambos teóricos libertarios combaten resueltamente el proceso de secularización y desmitificación de la violencia que atribuyen al marxismo y al socialismo “racional” y de buenos modales, que recuerdan las diatribas de Foucault a las coartadas hipócritas del derecho y la razón esgrimidas desde el poder.

IV- EL PROBLEMA DE LA GUERRA COMO NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN EN LA TRADICIÓN LIBERTARIA Y ANARQUISTA

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. Blanqui con sus ligas secretas conspirativas, el “partido de la guerra civil”, “la lucha de vida o muerte” veía en la violencia no una consecuencia inevitable de la crisis del capitalismo sino la única modalidad posible de acción revolucionaria efectiva en una sociedad conformada por dos bloques en guerra. La violencia conspirativa se convierte en “la” estrategia para el proletariado.

Weitlin, fundador del socialismo militante en Alemania, veía la guerra social como una forma de atemorizar a la burguesía, de debilitarla y justificaba el robo al rico. 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.

Por supuesto, fue M. Bukunin quien llevó más lejos en términos teóricos la reivindicación y jerarquización de la violencia y la lucha. Bakunin había recibido una 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 lo que sus razonamientos distan de limitarse al moralismo romántico. Si Marx buscaba un fundamento o explicación histórico-económica de la violencia, Bakunin busca un fundamento ontológico - ético y en esto es mucho más fiel a la tradición hegeliana.

La defensa de Bukunin de la violencia, y la necesidad del combate y la práctica política “extrema” se atiene estrictamente a la dialéctica del idealismo absoluto: la negación abstracta (“el partido democrático”) del particular positivo (el “partido de la reacción”) puesto como universal, debe ser también negada y perecer. La forma política de la revolución sucumbe con su propio desarrollo: la negación extrema y total es la única que hace caer tanto al orden existente como a sus propios opositores, dando lugar a la creación histórica (Lenk, 1978: 82). “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 que, si es auténtica revolución, se niega a sí misma. El “decisionismo” (aventurerismo, en el lenguaje marxista ortodoxo) y la polarización son componentes de la práctica revolucionaria en tanto que la superación de los extremos que se presuponen (conservación y cambio) solo se alcanza por 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: solo lo extremo es puro y fecundo y

anima las fuerzas transformadoras, mientras las conciliaciones y mediaciones tienden a extinguirlas (Bakunin, 1973a). La revolución se convierte en una guerra extrema que es una negación no 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 si misma.

En cierta medida si Hegel había “codificado” la guerra como filosofía, Bakunin la “descodifica” como acción pura, intenta traducir la “violencia” lógica de la dialéctica en práctica política: “El principio de la negación al hacerse político se denomina revolución” (Bakunin, 1973b). La revolución no reconoce un contenido de clase sino por el contrario: “...el proletariado es presentado como clase no como masa. ¿Saben lo que significa esto?. Ni más ni menos que una nueva aristocracia...clase, poder y estado son tres términos inseparables.”(1973b:228)

Es muy difícil encontrar los motivos de afinidad de Foucault con el anarquismo hiperdialéctico o encontrar paralelos entre esta forma extremista totalitaria de reivindicación de la revolución y las ideas 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 como fundamento de la idea de libertad.

Las prácticas reflexivas de la libertad y las búsquedas éticas foucaultianas en cierta medida se alinean con las preocupaciones acerca de la creatividad y la libertad individual¹⁵. En la clase del 18/2, Foucault resalta que Boulainvilliers presenta la guerra como una forma de ejercicio de la libertad propia en desmedro de la libertad y la voluntad ajena. Solo el guerrero que triunfa ejerce la libertad verdadera.

Con cierta afinidad con Bakunin, Foucault considera que la libertad del sujeto no es ni 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 propia práctica resistente. Es decir, 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 es inmediatamente un acto de libertad¹⁶.

Otro aspecto a considerar el nexo entre el pensamiento anarquista de Bakunin y el de Foucault es el papel de la estrategia. Aunque el principio de la subversión permanente de los anarquistas se acerca a su idea de resistencia perpetua, la acción como actualización de lo inconciliable, como negación de toda forma de compromiso entre oponentes, desconoce la importancia de la estrategia, la táctica, es decir, el importante problema del modo de ejercicio del poder de la negación extrema. En efecto, el desconocimiento por Bakunin de la dimensión de las condiciones de posibilidad de esa negación lo hacía refugiarse en la mitología de “la batalla aniquiladora final” y que su única estrategia sea la radicalización de los antagonismos mediante una acumulación paroxística de sublevaciones. Ni la burguesía, ni el Estado, son tomados en

cuenta. Las fuerzas de la revolución anidan en los “instintos de los oprimidos” y no en la maduración de condiciones objetivas: Bakunin confiaba más en las masas atrasadas pero “moralmente sanas” rebeldes y osadas de Italia o Rusia, y no tanto en los proletariados en incipiente organización 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” (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.

Los enemigos de Sorel son, en lenguaje de Foucault, determinadas formaciones discursivas o lugares de emisión de discursos: el racionalismo, el humanismo y la “ciénaga democrática” (Sorel, 1976:11) que se caracterizan por evitar la lucha, adormecer las conciencias. El drama hegeliano de “la vitalidad y el carácter” versus “la decadencia y la pasividad” retorna por sus fueros formulada con una pasión abrasadora. “Quien vive resiste, quien no, se deja descuartizar” se atreve Sorel a citar al conservador Clemenceau.

El “débil” que lucha es “la forma misma de la humanidad”, lo que nos hace sentir compartiendo la dignidad de lo humano frente a todas sus negaciones. La lucha nos hermana, temple el espíritu “aumentando el amor, la solidaridad y el coraje; solo ella purifica y fortalece” (ibídem, 30). La violencia no está descrita como una estrategia sino como una sustancia moral (ibídem, 102 y ss) como una forma de constitución de subjetividad libre, se diría hoy.

El extremismo de Sorel asume una forma inusitada contra la decadencia de la burguesía que prefiere las concesiones al combate, la política social a la represión. El peor enemigo de la revolución es dejarse arrastrar cobardemente por el amo cobarde, y el fortalecimiento de la burguesía es esencial al proceso revolucionario. Jaurés es el centro de su odio en tanto que “vendedor de tranquilidad” y aprovechador de la genuflexión de la burguesía. La violencia aparece como un recurso del proletariado no tanto contra la burguesía sino contra la decadencia, una forma de despabilar al capitalismo, única forma de atizar el fuego en donde prospera la epopeya revolucionaria¹⁷.

Lo notable es que Sorel, yendo algo más allá que el mismo Foucault, rechaza por completo al jacobinismo y la violencia libertaria de la Revolución Francesa. La violencia revolucionaria de los débiles no se nutre de esa tradición. Las páginas que dedica a demostrar cómo la violencia jacobina era una violencia “estatal” inspirada en instituciones del antiguo régimen y no pueden ser fuente de inspiración para la lucha de clases, son de una agudeza notable y de clara afinidad con muchas de las ideas de Foucault.

Sorel diferencia “fuerza” que es la ejercida desde el poder para encadenar, y “violencia” que es la forma de romper las cadenas (ib idem, 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” (ib ídem, 193). La violencia es también una forma de resistencia contra los vendedores de utopías y “adormecedores de almas”. Nuevamente, 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”.

Las concepciones de Sorel van más allá incluso que las de Bakunin y los anarquistas. La violencia del débil es tomada no como un medio para tomar el gobierno, sino como la forma misma sublime de la libertad: “en las guerras de libertad, el soldado es portador de lo sublime” a diferencia de las guerras de conquista donde los soldados son carne de cañón, peones de un juego. La victoria revolucionaria no necesita de planes y estrategias, sino de una acumulación de “hazañas individuales” y de formas de canalizar el entusiasmo. Sorel se inscribe resueltamente en un “individualismo que exaspere a los adoradores del estado” de nuevo yendo más allá del mismo Foucault.

No necesitamos remarcar la afinidad o al menos los puntos de contacto entre estos planteos y los propuestos por Foucault. Ambos parten del intento de sondear las posibilidades de un pensamiento acerca del poder de los sometidos, de los derrotados, de un poder “no estatal”, de un poder “ético”, es decir de un poder que abra y no cierre la problemática del sujeto libre¹⁸.

F. Fanon (1974) ha producido uno de los más famosos textos reivindicatorio de la violencia de los “condenados de la tierra”. Tiene el enorme mérito de haber abordado el tratamiento de la violencia con gran apasionamiento no solo desde el punto de vista de sus efectos “subjetivantes” sino también como estrategia. Fanon no vacila en afirmar que la humanidad del colonizado solo puede ser rehabilitada blandiendo un arma y que la semejanza humana con el colonizador, de la que fue expropiado, solo puede recuperarse mediante su capacidad de infundirle miedo¹⁹. A la manera de lo planteado por Zizek (2001: 81) la violencia liberadora del colonizado podría “dialectizarse” en la forma de una radicalización de la negación de la negación en la que ambos bandos se niegan a ser negados, ambos obligan al otro a negar su negación, y en ese ascenso a los extremos, en el exceso, el combate encuentra su sentido²⁰. La fuerza es la verdad de la relación entre colonizador y colonizado y a partir de esta constatación es que comienza la preocupación por la estrategia. Fanon descalifica –apresuradamente a mi juicio y el de Sartre en el famoso prólogo- el razonamiento de Engels que veía en las condiciones de posibilidad materiales de la violencia (las armas) el asunto decisivo. La guerra de guerrillas española contra la invasión napoleónica y la de los independentistas norteamericanos contra Inglaterra, así como las guerras de liberación nacional norafricanas y sobre todo el ejemplo de Dien-Bien-Phu, muestran que el potencial bélico no es en absoluto decisivo (Fanon, 1974:56 y ss). También es notable la observación

de Fanon en el sentido de que la violencia generalizada, el espiral de odio y terror entre las masas y los colonizadores impide la figura del “liberador”: ya no hay partido o líder que pueda hablar por el pueblo. La violencia es un pronunciamiento que cancela las mediaciones e iguala a los combatientes.

V- CONCLUSIÓN: FOUCAULT VERSUS LA GUERRA REVOLUCIONARIA

En otra línea de críticas, Foucault desconfía 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 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. La dimensión clasista no altera en lo más mínimo la forma efectiva del poder. Si el contenido de la lucha (los derechos, la moral, etc.) no altera los dispositivos, entonces Foucault va a cifrar sus esperanzas tibias de libertad en la estrategia, la dimensión más descriptiva de la modalidad por la cual se produce y reproduce la sujeción, la opresión y la explotación.

Sin embargo, si el poder tiene efectos subjetivos y por tanto es productor de sujeto (la crítica al freudomarxismo) la resistencia no puede ser solo estratégica, pura racionalidad instrumental, también tiene efectos subjetivos.

Si el anarquismo y el anarcosindicalismo habían detestado la estrategia, el modo de ejercicio del poder en la guerra, 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.

El leninismo, la socialdemocracia alemana, los austromarxistas, Korsch, Labriola, Pannekoek, Gramsci, 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, las asambleas, etc.

En el caso de Gramsci, sus famosas y escuetas reflexiones sobre el paso de la guerra de movimiento a la guerra de posición en donde las posiciones decisivas son sometidas a la guerra de cerco “comprimida y dilatada”, junto con sus extrapolaciones al campo de la lucha política donde el cerco siempre es recíproco, y donde los elementos subjetivos (conciencia, cultura, ideología) juegan un papel fundamental, muestran una elevada incorporación de reflexión acerca de la naturaleza de la lucha revolucionaria. Gramsci ha tenido el valor incluso de romper con la inercia insurreccional heredada de la revolución rusa: ya no es posible ni adecuado el ataque frontal, sino una cuidadosa disposición de resguardos y fortificaciones para los que es necesario disponer de todo el aparato del estado y la población (Gramsci, 1981:292).

Una de las formas más evidentes de discusión del poder como dimensión estratégica de acción sobre acción desde la experiencia revolucionaria, son las contribuciones de Mao.

Como Gramsci, Mao también rompe con las “enseñanzas” de la revolución rusa. La guerrilla elástica, popular y prolongada con sus principios, sus metáforas, sus formas enunciativas particulares arraigadas en la cultura campesina china son el ejemplo más acabado de un pensamiento estratégico desde la posición del débil. La formulación de Mao podría ser considerada como un puro “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. La guerra es conducir al enemigo a su derrota. La fuerza bélica, la capacidad de violencia es una cuestión completamente secundaria y la guerra no es una cuestión de organizaciones militares sino una cuestión fundamentalmente política y social: la guerrilla borra las diferencias entre combatientes y no combatientes, hunde sus raíces en el conjunto del cuerpo social y convierte la guerra en un acontecimiento totalizante. 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, inspirado por Mao se arriesgaría a decir que el objetivo de la guerra de guerrillas no es vencer sino “frustrar” al enemigo y que lo demás se da por añadidura. Por todo ello tampoco es posible integrar a esta concepción la noción de “batalla decisiva” que es también un signo distintivo de la narrativa de la guerra social. En la guerra de guerrilla se trata no tanto de triunfar, sino de privar al enemigo de la posibilidad de vencer.

Pero la guerra no es la guerra que estaba inscripta en los dispositivos del poder militar tradicional en China, sino que es una pura invención. El Ejército Rojo inventó la guerra que podía ganar y se negó a jugar el juego de la guerra que podía perder, incluso en contra de los consejos de los soviéticos. Siguiendo una milenaria sabiduría del combate, la fuerza propia era la fuerza del enemigo. La guerrilla es una estrategia donde lo que se juega es el poder enredado en sus propias limitaciones²¹. En cierta medida, y parafraseando a Foucault la estrategia “militar” se presenta aquí como una suerte de gobierno o conducción de las acciones propias pero fundamentalmente ajenas, y por tanto obligaría a relativizar que el poder no es del orden de la guerra y a rehabilitar la “hipótesis Nietzsche”.

Otro de los tópicos de los últimos planteos de Foucault que lo aleja del pensamiento revolucionario, deviene de la “desverticalización” de las relaciones de poder, es decir, de la irrelevancia de las asimetrías o de la minimización de asimetrías 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.

Pero el abandono del problema señalado por Boulainvilliers de la reversibilidad entre el débil y el fuerte como base de la “gran esperanza revolucionaria” (Foucault, 2000: 79) va en desmedro de su caracterización del poder como estrategia. Es que la problemática de la estrategia no puede ser “estática”

como resolución más eficiente con los medios de poder disponibles, sino “dinámica” como estrategia de cambio en la distribución de los medios de poder disponibles. Es decir, la única guerra verdaderamente estratégica es la que el débil emprende contra el fuerte en pos de la inversión de la relación de fuerzas. Cómo el fuerte es derrotado y el débil puede devenir fuerte, que es intrínseca a las narrativas de la guerra social ancestral, recibe un tratamiento puntual y sistemático en el pensamiento revolucionario chino. Las ideas de vacío y realidad (Tao Hanzhaung, 1996) muestran que las relaciones de fuerzas nunca son objetividades previas a una estrategia sino que forman parte y solo pueden ser definidas desde la estrategia misma.

No hay vestigios en el pensamiento aparentemente “ultrapragmático” de Mao ni de sustancialismo según el cual determinadas realidades objetivas o subjetivas garantizan la superioridad y la victoria, ni tampoco una pura técnica de conducción militar de la violencia armada. La guerrilla opera sobre la base del “engaño”, la “distracción”, “la sorpresa”, el ardid, el espionaje y el desgaste sobre el enemigo²² y sobre la confianza, la organización y la determinación de las masas oprimidas²³ pero unas no pueden consumarse sin las otras. Aquí es claro que la reflexión sobre 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 beligerante. La astucia no es la forma de prorrogar el resultado de la guerra, sino la forma de socavar el poder del enemigo. La astucia no es el contrario sucedáneo espurio de la violencia sino un privilegiado complemento insustituible de la misma. No se cumple estrictamente el postulado de Foucault de que el discurso de la racionalidad solo va del lado del victorioso, y la pasión y la moral del lado del derrotado.

La “razón” –que en el lenguaje maoísta debería traducirse por moral y conciencia revolucionaria- no es la imposición de una verdad por otros medios que disfrazan la violencia irracional y arbitraria, sino la forma de constitución del soldado revolucionario que no separan el ejercicio de la violencia bélica de la justificación racional, sino todo lo contrario.

La superioridad moral es un factor fundamental del pensamiento maoísta y termina por invertir la relación entre guerra y voluntad: si para Clausewitz se trataba de doblegar la voluntad de combatir en el adversario por medios militares, y para Lenin se trataba de aprovechar las condiciones subjetivas de las masas en la crisis objetiva, para Mao se trata de doblegar la voluntad del enemigo para no combatir, y por tanto los medios de persuasión son más importantes que la misma capacidad bélica. Aún más, la capacidad bélica es tomada como un medio de persuasión más.

Demás está decir, que en esta concepción la idea de “raza” como fundamento vital de la guerra no tiene cabida. Mao no define realidades sociales sustanciales que expliquen la guerra (puede contar con el apoyo de Señores feudales, aborígenes, y hasta aliarse a los generales más sanguinarios para luchar contra los japoneses, etc.).

En la historia del pensamiento revolucionario y del marxismo se pasa de una concepción donde la guerra es un proceso natural de las contradicciones

sociales que distribuyen de manera pautada capacidades de violencia e imposición, a una concepción donde la guerra es la forma misma de conseguir esas capacidades. Así, la naturaleza de la violencia del débil se aleja completamente de las limitaciones subjetivistas moralizantes como actos de emancipación inmediatos y heroicos y se aproxima a un juego estratégico. Mientras para el fuerte la guerra es una aplicación de un poder que preexiste a la guerra, para el débil la violencia es la fuente del poder. Es por ello que el poder no puede reconocer la violencia del débil como débil sino que debe ignorarla o inflarla para combatirla (Eco, 1997) y en ambos casos el débil obtiene lo que busca: modificar las relaciones de poder.

Por último, es necesario mencionar las formas de guerra “indirecta” que asume a mediados del Siglo XX la conflictividad social en el mundo. En efecto, la acción afirmativa, la desobediencia civil, la protesta pública disruptiva, el boicot, y una panoplia de formas de resistencia pacífica, etc. muestran una nueva revolución en la reflexión sobre la lucha contra el poder (tanto en el capitalismo como en el socialismo) en la cual surgen dos conceptos que trastornan la tradición revolucionaria: la “no violencia” activa, es decir la violencia deja de ser fuente de poder para el débil y comienza a ser un problema para el fuerte, y la “disrupción”, es decir acciones que tienen capacidad de generar efectos de “incertidumbre” en donde el poder es preso de situaciones dilemáticas: es decir, donde aún imponiendo su voluntad, pierde²⁴.

BIBLIOGRAFIA

Aulagnier, Piera y ot. (2000). *La perversión*, Barcelona, Ed. Azul.

Bakunin, Mijail (1973a): *Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Ed. Proyección.

(1973b): *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Ed. Proyección.

Bernstein, Richard (1979): *Praxis y Acción*, Madrid, Alianza.

Bobbio, Norberto (1992): *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Buenos Aires, Ed. Gedisa.

Castro, Edgardo (2004): *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo/UNQ.

D'Hondt, Jacques (1974): *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Eco, Umberto (1997): “Pensar la guerra” en *Cinco escritos morales*, Barcelona, Lumen.

Engels, Federico (1974): *Temas militares*. Buenos Aires, Cartago.

Fanon, Franz (1974): *Los condenados de la tierra*, México, FCE.

Foucault, Michel: (1994) : *Dits et écrits. Tomo 1*. París, Gallimard.

(2001): “El sujeto y el poder”, postscriptum en Dreyfus y Rabinow, op.cit.

(2000): *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

Gramsci, Antonio (1981): *Antología*, México, Siglo XXI.

Heráclito (1985): “Fragmentos” en *Heráclito, Parménides, Empédocles: La sabiduría presocrática*, Madrid, Sarpe.

Hyppolite, Jean (1968): *Hegel y el Pensamiento Moderno*, México, Siglo XXI.

Korsch, Karl (1984): *Teoría marxista y acción política*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente.

Lefebvre, Henri (1979): *Lógica formal y lógica dialéctica*, México, Siglo XXI.

Lenk, Kurt (1978): *Teorías de la revolución*, Barcelona, Anagrama.

Lenin, Vladimir I (1973): *Fraseología pseudorevolucionaria*, Buenos Aires, Ed. Anteo.

Mao Tse Tung (1968): “Sobre la guerra prolongada”, “Problemas de estrategia en la guerra revolucionaria de China” en *Obras Escogidas*, 4 tomos, Pekin, Ed. Lenguas Extranjeras.

Marini, Alberto (1981): *De Clausewitz a Mao Tse Tung*, Buenos Aires, Ed. Pleamar.

Marx, Karl (1972): *Obras Completas de Marx y Engels*, OME 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo.

Mure, G.W (1965): *La filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Cátedra.

Sartre, Jean-Paul (1979): *Crítica de la razón dialéctica*, Libro 2, Buenos Aires, Losada.

Skinner, Quentin (1985): *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, T.1, México, FCE.

Sorel, Georges (1976): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza Ed.

Tao Hanzhaung (1996): *Estudios sobre el arte de la guerra. La interpretación China moderna*, Buenos Aires, Ed. Distal.

Zizek, Slavoj (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

NOTAS

¹ La idea de Foucault de “guerra de razas” y su apropiación por el estado moderno como “racismo” alude al intento de invertir este asombro biológico e instaurar un discurso donde lo biológico permite operar la diferencia entre humano/no humano, o entre pureza y corrupción de la especie como justificación de la guerra. La paradoja es que el racismo parte de un supuesto profundamente antibiológico: la principal amenaza para la especie humana es una parte de la especie humana y ninguna especie animal define como un peligro para sí misma a parte de su propia especie.

² En “La queja de la paz” Erasmo dice que la guerra es dulce solo para quienes están ajenos a ella.

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, etc.

⁴ Como el mismo Foucault lo reconociera, fue Hyppolite “...quien nos ha enseñado a pensar la relación entre la violencia y el discurso” (Castro, 2004: 177).

⁵ 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.

⁶ Es curioso que el texto de esta clase (págs. 28-30) enfatice casi exclusivamente el aspecto perpetuador de las relaciones de fuerza que le cabe a la política, como si la misma fuera la formalización monótona del victorioso en la batalla, cuando esto se daría de patadas con la hipótesis Nietzsche. Es evidente que los vencidos no desaparecen de la política, en tanto que continuación de la guerra 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.

⁷ 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, etc.

⁸ 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 solo conoce la fuerza”.

⁹ El levantamiento de las comunidades castellananas 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 dudas constituyen un antecedente histórico remoto de la contradicción sociedad-nación (comunidad) y Estado. Resulta extraño que Foucault no las haya mencionado por las obvias implicancias referidas a la discusión del concepto de soberanía.

¹⁰ 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”; en saberes liberadores que 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 cuál 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”, etc. (Aulagnier, 2000).

¹¹ Desde el #79 hasta el #82 de la Lógica Hegel expone los 3 momentos que constituyen, en sí, todo “hecho lógico, real”: a) abstracto-racional donde el entendimiento se cierra sobre determinaciones aisladas, rígidas en sus diferencias, en su finitud; b) dialéctico o negativo racional por el cual estas determinaciones son negadas en su unilateralidad, y su finitud es trascendida por el paso exigido a las determinaciones opuestas, con lo que se produce la “conexión inmanente y la necesidad del contenido de la ciencia” de la cual la dialéctica es su alma motriz; e) especulativo o positivo racional que concibe la unidad de las determinaciones en su oposición y “es lo que hay allí de afirmativo en su solución y superación”, su contenido es ahora concreto como unidad de sus determinaciones y diferencias, es esencialmente resultado porque la actividad negativa se refiere a contenidos y determinaciones que son preservadas en el resultado.

¹² Un análisis pormenorizado de este tema puede verse en Joja (1969:48 a 609); H.Lefebvre (1979:265 a 270), y Dubarle "Lógica formalizante y Lógica Hegeliana" aparecido en Hyppolite (1968) donde se intenta retraducir la "lógica concreta del concepto" que propone Hegel en términos del formalismo de la lógica matemática moderna, resultado de lo cual se llega a interpretar la negación hegeliana como dualidad (negatividad formal del primer momento del entendimiento y negatividad absoluta del momento dialéctico) con lo que la tríada del razonamiento dialéctico tendría una estructura cuádruple. Ver pág.139 a 143.

¹³ "Cómo me duele este gozo" había dicho Babeuf presenciando los guillotnamientos masivos.

¹⁴ Sartre le reconoce con justicia a Engels, y posteriormente a Sorel y a Fanon el "haber sacado a la superficie a la partera de la historia" (Fanon, 1974:13).

¹⁵ Valen recordar los sarcasmos de Marx y Engels en la Ideología Alemana sobre todo contra Max Stirner, que llevó el individualismo al extremo como esencia de la revolución: "Yo soy mi causa" y "Rebelión egoísta".

¹⁶ "La acción revolucionaria es liberación personal, purificación moral" (Bakunin, 1973b:131)

¹⁷ Es evidente que le caben a Sorel los análisis que Foucault destinaba al racismo: la purificación por la exposición a la muerte. También la proximidad de este pensamiento con el de los conservadores más militaristas como Luddendorf el gran teórico de la estrategia militar de principios de siglo XX: "El pueblo debe aprender la esencia misma de la lucha por la vida".

¹⁸ 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".

¹⁹ Es notable el análisis de la violencia Mau-Mau con sus rituales sangrientos: la irreversibilidad de los actos cruentos contra el colonizador es su forma de liberación en y por la violencia (ib. Idem: 77) y una forma de desencadenar el círculo del odio en el que el colonizador queda preso y pierde el control de la situación.

²⁰ Es magistral el análisis de Sartre (1979) de las jornadas de julio de 1789 y su descripción de cómo los movimientos de tropas en las afueras de París desatan una reacción que primero es puramente "serial" donde los saqueos a los armeros son reacciones individuales para resistir una matanza, pero que en su mismo transcurso adquieren el significado de armarse contra el Rey y su opresión. (tomo 2, 17 y ss).

²¹ La guerrilla es una guerra que es "imposible" para el poder militar tradicional: los nacionalistas no tenían unos saberes adecuados e incluso debieron recurrir a expertos alemanes para combatirla.

²² 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 trastornar la estrategia enemiga, etc.

²³ 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, liberan 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.

²⁴ Indudablemente Gandhi y M. Luther King han sido los maestros de este nuevo tipo de guerra no violenta. El concepto de "fuerza dulce" de Gandhi introduce la estrategia y la binariedad asimétrica propia de la guerra. Luther King ha capitalizado como victoria en la opinión pública la represión de las manifestaciones pacíficas.