

Foucault: Pensar mirando hacia Irán. Los “Reportajes de ideas” filosóficamente considerados

Foucault: Think Facing Iran. The “Reports of Ideas” Philosophically Considered

Kamal CUMSILLE
Universidad de Chile
kcumsille@gmail.com

Recibido: 10/12/2012

Aceptado: 20/02/2014

Resumen

Intentando hacer justicia a la actitud “no” orientalista de Foucault, el presente trabajo se propone plantear una consideración filosófica de los textos de Foucault sobre Irán. Para ello, en un primer término, se abordará el problema del “periodismo filosófico” –como hubiera llamado Foucault a esa expresión de la problematización del presente-. En un segundo término, se aborda la relación entre la noción foucaultiana de “contraconducta” que trabajaba paralelamente en su curso de ese año (1978) y las prácticas políticas que a él le parecía estar viendo que podrían asociarse a la noción. Por último, se abordara el problema de la espiritualidad política, como aquello que Foucault miraba con fascinación, como una fuerza movilizadora para la politización de las estructuras y el lugar de la acción en la historia.

Palabras clave: Foucault, revuelta, Irán, contraconducta, espiritualidad política.

Abstract

Attending the “non” orientalist attitude of Foucault, this paper proposes to pose a philosophical consideration of the Foucault’s texts on Iran. At first, it will take the problem of “philosophical journalism” –as Foucault named this expression of the problematization of the present–. Secondly, it addresses the foucauldean notion of “contra-conduct” that he was working in parallel in his course of this year (1978) and the political practices that he seemed to be watching that are could be associated with the notion. Last, it will be addressed the problem of political spirituality, as that which

Foucault was looking with fascination as a mobilizing force for the politicization of the structures and the place of action in history.

Keywords: Foucault, revolt, Iran, contraconduct, political spirituality.

1. Introducción

El presente trabajo se propone plantear una consideración filosófica de los textos de Foucault sobre Irán. Una consideración tal, implica en primer lugar, poner a los escritos aludidos en relación a la producción del pensador durante y después del acontecimiento de la revuelta en Irán de 1978, y analizar su discurso teórico en relación tanto a lo que observa como a las fuentes de las que se ha nutrido para mirar los hechos. Significa en segundo lugar, darle significación teórica a unos escritos que en este sentido han tenido una consideración marginal entre los estudiosos de Foucault. Sin embargo, este trabajo no se sitúa desde la especialidad en Foucault. Se sitúa en cambio, en el comentario al discurso de uno de los pensadores occidentales más importantes de nuestro tiempo sobre uno de los acontecimientos más importantes que hayan sucedido en las últimas décadas en el mundo islámico, la revolución islámica de Irán de 1979, que comenzó con una revuelta popular en 1978.

Hacer un trabajo de consideración filosófica de los reportajes sobre Irán, es en cierta manera, hacer justicia al gesto decididamente “no” orientalista que Foucault esboza muy tempranamente, desde el prefacio a la primera edición de la *Historia de la locura en la época clásica*, donde escribía: “En la universalidad de la ratio occidental, hay esa partición que es el Oriente: el Oriente pensado como el origen, soñado como el punto vertiginoso en donde nacen las nostalgias y las promesas de retorno; el Oriente se ofrece a la razón colonizadora de Occidente, pero indefinidamente inaccesible, porque permanece siempre como el límite: noche del comienzo, donde Occidente se ha formado pero en la cual ha trazado una línea divisoria; el Oriente es para él todo lo que él no es, aún cuando deba buscar allí lo que es su verdad primitiva. Será preciso hacer una historia de esa gran partición, a lo largo del devenir occidental, seguirla en su continuidad y sus intercambios, pero también dejándola aparecer en su hieratismo trágico”¹. Se trata de un fragmento prácticamente olvidado, escasa o nulamente citado, siquiera por Said autor de *Orientalismo*, esa arqueología del saber sobre Oriente de reconocida herencia foucaultiana, del que podríamos perfectamente considerar este texto como su semilla; se trata fundamentalmente de un trabajo que se hace cargo de esa razón colonizadora occidental a la que se ofrece un

¹ Foucault, Michel, *Prefacio a La historia de la locura* (1961). ElSeminarío. www.nodo50.org/dado/textosteoria/foucault10.rtf. El tema de un “no” orientalismo en Foucault –abordando toda la profundidad que amerita la discusión– será objeto de una futura investigación. Aquí simplemente se tiente la idea de una vocación no orientalista en el pensador francés.

Oriente. También Foucault con este fragmento, describe en cierta manera, y quizá sin saberlo, lo que son los trabajos de Henry Corbin sobre el Islam, de los cuales años después se nutrirá para comprender la revolución iraní, en el sentido que los trabajos de Corbin abordan esa historia de Oriente en su “hieratismo trágico”.

Este gesto “no” orientalista que Foucault manifiesta desde su primer libro, lo mantendrá hasta la experiencia de sus últimos años, volviéndose a comentar una realidad como la revuelta popular y posterior revolución islámica que tuvo lugar en Irán entre los años 1978 y 1979, acontecimiento tan decisivo para la configuración del mundo contemporáneo. Durante esta época, el pensador ha desaparecido como autor, sus apariciones se han remitido a cursos, intervenciones, artículos, ha interrumpido su plan de publicación –el de la *Historia de la sexualidad*– cuyo primer tomo –*La voluntad de saber*– se había publicado en 1976². Por lo tanto, durante los años de la revuelta iraní, los textos sobre dicho acontecimiento son los escritos que está produciendo Foucault. Y el propósito de rescatar los reportajes en este sentido, no es en manera alguna el de reconstruir una cierta “obra foucaultiana” –de hecho la articulación de nuestro discurso se basa en el montaje y comentario de fragmentos–, sino precisamente en el inquietante y notable hecho de que un pensador como él se haya detenido con una mirada “no” orientalista ante los hechos que tenían lugar en Irán entre 1978 y 1979, los que precisamente por su mirada “no” orientalista se permitió ver como un “acontecimiento” y hacer “teoría” de ello. Nuestro propósito es comentar los artículos sobre Irán en esa dimensión. Y no es algo antojadizo. Por el contrario, los escritos periodísticos son usualmente considerados como registro de las ideas de los pensadores, hacer lo contrario con Foucault sería lo antojadizo.

A pesar de la poca consideración filosófica de la que han gozado los reportajes de Foucault, podemos desatacar algunas excepciones. La primera, es la intervención de Christian Jambet en un Encuentro Internacional organizado en París en enero de 1988 por el Centro Michel Foucault. En dicha intervención, que no trata precisamente sobre Foucault y la revolución iraní, sino de los caminos que abren los últimos dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* para los estudios sobre el islam iranio, al referirse al problema que aquí nos ocupa, Jambet dice: “se trata, (...), ... de la esencia de una sublevación, se trata de la política ‘espiritual’ que la hace posible, y se trata, por consiguiente, de una interrogación ‘trascendental’: ¿con qué condición una cultura puede determinar una rebelión partiendo de una esperanza y de una experiencia marcada por “acontecimientos producidos en el cielo”? (...) Michel Foucault ve desde el comienzo que allí la historia es la expresión de una metahistoria o aun de una hiero-historia, que la temporalización del tiempo queda suspendida en acontecimientos me-

² Véase Pote-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 139.

siánicos cuyo lugar no es el mundo de los fenómenos conocidos por la ciencia. Foucault ve también que cierto tipo de subjetividad es entonces posible, una subjetividad bastante alejada del tema de la ciencia, del derecho y de la moral, tales como éstos fueron instaurados definitivamente en el Occidente por el corte galileano y cartesiano. Michel Foucault fue entonces el único filósofo occidental que mostró interés por tales cuestiones y esto es algo que debería infundir prudencia a quienes hablan atolondradamente de esta última toma de posición”³.

La segunda excepción, corresponde a la “Situación de los cursos” *Seguridad, territorio, población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979), escrita por su editor, Michel Senellart, como apéndice final del primero. En su descripción de esta “Situación”, Senellart sostiene que, a partir de la cuarta clase del curso de 1978, donde comienza el tratamiento del problema de la gubernamentalidad, se produce una inflexión que será decisiva en la trayectoria de las investigaciones de Foucault: “el concepto de “gobierno” marcaría el primer deslizamiento, acentuado desde 1980, de la analítica del poder a la ética del sujeto”⁴. Luego, cuando el editor trabaja acerca del contexto histórico de los cursos, dedica un espacio considerable al tratamiento que Foucault hace de la revolución iraní, y sobre todo al vínculo que tendría esa espiritualidad política que tanto llamó la atención del pensador, con las investigaciones que entonces llevaba a cabo: “La espiritualidad, generadora de fuerza insurreccional, es por lo tanto indisoluble de la subjetivación, ética y política, sobre la cual reflexiona por entonces Foucault”⁵.

Como tercera excepción, estaría Daniel Bensaïd quien ha llegado a afirmar: “A finales de los años setenta, su interés por la espiritualidad chiita y la mitología del martirio de la revolución iraní, hacía eco a las investigaciones sobre la inquietud y las técnicas de sí mismo”⁶, y es por ello que: “Esos artículos sobre Irán, por coyunturales que fueran, no constituyen un resbalón en su pensamiento, sino la puesta a prueba de una visión teórica en formación”⁷.

Por último, podemos señalar el trabajo de Andrea Cavazzini, quien situando los trabajos sobre el cuidado de sí y la estética de la existencia en una continuidad del proyecto foucaultiano crítico de la ciencia moderna, sostiene: “La estética de la existencia es, por lo tanto, el reverso de la ciencia, no porque represente la inmediatez y la pasividad, sino porque la actividad que la produce es un proceso-sin-objeto, en el

³ Jambet, Christian, “Constitución del sujeto y práctica espiritual”, en *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 227-241, aquí p. 228.

⁴ Senellart, Michel, “Situación de los cursos”, en *Seguridad, territorio, población*, por Michel Foucault, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 417-453, aquí pp. 418-419.

⁵ *Ibidem*, pp. 430-431.

⁶ Bensaïd, Daniel, “Impolíticas de Foucault”, *Argumentos*, n. 52, 2006, pp. 31-40, aquí p. 35.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

cual la subjetivación no tiene otro objeto que sí misma. / Es en esta óptica que Foucault se ha interesado por la subjetividad de los fieles chiítas y su relación con la práctica de la insurrección: para el filósofo, esta espiritualidad constituía un ejemplo de un modo de problematizar la verdad diferente de aquel de la racionalidad científica”⁸

Planteada esta pequeña revisión, enunciaremos nuestros pasos. En un primer término, se abordará el problema del “periodismo filosófico” –como hubiera llamado Foucault a esa expresión de la problematización del presente–. En un segundo término, se aborda la relación entre la noción foucaultiana de “contraconducta” que trabajaba paralelamente en su curso de ese año (1978) y las prácticas políticas que a él le parecía estar viendo que podrían asociarse a la noción. Por último, se abordara el problema de la espiritualidad política, como aquello que Foucault miraba con fascinación, como una fuerza movilizadora para la politización de las estructuras y el lugar de la acción en la historia.

2. Periodismo filosófico

Un pasaje de lo que fue la presentación del proyecto de los “reportajes” nos muestra cómo estos textos, aunque coyunturales, se inscriben en el proyecto crítico de una ontología del presente: “Hay más ideas sobre la tierra que las que los intelectuales a menudo imaginan. Y estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más apasionadas de lo que pueden pensar los políticos. Hay que asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza: Y esto no en los libros que las enuncian, sino en los que manifiestan su fuerza, en las luchas que se llevan a cabo para las ideas, contra o por ellas. No son las ideas las que mueven el mundo, porque justamente el mundo tiene ideas (y porque las produce muy continuamente), que no es conducido pasivamente según los que lo dirigen o los que querrían enseñarle a pensar de una vez para siempre”⁹.

Se podrá objetar que no se puede considerar al mismo nivel, lo que fue un trabajo periodístico en un momento coyuntural determinado, con los libros que son fruto de un programa sistemático de investigaciones históricas. Es decir, una cosa serían los libros del autor (los cuales constituyen su trabajo revisado y reconocido) y otra cosa, sus intervenciones públicas, que carecen del mismo cuidado que los libros, por lo tanto, no se podrían considerar como parte de su “obra”. Por lo demás, no debemos olvidar que Foucault dejó una cláusula de prohibición de toda publicación póstuma. En consecuencia, quienes sostengan una objeción como ésta, nos instarán también a

⁸ Cavazzini, Andrea, “Foucault in Persia: Prima e dopo il *Reportage* Iraniano”, en *Michel Foucault. L’islam e la rivoluzione iraniana*, Milán, Mimesis, 2005, pp. 19-48, aquí p. 29.

⁹ Michel Foucault, “Les reportages d’idées”, en *Dits et écrits, vol. III, 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 707.

tratar con cuidado, no sólo los reportajes, sino también todo lo que sean cursos, conferencias, artículos, etc.

Si bien es cierta dicha cláusula de prohibición, una objeción tal, presenta algunos peligros para los estudios sobre Foucault y su legado filosófico que hay que poner en claro. Primero, estaríamos distinguiendo entre lo que es el pensamiento del autor, presente en sus libros, y por otro lado, algo así como sus “tomas de posición”, que no serían parte del filósofo sino de la persona Michel Foucault. Esto implica quitar todo valor filosófico a la aparición pública de un pensador, algo inadmisibles, sobre todo tratándose de Foucault, quien como veremos, su proyecto filosófico consiste justamente en aquella actitud crítica que se trata de hacer uso público de la razón en tanto seres libres. El segundo peligro, es que con este tipo de objeciones, se cierra la posibilidad de llevar a cabo investigaciones basadas en Foucault, sobre problemas que éste sólo esbozó pero no desarrolló en libro alguno. En este caso, la problemática de la biopolítica sirve como ejemplo. Si los cursos no son, en estricto rigor, parte de la obra foucaultiana, entonces las investigaciones sobre biopolítica que lo toman como punto de partida, carecen de validez, puesto que en lo que se podría considerar como la “obra” foucaultiana (es decir, los libros), hay sólo poco más de treinta páginas en *La voluntad de saber* sobre este tema y nada más.

Sin embargo, podemos señalar algunas razones por las cuales hemos de considerar estos “reportajes” como parte del proyecto filosófico foucaultiano. Debe quedar claro, primero que todo, que los reportajes de Foucault sobre Irán, no son en modo alguno una toma de posición y posterior retractación. Para comprender en qué sentido y medida, estos textos se enmarcan en la perspectiva teórica tardía del pensador, creemos conveniente analizar algunos aspectos centrales de su conferencia “¿Qué es la Ilustración?”. Aunque posterior a los reportajes, y sólo un año anterior a la aparición de los últimos dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, este texto muestra claramente la manera en que la cuestión filosófica concierne a la actualidad, es decir, en qué sentido, el pensamiento es algo así como una especie de “periodismo filosófico”.

La conferencia aludida, trata (como ya se mencionó en el apartado anterior) de una relectura del texto de Kant que lleva el mismo título. Lo que no significa que Foucault asuma el tema de la Ilustración a la manera kantiana, por lo tanto, se equivocan quienes han planteado que Foucault al mostrarse fascinado por la revolución iraní y dejarse “seducir por el islamismo”, ha traicionado los ideales ilustrados. Esto quedará claro en el presente apartado, tras desarrollar el sentido en que Foucault lee la cuestión de la Ilustración, y en lo que sigue de este trabajo, cuando veamos qué es lo que a éste le llama la atención del acontecimiento iraní, que no es, precisamente, el hecho de una revolución islámica.

Ya desde la cuarta página del texto de la conferencia, Foucault advierte: “No entraré en el detalle del texto”, más bien lo que le interesa es destacar algunos de sus

rasgos que muestran “cómo ha planteado Kant la cuestión filosófica del presente”¹⁰. Pues se trata de que Kant “ha definido una cierta manera de filosofar”¹¹. En este sentido, Foucault es muy claro en establecer cómo entiende la Ilustración al decir: “Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de reflexión filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra parte, quería subrayar que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *étos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”¹². Estos aspectos de la conferencia de Foucault, sirven como primer referente para aquel error que señalamos más arriba, en relación a una presunta traición de los ideales ilustrados debida a la supuesta “seducción del islamismo” iraní. Pues el autor es claro, la Ilustración tal como él la entiende no se trata de elementos de doctrina, es decir, no se trata de valores ni ideales. Se trata más bien, de una actitud, una actitud crítica hacia lo que somos, hacemos y pensamos. Comprender esto, es de suma importancia para entender el lugar de Foucault como pensador y las consecuencias políticas que de sus trabajos pueden desprenderse. El juicio sobre la ambivalencia de Foucault hacia los ideales de la Ilustración, se basa en una mala comprensión sobre la relación del autor con una serie de cuestiones que en lo que sigue nos proponemos desbrozar.

2. 1. Modernidad

Suele decirse, con respecto a Foucault, que es un pensador postmoderno. Si tomamos atención al texto que se viene comentando, y a cómo en éste se entiende la Ilustración y la modernidad, aquel juicio se ve automáticamente refutado. Pues a la luz del texto de Kant, y la manera en que éste plantea la cuestión del presente, se inicia para Foucault, no la modernidad como un período sino como una actitud: “La reflexión sobre el “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto. (...) Y al enfocarlo así, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el inicio de lo que podría llamarse la actitud de modernidad”¹³. Y prosigue: “me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una ma-

¹⁰ Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, *cit.*, p.74.

¹¹ *Ibidem*, p. 87.

¹² *Ibidem*, p. 86.

¹³ *Ibidem*, p. 80.

nera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como tarea. (...) Y consecuentemente, más que querer distinguir el “período moderno” de las épocas “premoderna” o “postmoderna”, creo que sería mejor averiguar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en lucha con actitudes de “contramodernidad”¹⁴. Esto significa que, tomando la modernidad como una actitud, y que es en definitiva, la actitud de la Ilustración, una que consiste en una crítica permanente de nuestro ser histórico, Foucault inscribe su tarea filosófica en el marco de ésta. Y se podría agregar, que en este sentido, los reportajes como trabajo periodístico son parte de la tarea filosófica que traza dicha actitud. Luego, si en lugar de distinguir la modernidad de lo premoderno y lo postmoderno, habría que ver cómo la actitud de modernidad se enfrenta a actitudes de contramodernidad, entonces, podemos comprender mejor la mirada con la que Foucault se aproxima hacia la revuelta en contra del régimen del Shah de Irán; con respecto a éste, donde todo el mundo veía a un gobierno modernizador, Foucault entendía que tenía “cien años de retraso”¹⁵. Pues, en efecto, la actitud de modernidad, de Ilustración, la actitud crítica, no trata de elementos de doctrina como valores e ideales, ni tampoco de transformaciones económicas, sino de “cómo no ser gobernado, *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”¹⁶, actitud que era precisamente la del pueblo de Irán sublevado en contra del régimen.

2. 2. Humanismo

Al entrar a caracterizar este *ethos* filosófico que supone la Ilustración, Foucault lo hace por dos vías, una negativa y otra positiva. Cuando lo hace negativamente, traza dos puntos, del primero nos ocuparemos más adelante (en referencia al problema de la libertad), del segundo nos ocupamos ahora, ya que trata sobre el humanismo y su relación con la Ilustración. “Esta crítica permanente de nosotros mismos- debe evitar las confusiones siempre demasiado fáciles entre el humanismo y la *Aufklärung*. (...) Lo que yo he destacado y lo que me parece que ha sido fundador de toda una forma de reflexión filosófica no concierne más que al modo de relación reflexiva con el presente. (...) El humanismo es una cosa muy distinta: es un tema o más bien un conjunto de temas que han reaparecido varias veces, a través del tiempo, en las sociedades europeas; estos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidente-

¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵ Michel Foucault, “The Shah is a Hundred Years Behind the Times”, en *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, por Janet Afary y Kevin Anderson, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 194.

¹⁶ Michel Foucault, “¿Qué es la Crítica?”, *cit.*, pp. 7-8.

mente han variado siempre mucho en su contenido, así como en los valores que han seleccionado”¹⁷. Esta referencia cobra una importancia crucial si tomamos en cuenta que, uno de los motivos por los que los escritos de Foucault sobre Irán, o en un nivel incluso más general, por los que su obra ha sido mal entendida políticamente, es su relación con problema del humanismo.

En esta dirección, habría que preguntarse ¿Es Foucault un pensador antihumanista, como generalmente se le tiende a considerar? En sus propios términos, podríamos responder a esta pregunta diciendo que, precisamente porque es un *pensador* es que no es humanista, pero tampoco antihumanista. Pues “la temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se llama humanismo ha estado siempre obligado a encontrar su apoyo en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia, de la política. El humanismo sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir”. Sin embargo, “de esto no hay que extraer como consecuencia que todo lo que ha podido presentarse como humanismo deba ser rechazado”¹⁸. Lo que sí, se podría oponer a la temática del humanismo el principio crítico de una ontología histórica de nosotros mismos, como creación permanente en nuestra autonomía, principio que constituye la conciencia histórica que la *Ilustración* tuvo de sí misma. De manera que, más que una identidad entre *Ilustración* y humanismo, lo que existe es una tensión entre ambos. En consecuencia, según Foucault, “así como hay que escapar al chantaje intelectual y político “estar por o contra la *Aufklärung*”, hay que escapar al confucionismo histórico y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la *Aufklärung*”¹⁹.

2. 3. Libertad, Ética y Verdad

Al término de la conferencia que se viene comentando, Foucault dice: “No sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica todavía la fe en las luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad”²⁰.

¿Qué es aquí la libertad? O bien, debiéramos preguntar: ¿Qué es para Foucault la libertad?

Tal como él la entiende, la libertad es un trabajo, un trabajo sobre sí mismo. No hay en Foucault (y de ahí los malos entendidos políticos a su respecto) un concepto

¹⁷ Michel Foucault, “Qué es la ilustración”, *cit.*, p. 88.

¹⁸ *Ibidem*, p. 89.

¹⁹ *Ibidem*, p. 90.

²⁰ *Ibidem*, p. 97.

metafísico o una doctrina de la libertad. La idea de libertad en Foucault, es inseparable de su planteamiento de un *ethos* filosófico consistente en una ontología histórica de nosotros mismos a la manera de una crítica permanente de lo que somos, hacemos y pensamos. Pues, este *ethos* según él, hay que entenderlo como “un intento de unir mediante un vínculo de relación directa el progreso de la verdad y la historia de la libertad”²¹. Se trata de una crítica que, en la medida en que es genealógica en su finalidad, “no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es posible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo lo que hacemos o lo que pensamos”; se trata en definitiva, para Foucault, de “relanzar tan lejos como sea posible el trabajo indefinido de la libertad”²², una libertad que es “la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”²³. Así mismo, la verdad, el decir verdadero, se convierte en una exigencia ética en la práctica reflexiva de la libertad: “La función de “decir la verdad” no tiene que adoptar la forma de la ley, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos de la comunicación. La tarea de decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre”²⁴. Podemos ver aquí, cómo se manifiesta el vínculo de relación directa entre Libertad y Verdad. Pues, si la servidumbre sería el silencio que se podría imponer al trabajo infinito de “decir verdadero”, es también, la oposición por excelencia, el polo opuesto, de la práctica de la libertad. Es decir, más que una concepción de libertad liberal, entendida como ausencia de interferencia de parte de la comunidad para la realización de los fines individuales, tenemos en el último Foucault, una idea de libertad entendida como ausencia de servidumbre, y sobre todo, como una ausencia de servidumbre de uno mismo con uno mismo. Ésta es una idea que Foucault extrae de sus análisis del pensamiento griego, y que toma su forma en el apartado titulado “Libertad y Verdad” del primer capítulo de *El uso de los placeres*: “en el pensamiento griego, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como la independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismos sólo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. La constitución de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son, evi-

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, pp. 91-92.

²³ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, cit. p. 396.

²⁴ Michel Foucault, “El cuidado de la verdad”, cit., p. 380.

dentamente, factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero. (...) Esta libertad individual, no obstante, no debe entenderse como la independencia de un libre albedrío. Su contrario, la polaridad a la que se opondría, no es un determinismo natural ni la voluntad de una omnipotencia: es la esclavitud –y la esclavitud de uno por uno mismo. Ser libre en relación con los placeres no es estar a su servicio, no es ser su esclavo. Mucho más que la mancha, el peligro que traen consigo las *aphrodisia* es la servidumbre”²⁵.

Lo que se plantea aquí, es una serie indisoluble entre libertad, ética y verdad. Ninguna de ellas entendida como un concepto metafísico o de doctrina; todas entendidas como un trabajo permanente sobre nosotros mismos, en el marco de la actitud crítica del *ethos* filosófico de la *Ilustración*, tal como Foucault lo entiende. En consecuencia, si el gran problema para Foucault es el sujeto moderno, y su objetivo más importante es descubrir lo que somos en tanto sujetos modernos, “pero para rechazarlo”²⁶, entonces, precisamente sus ideas sobre libertad, ética y verdad, constituyen este rechazo. Rechazo de un sujeto abstracto con una libertad natural desde el momento en que nace; rechazo de unas prescripciones éticas en función de esa libertad y el respeto de la de los otros; rechazo de unas verdades asumidas como evidencias o convenciones, en relación precisamente a la libertad metafísica del sujeto abstracto, y a las prescripciones éticas que de ella se desprenden. En cambio, pensar la libertad, la ética y la verdad desde la crítica, significa la posibilidad de ser de otro modo, o al menos de no ser como somos, a partir de un trabajo infinito sobre nosotros mismos. Significa en definitiva, que lo único que podría caracterizar al ser humano, es una *potencia de sí*, que consiste en la permanente posibilidad de *no ser* de la manera en que se le conduce o se le impone.

3. La revuelta como conducta

Foucault venía trabajando en *Seguridad, territorio, población* la noción de “conducta” o “rebelión de conducta”, caracterizada como: “...movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Y son además movimientos que procuran– ...–escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de

²⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, cit., pp. 76-77.

²⁶ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 249.

conducirse”²⁷. Algo así le pareció ver en la revuelta iraní (del mismo año en que dictaba dicho curso), esto es, un movimiento “sin un liderazgo militar, sin vanguardia, sin un partido”²⁸. Estaba asistiendo al “levantamiento de toda una sociedad”, de “una huelga política generalizada, que está realmente relacionada con la política”²⁹. Era un movimiento cuya voluntad política era muy simple: la caída del régimen.

Lo que subyace, según Foucault, a este movimiento, es una voluntad política con una dimensión espiritual que había que tomar seriamente en cuenta. Quien ha introducido esta dimensión, es Ali Shariati, filósofo iraní formado en Francia, que había fallecido dos años antes de la revuelta, y a quien Foucault considera como “la sombra que impregna toda la vida política y religiosa de Irán” en ese momento, y “cuya muerte hace dos años le dio la posición, tan privilegiada en el chiismo, del invisible presente, del siempre presente-ausente”³⁰.

Lo interesante aquí, es justamente que la manera como Shariati entiende el papel político del chiismo en la historia del Islam, es equivalente a la descripción que Foucault da de las contraconductas. En uno de sus escritos titulado “Martirio y Luto”, se lee lo siguiente: “El Islam es una religión que hizo su aparición en la historia de la humanidad con el no de Mahoma, el heredero de Abraham, manifestación de la religión de la unidad de Dios y de la unidad de la raza humana, un no que empezó con el grito de unidad, un grito que el Islam volvió a proferir en su enfrentamiento con la aristocracia. / El chiismo se distingue a sí mismo y determina su dirección en la historia del Islam con el no del gran Ali, el heredero de Mahoma, y con la manifestación del Islam de justicia y verdad, un no que él dio al consejo para la elección del califato, como respuesta a Abdul Rahman, que era la manifestación de la aristocracia. / Este no (...), es reconocido como parte integrante del movimiento chiíta en la historia islámica como indicador del papel político y social de un grupo formado por los seguidores de Ali, conocidos por su cariño a la familia del Profeta. (...) / La historia del Islam siguió un camino extraño, un camino en el que canallas y truhanes de las dinastías árabe, iraní, turca, tártara y mongola disfrutaban del derecho de mando sobre la comunidad musulmana (...). / Y el chiismo que empezó con un no que se oponía al camino escogido por la historia, se rebeló en contra de la historia. Se rebeló en contra de la historia que, en nombre del Corán, de los reyes y los emperadores, seguía el

²⁷ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población, cit.*, p. 225.

²⁸ Michel Foucault, “A Revolt With Bare Hands”, en *Foucault and the Iranian Revolution, cit.*, p. 211.

²⁹ *Ibidem*, p. 212.

³⁰ Michel Foucault, “What Are the Iranians Dreaming About?”, en *Foucault and the Iranian Revolution, cit.*, p. 207. Michel Senellart hace ver cómo esta descripción que Foucault da de la posición de que goza Shariati en la sociedad iraní, es el “calco” de la manera en que Corbin describe al Imam oculto de los chiítas: “actualmente oculto a los sentidos, pero siempre presente en el corazón de sus fieles”. Henry Corbin, *El imam oculto*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 41.

camino de la ignorancia, y que en nombre de la tradición sacrificaba lo que había sido levantado en la casa del Corán y de las tradiciones. / Los chiitas no aceptaron el curso de los acontecimientos. Negaban el mando que gobernaba sobre la historia y que engañó a la mayoría de los fieles sobre la sucesión del Profeta y, entonces, aparentaron ser el soporte del Islam y de la lucha contra el paganismo. (...) / Los chiitas encontraban sus lemas en la personificación de las aflicciones y de las esperanzas de las masas de oprimidos. Conociendo a los que gobernaban y en rebelión contra ellos, gritaban: - Sigue el mando de Ali y huye del mando de la crueldad. -Elige el imamato e imprime “borrado”, “desconfianza” y “usurpación” en la frente del califato. -Escoge la justicia y derriba el sistema de discriminación en la propiedad. -Adopta el principio de la espera. (...) -Adopta el luto para continuar la constante lucha histórica de los chiitas contra la usurpación, la traición, la crueldad y los que generan fraude, mentira y degeneración y, especialmente, para mantener vivo el recuerdo de los mártires. -Recuerda A’shura para humillar al grupo dirigente que se llama a sí mismo el heredero de las tradiciones del Profeta; recordándolo demuestras que son los herederos de los asesinos y de los matones contra la familia del Profeta”³¹.

La concepción política que introduce Shariati sobre el Islam chiita, es de primera importancia para comprender el movimiento iraní, y así lo entendió Foucault. En primer lugar, porque el chiismo constituye la rama del Islam que históricamente ha estado en contra del gobierno califal, todo gobierno es injusto para el chiismo, algo que Foucault destacó en sus textos a partir de sus conversaciones con el Ayatollah Shariat Madari. En segundo lugar, la adopción del principio de la espera implica que la verdad para los chiitas no es algo cerrado, sino que es un camino abierto, hecho que permite la irrupción de la subjetividad en la historia (sobre esto volveremos en el siguiente apartado). Y en tercer lugar, el recuerdo de A’shura para humillar al grupo dirigente, fue algo decisivo para el desarrollo de los acontecimientos del mismo levantamiento del pueblo iraní en contra del Shah. A’shura es la festividad chiita que recuerda el martirio del Imam Hussein (el tercer Imam, el segundo de los hijos de Ali) en Qarbala (Iraq). El 8 de septiembre de 1978, tuvo lugar una importante manifestación en Teherán, que fue brutalmente reprimida, cuyo número de muertos es incierto, pero que hizo que aquel día fuera recordado como el “viernes negro”. Ese hecho, fue identificado por el pueblo de Irán con el A’shura, lo que dio al levantamiento un significado religioso, y en consecuencia intensificó una ola incontenible de protestas que fue finalmente lo que derrocó al Shah.

Finalmente, de su atención a la revuelta en Irán, Foucault desprenderá una idea de la política al modo de una “ley de la historia”, como escribió en el mismo artículo

³¹ Ali Shariati, “Martirio y Luto”, en *Sociología del Islam*, Teherán, Asociación de Amistad Hispano Iraní, 1989, pp. 144-146.

citado arriba, titulado “Una revuelta a manos desnudas”: “Es una ley de la historia que mientras más simple es la voluntad del pueblo, más complica el trabajo de los políticos. Esto es indudablemente porque la política no es lo que pretende ser, la expresión de una voluntad colectiva. La política respira bien sólo cuando esta voluntad es múltiple, vacilante, confusa y oscura incluso para sí misma”³².

Con este pasaje, Foucault asienta una idea teórica de la política, que hay que darle el estatuto que corresponde. Pues bajo esta perspectiva, Foucault es un pensador cuya teoría política y de la historia ha forjado atendiendo no exclusivamente a acontecimientos políticos europeos o considerados “occidentales”³³, y de la observación de aquellos precisamente no occidentales ha desprendido nociones históricas y políticas con significación universal, algo que incluso los teóricos postcoloniales reprochaban a los “padres teóricos” como Foucault o Derrida, el no dar lugar en lo universal para lo que venga de la alteridad no europea³⁴. Es, como hemos dicho, un pensador no orientalista.

Pues, tenemos en un reportaje sobre Irán, esbozado un concepto de lo político como “ley de la historia” que se podría resumir en: 1. Una revuelta cobra mayor poder destituyente mientras más simple es su voluntad. 2. La política no es, como se pretende, la expresión de una voluntad colectiva. 3. La política existe bien cuando expresa voluntades múltiples y confusas, incluso dice, para sí misma. Es decir, la propia política es inasible y no identificable. Es una teoría política de la inmanencia, y está planteada en esos términos en el reportaje sobre la revuelta iraní.

4. Espiritualidad política

En el mismo sentido en que Foucault es un filósofo no orientalista, es que fue –quizá en su momento– el único intelectual occidental que se dispuso a comprender la revuelta de Irán en 1978, pudiendo ver –de acuerdo a sus propias categorías filosóficas– que los iraníes tenían “otro régimen de verdad”³⁵ y, por lo mismo “otro sujeto de libertad”, así escribe: “Ellos (los iraníes) tienen otras cosas en sus mentes que esas fórmulas de todas o ninguna parte. Ellos también tienen otras cosas en sus corazones. Yo creo que ellos están pensando sobre una realidad que está muy cerca suyo, desde que ellos mismos son sus agentes activos”³⁶.

³² *Ibidem*.

³³ Tomando todo tipo de resguardo que hay que tener al usar este tipo de nociones.

³⁴ Véase como ejemplo Said, Edward, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 428.

³⁵ Michel Foucault, “Iran: The Spirit of a World without Spirit”, en *Foucault and the Iranian Revolution, cit.*, p. 259.

³⁶ Michel Foucault, “What Are The Iranians Dreaming About?”, en *Foucault and the Iranian Revolution, cit.*, p. 207.

Foucault está observando en la revuelta de Irán un asunto decisivo relacionado con la política y con la verdad, y que explica, en cierta manera, el hecho que se pueda dar una revuelta de manera que los sujetos se sientan los agentes activos de la historia. “Para la doctrina chiita –escribe en otro reportaje– hay un principio según el cual la verdad no está completada ni sellada por el último profeta. Después de Muhammad, comienza otro ciclo de revelación, el inacabado ciclo de los imames, quienes, a través de sus palabras, sus ejemplos, así como de su martirio, traen una luz, siempre la misma y siempre cambiante. Es esta luz la que es capaz de iluminar la ley desde el interior. Éste está hecho no sólo para ser conservado, sino para liberar a través del tiempo el significado espiritual que lo sostiene. A pesar de estar invisible desde antes de su promesa de retorno, el duodécimo Imam no está radical ni fatalmente ausente. Es el pueblo mismo el que lo hace retornar, en la medida en que es la verdad que los levanta y luego los ilumina”³⁷. Esta consideración, da cuenta de manera evidente, de las lecturas de Henry Corbin que Foucault hizo para preparar sus visitas a Irán. De hecho, la manera en que este tema aparece en Corbin, resulta muy interesante para ver cómo, aquello que Foucault ve en Irán se manifestará en sus trabajos ulteriores. “La configuración chiita de la historia sacra –dice Corbin– se expresa en la idea de un doble ciclo. El ciclo de la profecía está cerrado, eso está claro. Todo el mundo del Islam está de acuerdo en este punto. El sunnismo se queda en esa afirmación, y es volviéndose de alguna manera hacia el pasado como el creyente recibe el mensaje del último profeta. Para el chiismo, tanto imamita como ismailí (es decir, tanto duodecimano como septimano), el ciclo de la profecía que está cerrado, es el de la profecía legisladora. Pero con esta clausura comienza algo nuevo, tan nuevo que prolongando la vocación espiritual de los antiguos profetas no enviados, este nuevo ciclo no puede ya llevar su nombre, hemos dicho, para evitar cualquier ambigüedad. Este nuevo ciclo recibe el nombre de “ciclo de la *walayāt*”, el ciclo de la iniciación espiritual, el ciclo de esos amigos de Dios que en sentido estricto son sólo los Imames, pero que, en sentido amplio, son todos aquéllos a los que engloba su *walayāt*. Así pues, el chiismo mantiene la conciencia abierta sobre el futuro. Algo esencial se debe esperar. Aún no está todo consumado. Ese algo que se espera, es la parusía del XII Imam, el Imam “actualmente oculto a los sentidos pero presente en el corazón de sus fieles”. Manteniéndose en esta espera escatológica, (...), el chiismo escapa a los peligros de la historia, dicho más exactamente, a lo que nosotros hoy llamamos historicismo”³⁸.

Además del ya interesante tema de lo inacabado de la verdad para los chiitas, que para Foucault significa una posibilidad permanente de irrupción de la subjetividad en la historia; es decisivo lo que describe Corbin, acerca de que el ciclo profético que está

³⁷ *Ibidem*, p. 205.

³⁸ Henry Corbin, *El Imam Oculto*, cit., pp. 40-41.

cerrado para los chiitas, es el de la profecía legisladora (es decir la revelación de la Ley), pero no la revelación de la verdad interior de la profecía, que permanece abierto. Es precisamente esto, lo que para Foucault constituye “el cuidado de la verdad”. Recordemos a este respecto, nuestra anterior referencia a este problema, en relación a que “la función de decir la verdad no tiene que adoptar la forma de la ley”.

Asimismo, el decir la verdad tiene relación con la ética. En una entrevista de 1983, en la que se le interrogaba acerca de su trabajo en curso sobre una genealogía de la ética, Foucault decía: “No debemos hacer la elección entre nuestro mundo y el de los griegos. Pero dado que no podemos ver muy bien que los principios de nuestra ética han procedido en algún momento de una estética de la existencia, pienso que una especie de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos, hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas existía una relación analítica y que podíamos cambiar algo, por ejemplo, en nuestra vida sexual o en nuestra vida familiar, sin arruinar por ello nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos conducir esta idea a un vínculo necesario o analítico entre la ética y otras estructuras económicas, sociales o políticas”³⁹. Este vínculo, es algo que Foucault ya había observado años antes en la revuelta de 1978 en Irán, de la cual una de las cosas que más le sorprendía era ese “esfuerzo por politizar estructuras que son inseparablemente religiosas y sociales, en respuesta a problemas actuales”⁴⁰. Esto hacía posible la constitución de una “espiritualidad política”, decía Foucault, que en Occidente se había olvidado “desde el Renacimiento y la gran crisis del cristianismo, (...). Ya puedo oír las risas francesas, pero sé que ellos están equivocados”⁴¹. Y estaban equivocados según Foucault porque, en Occidente, la pérdida de la espiritualidad había constituido un punto de inflexión decisivo en la transformación de las relaciones entre el sujeto y la verdad, y en la formación del sujeto moderno.

Así, a modo de conclusión, podríamos decir que las consideraciones de Foucault sobre el Islam chiita, constituyen el segundo paso (después de las referencias a los grupos de espiritualidad cristiana como contraconducta del pastado) hacia el estudio de la subjetivación ética. Así, si retomamos ahora la lectura que hacíamos en nuestro segundo apartado, sobre el problema de la libertad, la ética y la verdad en el último Foucault, veremos cómo aquellos temas que se esbozan en 1978 a modo de comentario de una situación coyuntural, vuelven a aparecer seis años después, enunciados en forma teórica a partir de la investigación histórica de la problematización

³⁹ Michel Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto sobre un trabajo en proceso”, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, cit., p. 269.

⁴⁰ Michel Foucault, “What Are the Iranians Dreaming About?”, *Foucault and the Iranian Revolution*, cit., p. 208.

⁴¹ *Ibidem*, p. 209.

moral de los placeres en la antigüedad grecolatina: “Pero esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás”⁴². “Esta libertad-poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad. Dominar sus placeres y someterlos al *logos* no forman más que una sola y la misma cosa”⁴³.

⁴² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, cit., p. 78.

⁴³ *Ibidem*, p. 84.