

CAEI

Centro Argentino
de Estudios
Internacionales

La revolución iraní y el “estilo tardío” en Foucault

por Kamal Cumsille M.

Working paper # 17
Programa Medio Oriente



La revolución iraní y el “estilo tardío” en Foucault¹

By Kamal Cumsille M.²

El presente trabajo, no pretende ser un análisis ni una “evaluación” de una presunta toma de posición de Foucault frente a la revolución iraní, ni tampoco sobre la forma en que éste pensó dicho acontecimiento. Por el contrario, a través de una relación de los textos sobre Irán con otros fragmentos correspondientes al período que va desde 1978-1984, intentaremos dar algunas señales que puedan ser de utilidad para una discusión en torno a la pregunta: ¿En qué sentido y medida es posible hablar de un “estilo tardío” en Foucault, y cómo influye (si es que lo hace) la revolución iraní en la formación de éste?

Es decir, no queremos hacer un juicio político ni tampoco un análisis de la revolución a través de Foucault. Se trata, más bien, de ver cómo se inscriben estos textos concebidos bajo el proyecto de “los reportajes de ideas” en el contexto del último período de Foucault.

Comenzaré apuntando unas breves notas acerca de la noción de “estilo tardío”. Ésta proviene de Adorno, particularmente, de sus trabajos sobre la obra tardía de Beethoven, y Edward Said la toma prestada como título para su último libro (inconcluso y publicado póstumamente) para extenderla hacia un análisis más amplio de una serie de obras tardías de varios artistas y escritores. La pregunta de Said es: “¿qué ocurre con el último, o tardío, período de la vida, en plena decadencia del cuerpo, en el atardecer de la salud (que, en una persona joven, da la posibilidad de un final intempestivo)? Estas cuestiones, que me interesan por razones personales obvias, me han llevado a observar la manera en la que las obras de algunos artistas y escritores adquieren un nuevo lenguaje hacia el final de sus vidas, y gracias a ello he reflexionado acerca del estilo tardío”[1].

Algunas características de este “estilo tardío” son según Said: que supone “una escisión en su trayectoria”; “se trata de una especie de productividad deliberadamente improductiva, una manera de ir contra la marea”; supone para el autor una cierta “forma de exilio de su entorno”; se trata de obras que “dan la impresión de estar inacabadas”, donde “las convenciones...se abandonan”. “Tardío significa estar al final, completamente cuerdo, lleno de recuerdos, y muy consciente del presente (incluso prematuramente)”. De manera que “se convierte también en... un comentarista del presente atemporal y escandaloso”[2].

He considerado pertinente adoptar la noción de “estilo tardío” para pensar lo que sucede con Foucault desde 1976, puesto que gran parte de las características enunciadas por Said, se encuentran, a mi parecer, de forma más que evidente en el último período del autor. Pues, desde la aparición del primer tomo de la Historia de la sexualidad – “La voluntad de saber”, hasta la publicación de los dos últimos: “El uso de los placeres” y “El cuidado de sí”, transcurren ocho años. Período en que el autor se abstiene de, prácticamente, toda aparición pública (salvo sus cursos y los reportajes), y en el que lleva a cabo una reformulación del plan inicial de su Historia de la sexualidad, además de una reconsideración de sus trabajos anteriores como unos elementos que “podían ser

¹ Artículo originalmente publicado en Revista Hoja de Ruta, N °30, Marzo 2010.

² Kamal Cumsille M. es Magíster en Filosofía Política, Universidad de Chile y Doctor (c) en Filosofía, Universidad de Chile.



útiles a una historia de la verdad”[3], y bajo la dirección de una nueva pregunta (aunque él diga que siempre fue la suya[4]) que concierne a las relaciones entre sujeto y verdad.

A estas “modificaciones” (título que lleva el apartado de la introducción de “El uso de los placeres” en que Foucault da cuenta de ellas) se vienen agregar: un desplazamiento en el período histórico de referencia, y un cambio radical en el estilo de escritura. Desplazamiento de sus horizontes familiares, de la Europa de entre los siglos XVI a XIX, hacia la antigüedad grecolatina. Y su habitual escritura dura, fría e irónica cambia por un estilo nítido, pulido y sutil. A este respecto, él mismo dirá que se trata de “una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica”[5]. Experiencia que, en palabras del mismo Foucault, “no concierne más que al modo de relación reflexiva con el presente”[6], se trata de “un ethos filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”[7]. De hecho, en una entrevista en la que se le preguntaba el porqué interrogarse por problemas de la antigüedad grecolatina, siendo éste un período que puede parecer muy lejano, respondió: “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer una genealogía. Genealogía significa que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente”[8].

Planteado esto, quisiera en lo que sigue, desarrollar esquemáticamente cuatro intersecciones que podrían establecerse entre los escritos sobre Irán y el proyecto filosófico esbozado arriba, cuya producción editorial (sólo editorial, destaco eso[9]) fueron los últimos dos tomos de la Historia de la sexualidad.

1. Los “reportajes de ideas”, pueden, o más bien, deben inscribirse en el proyecto filosófico de una ontología histórica de nosotros mismos que, como vimos, es el que da lugar a “El uso de los placeres” y “El cuidado de sí”. En definitiva, se trata de nuestra relación problemática con el presente, y de las relaciones entre sujeto y verdad, donde la exploración sobre la ética sexual de la antigüedad es una parte, y los reportajes sobre Irán podrían, perfectamente considerarse como otra. No hay que olvidar que el planteamiento de una ontología de la actualidad, aparece en el marco de una relectura del texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”[10]. Ahí, Foucault reconsidera lo que sería la crítica como una actitud que consiste en “cómo no ser gobernado” frente al creciente proceso de gubernamentalización, y recuerda que paralelamente al *sapere aude* de Kant, está la voz de Federico II que dice: “que razonen tanto como quieran con tal de que obedezcan”. Un pasaje de lo que fue la presentación del proyecto de los “reportajes” nos muestra cómo estos textos, aunque coyunturales, se inscriben en esta actitud filosófica-crítica: “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 querían enseñarle a pensar de una vez para siempre”[11].



2. De acuerdo a lo que Foucault venía trabajando en “Seguridad, Territorio, Población” (Curso de 1978), a propósito del problema de la conducta en el pastorado, vio en la revolución de Irán (según el editor del curso Michel Senellart[12]), una especie de “contraconducta” o “rebelión de conducta”, esa resistencia necesaria por la cual los individuos dicen “no obedezco más”, y que dan lugar a esas sublevaciones que irrumpen en el hilo de la historia abriendo paso a la subjetividad: “Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo”[13]. Recordemos cómo describe Foucault las “contraconductas” en el curso aludido: “Son 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 conducirse”[14]. Justamente, algo muy parecido a este tipo de movimientos es lo que llamó la atención de Foucault en el levantamiento contra el régimen del Shah en Irán, esto es, un movimiento “sin un liderazgo militar, sin vanguardia, sin un partido”[15]. Se trataba del “levantamiento de toda una sociedad”, de “una huelga política generalizada, que está realmente relacionada con la política”[16]. Era un movimiento que a pesar de cualquier diferencia interna que pudiera tener, se unía bajo una sola meta: la caída del régimen.

Pero lo observado en este levantamiento no sólo tiene que ver con lo que, por entonces, Foucault trabajaba en sus cursos y los libros que posteriormente publicará, también ve ciertos aspectos de la revolución con sus anteriores perspectivas. En el mismo artículo citado arriba, titulado “Una revuelta a manos desnudas”, escribe: “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”[17]. Este pasaje se puede leer perfectamente a la luz de la microfísica del poder o la regla de la polivalencia táctica de los discursos, trazadas en Vigilar y Castigar y en La voluntad de saber, respectivamente.

3. Me referí anteriormente a la reformulación de su trabajo que Foucault nos presenta en la introducción de “El uso de los placeres”, en la que reorienta sus investigaciones hacia la pregunta por las relaciones entre el sujeto y la verdad. Sin embargo, el libro señalado aparece en 1984, y como veremos, este problema comienza a ocupar a nuestro autor desde sus reportajes sobre Irán. Pues ahí Foucault -frente a la fiebre secular de la intelectualidad francesa, que repudia ante cualquier cosa el movimiento islámico sobre el cual se sustenta la revolución- es capaz de sustraerse de los conceptos y categorías de la modernidad occidental, y de reconocer que los iraníes tienen “otro régimen de verdad”[18] y por lo tanto “otro sujeto de libertad”, lo que tiene relación con la apuesta mesiánica de la vertiente chiíta del Islam, que es la que predomina en Irán: “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”[19].

Al plantear esto, Foucault da cuenta de un conocimiento (no exento de errores[20]) sobre el Islam chiíta, pero que es suficiente para el tema que lo ocupa, a saber, las relaciones entre sujeto y



verdad. Lo que caracteriza al Islam chiíta es que, para ellos el ciclo profético no está acabado. Éste continúa con la línea de los descendientes de Alí (yerno y primo del profeta), y según la vertiente de que se trate, la línea de imanes que le siguen es de doce o de siete[21]. En el caso de Irán, y a decir verdad, prácticamente en casi todo el mundo chiíta, predomina la corriente duodecimana, lo importante es que para ambas, el último Imam, está oculto y con él viene la redención, es el Mahdi. Esto para Foucault, significa que “la verdad” para los chiítas “no está completada ni sellada”, y es por eso que ellos pueden ser los agentes activos de una realidad que está muy cerca suyo, porque están pensando en aquello que Henry Corbin llamó hierohistoria o metahistoria[22], esa historia sagrada marcada por acontecimientos mesiánicos que no corresponden a los hechos históricos de la tierra (representados en la idea de progreso, éste es un tiempo cíclico), y que se basa en la espera del Mahdi, del cual los chiítas tienen una concepción totalmente diferente que el resto del Islam. De ahí que, algo que para Foucault tuvo una importancia estratégica en un nivel global, era la reactivación, en este movimiento, de una “espiritualidad política”, 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”[23]. Y están equivocados según Foucault, porque para él, la pérdida de la espiritualidad en Occidente marca un punto de inflexión decisivo en la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad.

En su curso de 1982, titulado La hermenéutica del sujeto, Foucault se dedica a trabajar sobre la antigua noción de Epimelia heautou – “cuidado de sí”. Esta idea del cuidado de sí, de volcar la mirada hacia uno mismo, de ocuparse de sí, persistirá durante toda la antigüedad grecolatina (a excepción de Aristóteles) en una relación indisoluble con la filosofía, relación que estará también presente en la espiritualidad cristiana. Sobre esta relación Foucault dice: “Llamemos filosofía, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos filosofía a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos filosofía a eso, creo que podríamos llamar espiritualidad a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denomina espiritualidad, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”[24].

Esto significa algo muy simple, que a fin de cuentas, la conducta moral y el conocimiento de la verdad, en la antigüedad no están separados. Es decir, alguien no puede ser un sabio, y al mismo tiempo, un hombre inmoral y con mala reputación. El acceso a la verdad (que sería la filosofía) está indisolublemente conectado a una práctica de sí (que es la espiritualidad) y que da al sujeto las condiciones para acceder a la verdad. Esto presume que el sujeto, de por sí, no es capaz de verdad, y que para acceder a ella, debe ejercer ciertas transformaciones de sí. En palabras simples, no hay sabio inmoral, ni buen hombre ignorante. Esto cambia, según Foucault, con lo que él llama “el



momento cartesiano”, a partir del cual, el sujeto cognoscente es puesto en una relación directa con el objeto de conocimiento. Lo que supone que, por el hecho de ser sujeto se es capaz de verdad, y que para acceder a la verdad, ya no es necesaria ninguna práctica de sí, en términos éticos por cierto. Esto admite que un hombre inmoral puede ser perfectamente un sabio, ya que el ejercicio del pensamiento se plantea en términos de acceso al objeto, pero no pasa por una relación consigo.

Esto que en Occidente se pierde, se mantiene en el Islam chiíta, y está presente ya desde el maestro de la llamada “filosofía de la luz” de inspiración neoplatónica, Sohrawardi. Como hace ver Christian Jambet, la fórmula del “cuidado de sí” se encuentra en la expresión árabe ishtighal fi nafsi-hi[25] con el mismo significado que tenía en la antigüedad griega. Ishtighal puede entenderse como cuidar, ocuparse o trabajar sobre algo; fi nafsi-hi, sobre sí mismo. Esto, dice Jambet, “no significa que Sohrawardi se preocupaba de sí mismo, sino que practicaba ese cuidado que queda así colocado en la categoría de las técnicas del éxtasis y del progreso espiritual”[26].

4. Sabemos que Foucault, en variadas ocasiones (entrevistas y textos de autobiografía intelectual) denominó a su empresa como una “historia crítica del pensamiento”. En *La hermenéutica del sujeto*, da una señal interesante de lo que sería la apuesta de una empresa tal, y que es de suma importancia para el tema de nuestro trabajo, dice lo siguiente: “Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos”[27]. Quisiera ahora, poner en relación este pasaje, con dos textos extraídos de los escritos sobre Irán. El primero corresponde a una carta de respuesta de Foucault a una lectora iraní residente en Francia, quien le reprocha una toma de posición ciega ante la revolución y las consecuencias que un régimen islamista traería sobre todo para los derechos de las mujeres en Irán, y dice lo siguiente: “El problema del Islam como fuerza política es esencial para nuestro tiempo y los años venideros. Para aproximarnos a éste con un mínimo de inteligencia, la primera condición, es no comenzar trayendo odio en su contra”[28]. El segundo, es parte de la conclusión del artículo “Un polvorín llamado Islam”, y dice: “Es también importante reconocer que la demanda por los ‘legítimos derechos del pueblo palestino’ apenas ha revuelto a los países árabes. ¿Qué pasaría si esta causa experimentara el dinamismo de un movimiento islámico, algo mucho más fuerte que el efecto de darle un carácter Marxista, Leninista o Maoísta?”[29].

Hoy el Islam político está en auge y ocupa un lugar central en, lo que podríamos llamar, a falta de un mejor nombre, “la agenda de la política internacional actual”. La mayoría de los expertos en el tema, se refieren en retrospectiva a la revolución iraní como catalizador de ello. Sin embargo, Foucault, el filósofo, vio al Islam político como un tema esencial de nuestra realidad política actual, ahí mismo, cuando el movimiento iraní estaba teniendo lugar. Tenemos, recién hoy, y sólo desde hace un par de años, a un Hamás convertido en la principal fuerza política palestina, cuando Foucault, diez años antes de su fundación, previó lo potente que sería la expresión de la causa palestina en términos de un movimiento islámico. Esto es decisivo, porque si hay algo que hoy pone en juego todas nuestras categorías políticas modernas, es el Islam político, como afirma Francois Burgat: “Más allá de la cuestión de una violencia islamista, lo que se pone de manifiesto es la dificultad para admitir la



reaparición del léxico político islámico en las sociedades de cultura musulmana y el hecho de que una cultura no occidental pretenda disputar el viejo monopolio occidental de expresión de lo universal”[30].

En efecto, Foucault en el fenómeno cultural de la revolución iraní, logró captar ese momento decisivo que compromete, incluso, nuestro modo de ser sujetos modernos, he ahí el legado máspreciado de su “ontología de la actualidad”.

NOTAS

[1] Said, Edward. Reflexiones sobre el estilo tardío. Primer capítulo de “On Late Style”, publicado en español como primicia en “El Universal”, Suplemento de cultura. México, Febrero de 2006.

[2] Ibid.

[3] Foucault, Michel. Historia de la sexualidad 2- el uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.p.10. “Debía escoger: o bien mantener un plan establecido, acompañándolo de un rápido examen histórico de dicho tema del deseo, o bien, reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí. Opté por este último partido, mientras reflexionaba que, después de todo, aquello a lo que me he sujetado -a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años- es una empresa que busca desbrozar algunos elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad”.

[4] Foucault, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales vol. III. Barcelona: Paidós, 1999. p. 394. “En realidad, ése ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión”.

[5] Foucault, Michel. “El retorno de la moral”, En Estética..., Op.cit.p.382.

[6] Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?”, En Sobre la Ilustración. Madrid: Tecnos, 2004. p. 88.

[7] Ibid.p.90.

[8] Foucault, Michel. “El cuidado de la verdad”, En Estética..., Op.cit.p.376.

[9] Digo sólo editorial porque corresponden a los libros publicados en vida por el autor. Sin embargo, existe un material mucho más amplio – cursos, entrevistas, conferencias, artículos, etc.- que ayudan a comprender mejor el proyecto como una apuesta filosófica general, más que como un trabajo histórico sobre la ética sexual antigua.

[10] Hay más de un texto en que Foucault trabaja sobre el mencionado texto de Kant. Anteriormente cité el que tiene el mismo título que el de Kant. Al que me refiero a continuación es “¿Qué es la Crítica?”, En Sobre la Ilustración, Op.cit. pp.3-52

[11] Foucault, Michel. “Les reportages d'idées”. En Dits et écrits, vol. III, 1976-1979.Paris: Gallimard 1994. p.707



[12] Senellart establece además, una interesante relación entre los grupos religiosos y místicos cristianos que Foucault cita en el curso, con la espiritualidad chiíta, tema sobre el que volveremos a propósito de la espiritualidad política que Foucault ve desarrollarse en la revolución iraní.

[13] Foucault, M. “¿Es inútil sublevarse?”. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999.

[14] Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: fondo de Cultura Económica, 2004.p.225

[15] Foucault, Michel. “A Revolt With Bare Hands”, En Afary, Janet and Kevin Anderson. Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.p.211

[16] Ibid.p.212

[17] Ibidem.

[18] Foucault, Michel. “Iran: The Spirit of a World without Spirit”, Ibid.p.259

[19] Foucault, Michel. “What Are The Iranians Dreaming About?”. Ibid. p.207

[20] Como por ejemplo, decir que en el clero chiíta no hay jerarquía.

[21] Sobre esto véase: Corbin, Henry. El Imam Oculto. Buenos Aires: Losada, 2005.

[22] Corbin, Henry. La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes. México: XXI editores. 1998.p.p.261-265 (Según los editores de Dits et Ecrits, Foucault habría leído a Corbin para preparar sus viajes a Irán. Véase Dits et Ecrits, Op.cit.p.662)

[23] Foucault, M. Ibid.p.209

[24] Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.p.33

[25] Jambet, Christian. “Constitución del sujeto y práctica espiritual”. En VV.AA. Michel Foucault, Filósofo. Barcelona: Gedisa, 1999.p.237

[26] Ibidem.

[27] Foucault, M. Hermenéutica del sujeto, op.cit.p.26

[28] Foucault, Michel. “Foucault’s Response to Atoussa H.” En Afary and Anderson, Op.cit. p.210

[29] Foucault, Michel. “A Powder Keg Called Islam”. Ibid.p.241

[30] Burgat, Francois. El islamismo en tiempos de Al-Qaida. Barcelona: Bellaterra, 2006.p.14

