

CLAVES HERMENÉUTICAS PARA EL ANÁLISIS DE LOS ARTÍCULOS SOBRE IRÁN DE M. FOUCAULT

MIGUEL GRIJALBA UCHE

Universidad de Valladolid

RESUMEN: El presente texto pretende, a través de la lectura de los artículos sobre la revolución de Irán de M. Foucault, establecer unas claves de interpretación que nos sirvan como defensa de la posición de su pensamiento. En primer lugar, es necesario conocer la primera clave que es la existencia de una voluntad general del pueblo iraní de no ser gobernados del modo como venían siendo. En segundo lugar, se realiza un análisis del concepto gobierno islámico y su malinterpretación por los intelectuales, sobre todo franceses, de la época. En tercer lugar, destacar la importancia de la religión chiita como normalizadora y aglutinadora de la identidad del pueblo, que se enfrenta a los ideales de modernización, laicismo y nacionalismo propuestos por el Sha. Y, por último, la noción de espiritualidad política que surge de los conceptos anteriores y que conlleva no sólo la transformación radical del país tras la sublevación, sino la auténtica conversión del sujeto.

PALABRAS CLAVE: voluntad general; gobierno islámico; espiritualidad política; conversión.

Hermeneutical keys for the analysis of the articles on Iran by M. Foucault

ABSTRACT: The present text intends, through reading the articles of the Iran affair, to establish some keys to understanding Foucault's thought. In the first place, it is necessary to emphasize the existence of a general will of the Iranian people not to be governed in the way they had been, thus leaving their minority. Second, we make the analysis of the Islamic government concept and its misinterpretation by intellectuals, especially French, of the time. Third, the importance of the religion as a normalizer of the identity of the people, which faces the ideals of modernization, secularism and nationalism of the ruling order of the Shah. And, finally, the notion of political spirituality that arises from the previous concepts and that supposes not only the radical transformation of the country after the uprising, but the authentic conversion of the subject.

KEY WORDS: General will; Islamic government; political spirituality; conversion

INTRODUCCIÓN

Foucault viajó en dos ocasiones (16-24 septiembre y 9-15 noviembre de 1978) a Irán en calidad de escritor colaborador de periódico. Foucault estaba interesado en trabajar sobre el terreno lo que denominaba «el momento» y, por eso, cuando recibió la invitación del *Corriere della Sera* para realizar contribuciones, con su punto de vista, aprovechó para escribir sobre la sublevación iraní justo después de lo ocurrido en el viernes negro del 8 de septiembre de 1978. Pidió a su amigo Thierry Voeltzel que coordinase el viaje y pidió colaboración a André Glucksmann, Alain Finkelkraut se entrevistó con exiliados iraníes en París que le dieron documentos, direcciones y contactos para sus viajes. En total escribió 14 artículos, algunos en italiano en el *Corriere della Sera* y otros en francés para *Le Nouvel Observateur*, *Le Monde* y *Le Matin*, entre septiembre de 1978 y enero de 1979. En uno de los primeros artículos refiere Foucault:

El mundo contemporáneo, al contrario, rebosa de ideas que nacen, se agitan, desaparecen o reaparecen, y que trastornan a las personas y las cosas. Este hecho no sólo se produce en los ambientes intelectuales o en las universidades de Europa Occidental, sino también a escala mundial (...) Hay muchas más ideas sobre la tierra de lo que los intelectuales a menudo se imaginan (...)¹.

En su nota «¿Es inútil sublevarse?», publicada en *Le Monde*, Foucault establece su compromiso con la sublevación iraní mediante lo que denomina una moral antiestratégica, es decir, «ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder trasgrede lo universal»². Este respeto implicaba una crítica a las ideas occidentales, la convicción de que la historia se fragmenta por los nuevos acontecimientos así como la posibilidad de establecer ocasiones de sublevación en el seno de un orden establecido. Occidente y Oriente eran dos espacios diferentes relacionados por distintas gubernamentalidades, siendo Oriente una fórmula alternativa de ser y resistir a la hegemonía occidental, nos concluye. Según C. Jambet nos 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»?³.

La lectura que hace Foucault trabaja la problematización de la política a camino entre el arte de gobernar y la resistencia a esa gubernamentalidad. Así, se permite la comprensión de los escritos sobre la revolución iraní como parte del diagnóstico coyuntural de un acontecimiento, en los términos de un movimiento de resistencia político en un tiempo marcado por el poder del Estado o, en sus palabras, una contraconducta frente a esa forma de gobierno occidental neoliberal. En opinión de Foucault, la Revolución de Irán es la primera revolución de la era actual, la primera gran rebelión contra los sistemas globales y su forma más moderna de sublevación, porque no es nada frecuente que toda una población, con las manos vacías, se enfrente al ejército y a la policía y consiga, después de un año de manifestaciones, que se vaya su dictador.

El presente trabajo se propone, por un lado, plantear una reflexión filosófica a partir de los artículos de Foucault sobre Irán, lo cual implica ponerlos en relación con la producción del pensador durante y después del acontecimiento de la revolución iraní de 1979, y darle una significación a unos escritos que han tenido una consideración marginal entre los estudiosos, mediante el suministro de unas claves hermenéuticas que nos permitan defender el posicionamiento

¹ FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, p.707.

² FOUCAULT, M., «¿Es inútil sublevarse?», en: FOUCAULT, M., *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Paidós, Barcelona 1999, pp. 203-207.

³ JAMBET, C., «Constitución del sujeto y práctica espiritual», en: VV.AA. (eds.), *M. Foucault, Filósofo*, Gedisa, Barcelona 1999, pp. 227-241.

de M. Foucault. Durante esta época, el pensador ha desaparecido como autor, sus apariciones se han reducido a cursos, intervenciones, artículos, ha interrumpido su plan de publicación de la *Historia de la sexualidad*, cuyo primer tomo se había publicado en 1976. Por lo tanto, durante los años de la revuelta iraní, estos textos son los únicos escritos que está escribiendo Foucault.

Es frecuente encontrarnos con una crítica a estos textos de Foucault por diferentes motivos, ya sea debido a que le habría alejado de sus intereses filosóficos, o que ellos revelarían un fondo totalitario y dogmático de su filosofía, una atracción romántica por la revolución, no ser especialista en la materia y desconocer la realidad que describía y el islamismo o tratarse de una traición a la Ilustración. A este último respecto, en Foucault, la idea de modernidad ilustrada hay que explicar que se trata 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»⁴. Se han fabricado muchas mentiras con textos o frases que eran suyos, sin explicación alguna. A este respecto, el famoso orientalista marxista francés Maxime Rodinson dirá que Foucault está apoyando una forma de fascismo arcaico. Para su defensa hay que decir que Foucault describía lo que veía, lo que consideraba que era una voluntad general o una aspiración propia de Irán. Pero, debido a esas diferentes críticas, se suprimió, en muchas ocasiones, cualquier reflexión de Foucault vinculada a Oriente Medio y a su coyuntura política concreta, a la religión como tema del presente y al islam en cuanto que materia de subjetivación. En su descargo, debemos pensar que los textos sobre Irán de Foucault se enmarcan dentro de un proyecto de ontología de nuestro presente, centrado en un momento muy determinado en un país muy concreto. Como Daniel Bensaïd ha llegado a afirmar:

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 formación⁵.

El problema añadido, para Foucault, era ver qué fue lo que molestó a tanta gente en Francia, en concreto intelectuales, respecto a lo ocurrido en Irán, ya que pudo percibir muy pronto una reacción que no era precisamente de simpatía por su entusiasmo ante el acontecimiento revolucionario, sobre todo, tras la publicación en *Libération* de una entrevista con Claire Brière y Pierre Blanchet.

Foucault defiende el papel del intelectual, quien debe mostrar lo arbitrario y lo frágil de nuestra vida cotidiana porque siempre habrá razones para no aceptar la realidad tal y como nos es ofrecida y, por ello, habrá razones para sublevarnos frente a lo que se quiere cambiar o nos parece intolerable. El intelectual debe hablar de la generalidad de lo que pasa entre gobernantes y gobernados, a partir de una cuestión específica en un tiempo y lugar concretos. En Occidente, este intelectual para jugar un papel en política debe, observar

⁴ FOUCAULT, M., «¿Qué es la crítica?», en: *Daimon, revista de filosofía*, 11, 1995, pp. 5-24.

⁵ BENSALD, D. «Impolíticas de Foucault», en: *Argumentos* 52, 2006, pp. 31-40.

y no transigir. Foucault no desea intelectuales universales que parecen tener una voz de poseer la verdad de la historia. El intelectual, continúa Foucault, además de velar y acechar debe de multiplicar las ocasiones de sublevación al debilitar las estructuras sociales, las inmovilidades económicas o políticas. Por lo tanto, la tarea de este intelectual será antiestratégica escuchando las voces de la sublevación y contrarrestando los excesos de poder.

Estos análisis que tienen lugar en el curso de este acontecimiento, el hecho de estar presenciando el potencial político de resistencia al poder que tienen las prácticas religiosas y espirituales en la revolución iraní es importante para entender el giro teórico que hay, desde ese momento en adelante, en su pensamiento, donde el análisis del gobierno sobre la vida se va a orientar hacia la constitución del sujeto y las prácticas de sí. Si, según Foucault, la noción del cuidado de sí se pierde definitivamente en Occidente con lo que él llama el momento cartesiano, cuyo precedente es la escolástica tomista, como dice C. Jambet, el cuidado de sí se mantiene en el pensamiento del islam chiita, donde la constitución del sujeto a través de ciertas prácticas de ascetismo les hace sentir estar expresando ciertas formas de libertad.

1. ALGUNOS ANTECEDENTES. LA IMPORTANCIA DE MARZO DEL 68: TÚNEZ.

Foucault tenía mucho interés por lo que ocurría en Irán desde antes de 1978. En 1971 era firmante asiduo de las solicitudes del Comité para la Defensa de los Presos Políticos Iraníes fundado por Sartre en 1966. Como muchos intelectuales franceses, seguía los movimientos revolucionarios de Oriente Medio y Latinoamérica. Y participó en el viaje a Madrid de 1975 junto a Yves Montand, Costa Gavras y Claude Mauriac como teatralización en contra de los crímenes del franquismo.

Hay dos antecedentes muy importantes previos a los artículos sobre la revolución iraní. Como he comentado al final del epígrafe anterior, la investigación de Foucault intentaba abrirse a nuevas perspectivas evitando lo que tenga un valor universal a cambio de una investigación histórica de los acontecimientos. Para ello, era un privilegio participar directamente en estos acontecimientos. Por esto, en primer lugar, jugó un papel decisivo su experiencia en Túnez como verdadera experiencia política directa que le permitió enfrentarse y rechazar al academicismo del marxismo francés. En Túnez lo evidente era la lucha contra el poder universitario, similar al ocurrido en Francia o Estados Unidos, pero con problema de neocolonialismo y de la independencia nacional.

¿Qué es lo que en el mundo actual puede infundirle a alguien el deseo, las ganas, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto? ¿Sin que se pueda sospechar la menor ambición y la menor ansia de poder y provecho? Eso es lo que he visto en Túnez, la evidencia de la necesidad de un mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de algunas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo (...) Me explico: la

formación marxista de los estudiantes tunecinos no era muy profunda, ni tendía a ser profundizada (...) Se ha hablado en Francia de un hiper-marxismo, de un desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Esto era exactamente lo contrario, el reverso, de lo que me había apasionado en Túnez⁶.

Frente al marxismo del mayo del 68, que se dividió y se enfrentó entre sí, en Túnez el marxismo operaba con una espiritualidad política similar a la que luego creyó ver en Irán: «una suerte de energía moral, de acto existencial bastante notable» que daba a los individuos «la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto»⁷.

El segundo antecedente a destacar fue la lectura del texto *El principio esperanza* de E. Bloch durante la convalecencia a raíz de un atropello, libro poco conocido en Francia en aquellos años pero que planteaba una cuestión fundamental: la idea de una percepción colectiva de la historia, la posibilidad de que otro mundo era posible aquí en la tierra ya que la realidad no está definitivamente instaurada. Puede haber en el interior de nuestra historia una línea de salida hacia un mundo mejor, una idea de partida de un concepto de revolución que tiene una consistencia religiosa, aunque Bloch no lo demuestre desde el punto de vista de la ciencia, y que Foucault entroncó con ciertos conceptos básicos del islam chiita que fueron enunciados por el imán Shariati.

2. CLAVES HERMENÉUTICAS DE LOS ARTÍCULOS SOBRE IRÁN

2.1 Primera clave. Foucault vio en Irán el concepto de contraconductas, rebeliones de conductas que dicen «no obedezco más» y que son capaces de irrumpir en la historia. La noción de contraconducta o rebelión de conducta, se caracteriza 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 conducirse⁸.

La revuelta iraní podemos decir que fue un movimiento sin un liderazgo militar, sin un partido político ni una ideología imperante. Foucault estaba asistiendo al levantamiento de toda una sociedad, «una huelga política generalizada»⁹. Era un movimiento cuya voluntad estaba en la caída del régimen y era reflejo de un sentimiento general: no someterse al extranjero, reaccionar frente a la

⁶ FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 898-899.

⁷ *Ibid.*, p. 898.

⁸ FOUCAULT M., *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, p. 225.

⁹ FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 701-704.

corrupción por los recursos nacionales, enfrentamiento a una política exterior no independiente de la injerencia americana y de Occidente. Foucault distingue esta sublevación de las luchas anticapitalistas contra la explotación. La subjetividad marxista, por ejemplo, no supone a ninguna otra alteridad, es sólo un concepto científico. Cuando Marx describe la comuna de París confirma la separación entre sublevaciones en marcha y lo que los proletarios piensan que su ser les obliga históricamente. Pero no hacen la política de vivir de otra manera, como defiende Foucault. Por ello Foucault rompe con el punto de vista historicista que define a la subjetividad como un fenómeno derivado únicamente de mecanismos de explotación económica y de dominación política.

La lectura de *El principio esperanza* de E. Bloch le llevó a anudar una cultura religiosa a una nueva forma política, intentado restituir en este origen religioso el punto de partida de la idea de revolución. Lo que subyace, según Foucault, es una voluntad política con una dimensión espiritual que había que tomar seriamente en cuenta, el problema de la relación entre revolución política y escatología religiosa. Foucault habla de la especificidad del acontecimiento revolucionario en donde la religión, con su influencia sobre la gente, una religión de combate y de sacrificio, constituyó el vocabulario dentro del cual se sopesa un drama histórico de un pueblo y su existencia. Para Foucault esta voluntad colectiva no había sido demostrada por ningún otro movimiento.

Pero lo que se pone en juego son voluntades, aquello que dice prefiero morir y que culmina en la prueba final de la muerte, cuando se prefiere morir bajo las ametralladoras a morir de hambre. La sublevación genera entonces una paradoja, nos razona Foucault. Se puede aceptar la servidumbre porque se prefiere la vida a la muerte. Pero lo que va en contra de lo evidente es el hecho de querer morir bajo las balas debido a que prefiero sublevarme antes que estar dominado. Captar ese momento mismo, la vivencia de lo que ocurre es algo que no puede reducirse a una explicación. Este poner la vida en peligro está más cerca de una religión, ya que no se hace para mejorar las condiciones de vida, sino en nombre de un cambio radical. Foucault llama a desprenderse, por tanto, de una revolución universal sin contenido, de una estética sin ambición política. La revolución iraní, en su reflexión, invierte la perspectiva marcando el inicio de unas revoluciones nuevas porque es la expresión de una voluntad colectiva unificada que romperá la racionalidad de la modernidad.

Siguiendo con la reflexión de Foucault, las sublevaciones pertenecen a la historia, pero como aquello que las sobrepasa porque resisten a una opresión o, como dirá Foucault, como voluntad decisoria de no ser gobernados de un modo determinado. Además, ese momento invertiría el sentido de una cierta noción histórica: en lugar de ser Occidente el que propone el modelo explicativo de las etapas de la revolución (que fue quien realmente las inventó), es el movimiento iraní el que enseña a Occidente lo que éste habría olvidado, el desbordamiento de la espiritualidad sobre la política, lo cual generó una envidia cultural, según nuestro autor, que sería el origen del desasosiego que se creó entre la intelectualidad francesa por los escritos iraníes de Foucault.

El concepto revolución será posteriormente la consecuencia de la sublevación con la emergencia de un gobierno y la conquista del poder. La revolución siempre ha constituido un esfuerzo para aclimatar la sublevación en el interior de una historia. Y esta nueva categoría de revolución arrastra una serie de nociones (partidos, liderazgo, representación, etc.) e intenta domesticar, antes que interpretar, lo que la experiencia de la sublevación tiene de irreductible. El papel del intelectual es demostrar a los gobiernos los límites que no deben franquearse ya que si no hay límite se va hacia la dominación, el despotismo, la sujeción de los individuos. Si no se impone un derecho a los mecanismos y dispositivos de poder entonces nunca se autorrestringirán. En conclusión, el papel del intelectual es mostrar que nuestra vida cotidiana es frágil y que, en cualquier momento, podemos sublevarnos ya que hay razones para no aceptar la realidad tal como nos es propuesta por lo dado. Foucault opina lo siguiente:

Lo que me sorprendió en Irán es que no hay lucha entre los diferentes elementos. Lo que da toda esta belleza es que solo hay una confrontación: la confrontación entre todas las personas contra el poder que amenaza a las personas con sus armas y la policía. No necesitamos ir demasiado lejos: se puede entender este hecho tan evidente; por un lado, toda la voluntad del pueblo y, por el otro, las ametralladoras¹⁰.

2.2 Segunda clave. El islam chiita como factor aglutinante. La concepción política que introduce el imán Shariati sobre el Islam chiita es fundamental para comprender el movimiento iraní, y así lo entendió Foucault ya que es equivalente a su noción de contraducta. En primer lugar, porque el chiismo constituye la rama del Islam que históricamente ha estado en contra del gobierno califal ya que todo gobierno terrenal es injusto para el chiismo y sólo acepta un gobierno de los mulás, algo que Foucault destacó en sus textos a partir de sus conversaciones con el Ayatollah Shariat Madari. En segundo lugar, 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 en diferentes momentos. Y, en tercer lugar, el recuerdo de A'shura (festividad chiita que recuerda el martirio de Iman Hussein) fue comparada con el viernes negro (8 de septiembre de 1978) en donde tuvo lugar una importante manifestación en Teherán, que fue brutalmente reprimida y cuyo número de muertos es incierto. Sin embargo, no creyó Foucault que el islam chiita terminase radicalmente con el despotismo el cual no deja de ser, en definitiva, un problema de y para los musulmanes, según su consideración. Este era el problema a solucionar por los grandes imanes como Shariati, Bazargán o Shariatmadari.

¹⁰ FOUCAULT, M., «L'armée, quand la terre tremble», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 662-669.

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 colectiva¹¹.

El islam se constituía en una fusión entre la voluntad colectiva y el deseo de cambio radical. Este inmenso poder rompería la racionalidad moderna occidental y este hecho fue lo que atrajo a Foucault en la medida que daba respuesta al desencanto de la Ilustración en Occidente. Para él, se había convertido en arcaico la misma modernización y el progreso propuesto por el régimen dictatorial. Sin embargo, se encontraba admirado de los esfuerzos por politizar estructuras sociales y religiosas, lo cual significaba la fusión de ambos ámbitos, del carácter irreductible de dos discursos: Occidente y Oriente.

La deculturación del régimen del Sha, la modernización e imposición del modelo occidental, la desorganización política y la industrialización apresurada ayudaron a que el islam fuera el vocabulario común del pueblo iraní en sus reivindicaciones sociales y políticas. Todo un pueblo y cultura rechazan la modernización que es ella misma un arcaísmo. Porque el proceso modernizador llevaba una política de dominación que era el verdadero retroceso en un presente marcado por la descolonización y demanda de alteridad.

Toda esa multitud de personas con una voluntad general, sin partidos políticos, sin ideologías, sin discurso revolucionario se habían replegado en la religión. Frente a la fiebre de la intelectualidad francesa que repudiaba al movimiento islámico sobre el cual se sustentaba la revolución, Foucault se sustrae de los conceptos de la modernidad occidental y reconoce que existe otro régimen de verdad en el islam¹². Años de censura y de persecución, una clase política mantenida al margen del pueblo, partidos proscritos, grupos revolucionarios diezmados fue la base sobre la que la religión tuvo apoyo. Hubo, en principio, el rápido éxito del movimiento porque tenía la solidez institucional de un clero cuyo dominio sobre la población era fuerte y las ambiciones políticas potentes. Para Foucault, había una voluntad política y religiosa que encontraba la fuerza de sus revueltas en una creencia religiosa (de modo similar a como ocurrió con los anabaptistas cuando se rebelaron contra el poder político, nos recuerda Foucault¹³). Había también todo el contexto del movimiento islámico: por las posiciones estratégicas que ocupaba, las claves económicas que detentaban los países musulmanes, y su propia fuerza de expansión sobre dos continentes. En esta escena, se mezclaron la formidable esperanza de volver a hacer del Islam una gran civilización viviente y las formas de xenofobia virulenta.

La revolución islámica era un desafío intelectual y político que merece nuevas coordenadas para su análisis y no esquemas preestablecidos, piensa

¹¹ FOUCAULT, M., «Une révolte à mains nues», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 701-704.

¹² FOUCAULT, M., «El espíritu de un mundo sin espíritu», en: Brière, C, Blanchet, P, (eds.), *Irán. La revolución en nombre de Dios*, Terra Nova, México 1980.

¹³ FOUCAULT, M., *Sublevarse*, Catálogo Libros, Viña del Mar 2017, p.43.

Foucault. Se trata de comprender una revolución de nuestro tiempo que combina protesta social, reivindicación nacional y nuevas espiritualidades. Era la apuesta por vivir la vida como una obra de arte, en el contexto de una nueva hermenéutica del chiísmo con una concepción nueva de la vida y de la muerte que tanto fascinó a Foucault. Porque poner la vida en peligro está más cerca de la religión que de otro medio de expresión ya que no se hace para mejorar únicamente las condiciones de vida sino en nombre de un cambio radical.

Dada la situación del régimen del Sha con su opresión política, económica, de explotación a la población, era correcto que el pueblo se rebelase y ha sido el Islam en donde éste se reconoce y participa activamente. Foucault sintió simpatía por ello pero no dijo que hubiera que imitarlo o que fuera el paraíso en la tierra. Constató una fuerza y sus objetivos inmediatos que suscribía por ser el derrocamiento de un régimen de explotación imperialista. Foucault tenía igualmente fascinación por la posición férrea de Jomeini de no negociar su vuelta, indignación por la persecución política y las muertes, fascinación por la visión milenarista de la política y por la decadencia de Occidente. Pero, como occidental, hay que aclarar que no tomó posición política ni pública sobre la extensión mundial de la revolución.

En los primeros artículos, Foucault destaca como el pueblo clama por un líder espiritual en el exilio y resalta el potencial político de la religión como forma de ser de una comunidad ya que articula resistencias, vincula al líder con el pueblo y es motor del proceso de liberación nacional. Para Foucault es la religión islámica la que permite la politización unida de los diversos sectores sociales. Es, como dice el título de uno de los artículos, la fe contra el Sha. Pero si bien éste pretendió un cambio de los modos de vida según la especulación de intereses externos occidentales, el islam fue la gran fuerza religiosa y política que unificó insurrección contra el orden geopolítico. Es una religión, pero también un modo de vivir, una pertenencia a una historia y civilización. Articulando a sectores ideológicos muy dispares. Convierte los descontentos, odios y miserias en una fuerza, para oponerse desde lo profundo del pueblo al Estado y la administración.

2.3 Tercera clave. La concepción de gobierno islámico. Foucault viajó a Qom, Teherán y Abadán y se entrevistó con personas de distintos estratos sociales, incluyendo a personajes como Kazen Sami Kermani (que llegó a ministro de sanidad del gobierno de Bazargán), Shariatmadari (aytolá partidario de un laicismo y que fue encerrado por Jomeini) o Mehdi Bazargán (que llegó a primer ministro con Jomeini pero meses después fue cesado por sus ideas liberales y democráticas). Pero si hay algo que, en las conversaciones con estos imames, llamó la atención de nuestro filósofo es que ellos no estaban luchando por un gobierno islámico, porque desde el punto de vista del chiísmo, se rechaza a todo gobierno terrenal. La lógica del islam chiita le permitió ver la disociación entre aspiración a gobierno islámico y régimen regido por los mulás, porque el chiismo distingue entre obediencia externa al código y vida espiritual profunda. «La espiritualidad a la que se referían los que iban a morir

no tiene parangón con el gobierno sangriento de un elegido integrista»¹⁴. Y es aquí donde Foucault se interesa por la espiritualidad de esta vertiente del Islam, ya que la subjetividad sólo puede producir una ruptura con las estrategias de poder como existencia espiritual¹⁵. Lo importante para nuestro filósofo era el deseo de unos sujetos que se estaban rebelando en un lugar del mundo, y no la expansión planetaria de cierta sublevación, que es lo que fue luego malinterpretado y criticado.

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 modernos¹⁶.

Con respecto al gobierno islámico, Foucault dice que el adjetivo no le produce temor aunque hay mucha ambigüedad porque las respuestas a qué era un gobierno islámico eran muy vagas. Lo que la gente buscaba era una forma no política de coexistencia, de formas sociales o de igualdad y convivencia que no se parecieran a una forma occidental. El problema era terminar encaminándose a un gobierno de mulás. Sin embargo, en lo que en realidad se pensaba era una sociedad sin Estado.

Para Foucault, lo oriental es un discurso cultural que tiene pretensión de verdad y es productor de una cierta subjetividad. Él dice esto, no porque esté apoyando una revolución islámica, sino porque su mirada entusiasta se debe al hecho de la revuelta como tal. Y le llamaba la atención el lugar que comenzó a tener la religión chiíta en el movimiento, no porque estuviera de acuerdo con la instalación de un régimen basado en la ley religiosa, sino por la dimensión esotérica y mística de esta vertiente del islam. Le fascina cómo esta visión de la historia dada por la religión toma forma en una cierta espiritualidad política, donde los signos políticos de esta espiritualidad, como el martirio y la negación hacia el gobierno, producen una ola de protestas que no se detiene, y donde esos motivos religiosos se van convirtiendo en los propios signos de la revuelta. Ahora bien, en un texto posterior a la revolución, ya instalada la república islámica, Foucault da a entender que es un hecho en la historia el que haya sublevaciones y que luego deriven en nuevos regímenes, igual o más crueles que contra el cual se rebelaron los pueblos. Sin embargo, esto no debe hacernos negar valor a una revuelta.

2.4 Cuarta clave. La espiritualidad política y la conversión de sí. Los iraníes no tienen el mismo régimen de verdad que el nuestro, nos dice Foucault, ya que se rigen por una religión con un componente esotérico místico. La

¹⁴ FOUCAULT, M., «Entretien avec Michel Foucault», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, p.863.

¹⁵ FOUCAULT, M., «À quoi rêvent les Iraniens», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 688-694.

¹⁶ FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires 2002, p.26.

espiritualidad es un rasgo que se refiere a ciertas técnicas ascéticas que tienen por finalidad una conversión de uno mismo, prácticas espirituales que concierne al ethos, es decir, a la actitud y a la disposición que tenemos frente a los sucesos de la vida. Lo que vio en la revolución islámica es lo que pone en juego la subjetividad e induce a una conversión de nosotros mismos situándonos en el terreno de la espiritualidad. De ahí que acompañara con su bienvenida a una revolución que, al mismo tiempo que cuestionaba el orden colonial de la que Francia era coautora, también desafiaba las formas tradicionales de la política representativa occidental.

Él está observando en la revuelta de Irán un asunto decisivo relacionado con la política y con la verdad, y que explica el hecho que se pueda dar una revuelta de manera que los sujetos se sientan los agentes activos de la historia gracias a la idea de lo inacabado de la verdad para los chiitas que, en Foucault, significa una posibilidad permanente de irrupción de la subjetividad en la historia. Foucault ya había observado en la revuelta de 1978 en Irán una de las cosas que más le sorprendía: ese «esfuerzo por politizar estructuras que son inseparablemente religiosas y sociales, en respuesta a problemas actuales». 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 lo cual 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.

Pero esta espiritualidad política no es una aspiración o deseo para Occidente en palabras de nuestro autor. Nunca fue un paraíso en la tierra, al estilo de Bloch. Si el pueblo se ha rebelado contra el Sha, y el islam lo admitía, era porque el pueblo iraní se reconocía en ello como suyo. Si hubiese sido en relación a una ideología, una lucha de clases o en nombre de las libertades, como en las revueltas de Occidente, no habría tenido la misma fuerza. Foucault sentía simpatía pero jamás dijo que había que imitar este proceso en nuestros países, como se le acusó. Emitió un juicio de realidad sobre algo que ocurría y que él suscribía sus objetivos. Pero eso no significa aceptar una postura de regreso de lo sagrado. Admite la posibilidad de haberse podido equivocar pero no de afirmar lo que las declaraciones de los intelectuales le acusaban.

Si nos centramos en el pueblo iraní, aparece un modelo de espiritualidad o subjetivación política que debe ser entendida como resistencia o conducta, creador de prácticas de libertad, que pretende gobernarse a sí mismo. Lo ocurrido en Irán es un acontecimiento y muestra que el hombre es capaz de dar su vida antes que obedecer, rompiendo la dinámica de la historia¹⁷. Es algo más que obediencia, es la voluntad de renovar su existencia reconciliada con la vida espiritual. Fue el espíritu de un mundo sin espíritu, parafraseando a Foucault que a su vez lo hace a Marx. Así, la revolución ha encontrado en las

¹⁷ FOUCAULT, M., «Inutile de se soulever», en: Foucault, M., *Dits et Écrits II.*, Gallimard, París 2001, pp. 790-794.

racionalidades religiosas su lugar. Resistir es invertir las relaciones de poder, querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y hacia otras metas. La repetición sistemática de las manifestaciones, aunque brutalmente reprimidas, tenía un fuerte sentido político. Por tanto, se estableció un vínculo entre acción colectiva, ritual religioso y derecho público que se celebró colectivamente en el interior de ritos religiosos.

Había que cambiar el régimen pero también a quien lo dirige, al personal corrupto, la organización política, el sistema económico y el sistema de política exterior. Pero, sobre todo, nos debemos cambiar a nosotros mismos, nuestra manera de ser con nosotros, con los demás y sólo habrá una revolución si se produce ese cambio radical. Este es el papel del islam. Por tanto, el movimiento iraní tiene dos características: la voluntad colectiva confirmada políticamente y el querer un cambio radical en la existencia. Pero las dos afirmaciones deben apoyarse en instituciones con algo de nacionalismo y de religión, que es lo que tiene fuerza de arrastre.

Esta espiritualidad es un rasgo de nuestra modernidad, una voluntad que parte de la revolución para establecer nuevas relaciones entre verdad y error, la forma de gobernar a otros y a uno mismo. Este concepto de espiritualidad emerge con la revolución iraní como resistencia al impulso modernizador y homogenizador del universal eurocéntrico representado por la dictadura del Sha. En su conjunto, en los multitudinarios actos de conmemoración del viernes negro, las masivas concentraciones en las mezquitas, la aglutinación popular en torno a los religiosos así como la propagación de una voluntad colectiva contra el poder le permite hablar de la realidad de la espiritualidad política. Esta espiritualidad tiene como característica que la verdad genera en el sujeto un cambio, una modificación; no hay verdad sin conversión del sujeto.

¿El problema político más general no es el de la verdad? ¿Cómo vincular el uno con la otra: el modo de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros? La voluntad de fundar totalmente de nuevo el uno y la otra, el uno por la otra (descubrir otra división a partir de otra manera de gobernarse, y gobernarse de otro modo a partir de otra división [de lo verdadero y lo falso]), es la «espiritualidad política»¹⁸.

En este país, la singularidad política de una forma de conciencia religiosa chiita pudo determinar una revuelta y dar una fuerza incoercible a todo un pueblo que se opuso al poder del Estado. Esta voluntad colectiva y espiritual fue el origen de la lucha por una nueva subjetivación contra la dominación, el imperialismo americano y la explotación por las clases, la modernización y la globalización capitalista. Pero, no olvidemos, la revolución real debe ser en el modo de vida. Por encima de obedecer la ley estaba la voluntad de renovar su existencia volviendo a una experiencia espiritual. Para Foucault lo novedoso reside en que la lucha tiene una dimensión espiritual que no supone conflictos

¹⁸ FOUCAULT, M., «Table ronde du 20 mai 1978», en: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II*, Gallimard, París 2001, pp. 839-853.

de clase. Al descartar la interpretación marxista, Foucault le da por su cuenta un peso al islam como fuerza política que invierte la opinión de Occidente, pues aquí será la espiritualidad la que se derrama sobre la política.

CONCLUSIONES

Lo que intenta Foucault es captar el momento mismo en que sucede el acontecimiento de la sublevación, la vivencia misma de la revolución. El europeo ha vivido bajo el principio esperanza blochiano que se organizaba en torno a la idea de revolución política con partidos, lucha, ideología o proletariado. Eso generó una hostilidad frente a toda otra forma de sublevación. Pero la sublevación iraní, al ser antiestratégica, debería ser sin un fin. Nunca cesará el momento por el cual tengamos que sublevarnos aunque se modifiquen las formas de la sublevación. No es deseable que existan sociedades sin sublevaciones.

En este contexto, la elección de una muerte posible durante una sublevación constituye un punto ruptura con la historia y es justo intentar, desde un punto de vista sociológico, histórico o filosófico, buscar las razones o motivos por los que las sublevaciones se desarrollan así. Porque la sublevación es un acontecimiento vivido por el pueblo y la vivencia revolucionaria es expresión de la ruptura en las continuidades históricas, estar fuera de la historia significa estar fuera de este campo de análisis que hay que elaborar.

Hoy en día el islam forma parte central y en auge de la política internacional como fenómeno decisivo de la política de nuestro tiempo. La mayoría de los expertos hablan de la revolución iraní como catalizadora de ello. Foucault fue capaz de ver el islam político como tema esencial de nuestro tiempo. Y previó diez años antes de la expresión de la causa palestina para el movimiento islámico. Como dice Burgat fue «el hecho de que una cultura no occidental pretenda disputar el viejo monopolio occidental de expresión de lo universal»¹⁹.

Los textos de Foucault sobre Irán son parte de su diagnóstico de la ontología del presente y su enfrentamiento con la idea posmoderna del fin de la historia y de las ideologías. En la ontología del presente gracias a la sublevación, la subjetividad se introduce en la historia. Pero es una subjetividad pensada y vivida como experiencia espiritual y de transformación radical de esa subjetividad mediante la conversión. La espiritualidad ofrece una dimensión donde es posible una transformación del modo de ser del sujeto. En esto recuerda al estoicismo tardío como práctica de transformación a través del mundo como prueba pero sin punto final de llegada.

Las investigaciones de Foucault no son una lógica de conjunto de una teoría global, sino el estudio de objetos singulares que constituyen la historia única. La lectura de los textos de Irán nos dirige hacia la genealogía de la subjetivación ética, la ontología del nosotros mismos y del sujeto como libertad proponiendo

¹⁹ BURGAT, F., *El islamismo en los tiempos de Al-Qaida*, Bellaterra, Barcelona 2006, p. 14.

la idea de una dimensión autónoma y de una historicidad propia de la relación consigo mismo. Es el arte de no ser de tal modo gobernado²⁰.

Habría que conectar estas reflexiones con sus ideas acerca de la tarea de una historia del pensamiento que deba captar el punto en que un acontecimiento cultural pueda interpelarnos en tanto sujetos modernos (como se encuentra al comienzo del curso *Hermenéutica del sujeto* de 1982), que Occidente ya está demasiado preso de sus propios conceptos como para salir de la cultura capitalista, y que si ha de darse una cultura no capitalista, ésta ha de darse fuera de Occidente. Por eso mismo le ha interesado tanto la espiritualidad política que tenía lugar en Irán, ya que se trataba de una sublevación que reclamaba otras reglas de modo de vida, diversas de las del mercado. El cómo se han levantado pueblos inermes para derrocar a sus gobiernos, sea bajo la consigna que sea, y pertenezcan a la cultura que sea, nos muestra a nosotros que algo es posible: el derrocamiento de cualquier gobierno. Y el lugar que está teniendo la religión en las transformaciones políticas, al punto que llevan al cuestionamiento estructuras y conceptos que son aún para nosotros casi incuestionables, nos hace pensar en la necesidad de estudiar su historia, nos concluye Foucault.

Universidad de Valladolid
mgrijalba2003@yahoo.es

MIGUEL GRIJALBA UCHE

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

²⁰ FOUCAULT, M., *¿Qué es la crítica?*, Tecnos, Madrid 2007, p. 8.