

Diálogo entre Michel Foucault y Baquir Parham¹

Dialogue beetwen Michel Foucault and Baquir Parham

Prefacio de Parham

Michel Foucault, el famoso pensador y filósofo francés, estuvo recientemente en Irán. Vino de visita al país para conocer el territorio y escribir varios artículos. Sus viajes lo llevaron aparentemente a Qom², donde pudo conversar con algunos de los grandes ayatolás. A pesar de no ser muy conocido en Irán, Foucault tiene una gran reputación en el mundo filosófico. Inició un estudio único y penetrante sobre la razón, y las estructuras y la organización del saber, a través de un análisis del campo de la medicina y su historia. Atesora una cantidad notable de trabajos como *Historia de la locura en la época clásica*, *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*. Su breve viaje a Irán nos brindó la ocasión de tener una conversación sobre el estructuralismo y otras cuestiones de interés. Quizás, su viaje a esta parte olvidada del mundo tenga algo que ver con la necesidad de dar respuesta a alguna de esas cuestiones. La entrevista tuvo lugar en Teherán el sábado 23 de septiembre de 1978.

Baquir Parham. La filosofía se declara objetiva en su visión del mundo. ¿Cómo entiende, en tanto que filósofo, la cuestión del compromiso político?

Michel Foucault. No creo que podamos dar una definición del intelectual a menos que remarquemos el hecho de que no existe intelectual que no esté al mismo tiempo, y de alguna manera, implicado en política. Por su puesto, hasta cierto punto en la historia, encontramos intentos para definir al intelectual desde un ángulo puramente teórico y objetivo. Se asume que los intelectuales son aquellos

1 Entrevista realizada en 1978 y publicada originalmente en *Nameh-yi Kamun-i Nevisandegan*, n° 1, (primavera 1979), pp. 9-17. Para la presente traducción se ha utilizado la versión inglesa publicada en Afary, J., Anderson, K., & Foucault, M. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press. [N. del T.]

2 La ciudad es el centro neurálgico religioso del chiismo en Irán.

que rechazan involucrarse en asuntos y problemas que conciernen a sus propias sociedades. Pero, de hecho, casos así en la historia son excepcionales, y hay muy pocos intelectuales que hayan adoptado semejante premisa.

Si miramos a las sociedades occidentales, desde los primeros filósofos griegos hasta los intelectuales de la actualidad, vemos que todos tuvieron lazos de algún tipo con la política. Estaban involucrados en la política y sus actividades cobraban sentido únicamente en la medida que tenían efectos concretos en sus sociedades. En cualquier caso, se trata de un principio general. Por lo tanto, a la cuestión, «¿Debería un intelectual interferir en la vida política, económica y social de su país?» Yo respondería que no se trata de ver si debería o no. Ser intelectual implica hacerlo. La misma definición de intelectual comprende la idea de una persona que necesariamente está involucrada con la política y las grandes decisiones de su sociedad. Por consiguiente, la cuestión no es si un intelectual debe tener o no presencia en la vida política. Más bien, la cuestión es saber cuál debe ser su función en el actual estado de cosas para que pueda alcanzar los resultados más determinantes, coherentes, y certeros. Estoy hablando, por supuesto, en referencia a la sociedad a la que pertenezco. Luego habría que mirar, teniendo en cuenta su experiencia, cuáles son las diferencias entre nuestra situación en Occidente y la de ustedes.

En general en Francia y Europa, desde la Revolución francesa, los intelectuales han jugado el papel de profetas, de anunciadores de la sociedad futura. En otras palabras, el intelectual era alguien cuya responsabilidad era lidiar con los principios generales y universales de la humanidad. Pero en nuestras sociedades occidentales ocurrió algo importante. El papel de la ciencia, el conocimiento, la técnica y las tecnologías han crecido ininterrumpidamente, de la misma forma que lo ha hecho la importancia de estos temas para la política y la organización de las sociedades. Ingenieros, abogados, médicos, cuidadores sanitarios y trabajadores sociales, investigadores en humanidades, forman una capa social en nuestras sociedades cuyo número, así como su importancia económica y política, está aumentando constantemente. Por eso, creo que el papel del intelectual es quizás no tanto, o quizás no sólo, defender los valores universales de la humanidad. Más bien, su responsabilidad es trabajar en campos específicos, los mismos campos en los que la ciencia y el conocimiento están presentes, para analizar y criticar la función del conocimiento y la técnica en la sociedad de nuestros días. En mi opinión, hoy día, el intelectual tiene que salir de su torre de marfil y bajar a esos lugares en los que trabaja la ciencia, lugares en los que se producen los resultados políticos. Por consiguiente, trabajar con intelectuales –principalmente médicos, abogados, psiquiatras y psicólogos– tiene una importancia crucial para mí.

B. P. Al responder a mi primera pregunta, también ha respondido parcialmente a la segunda.

M.F. No se preocupe, pregunte de nuevo. ¡Tal vez de esa manera respondería a su primera pregunta!

B. P. Muy bien. Verá, hemos sido testigos de la cercanía entre la filosofía y la realidad política. Quería preguntarle, con respecto a esta proximidad entre filosofía y política, si ve algún cambio significativo en la visión del mundo de la filosofía en nuestros días. Y si es así, ¿cuál es su fundamento y su naturaleza?

M.F. Si hablamos de Occidente, creo que no debemos olvidar dos grandes y dolorosas experiencias que han atravesado nuestra cultura en los últimos dos siglos. Primero, a lo largo del siglo XVIII, los filósofos, o mejor dicho los intelectuales, en Francia, Inglaterra, y Alemania, intentaron repensar la sociedad desde perspectivas nuevas, de acuerdo a los principios y la visión del buen gobierno tal y como lo entendían ellos. El impacto de este tipo de reflexión puede constatar, en gran medida, en las revoluciones y los cambios sociales y políticos acaecidos en Francia, Inglaterra y Alemania. En la actualidad, procedente de esa visión filosófica –la visión de una sociedad no alienada, pura, lúcida y equilibrada–, ha surgido el capitalismo industrial, es decir, la sociedad más implacable, salvaje, egoísta, deshonesto y opresivo que jamás hayamos imaginado. No quiero insinuar que los filósofos fueran responsables de ello, pero la verdad es que sus ideas tuvieron un gran impacto en esas transformaciones. Más importante aún, esa monstruosidad a la que llamamos estado es, en gran medida, el fruto y el resultado de sus ideas. No olvidemos que la teoría del estado, la teoría del todopoderoso estado, el todopoderoso estado frente al individuo, el derecho absoluto del grupo frente al derecho del individuo, puede encontrarse en los filósofos franceses del siglo XVIII y los filósofos alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esta es la primera experiencia dolorosa.

La segunda experiencia dolorosa es la que emerge, no entre la filosofía y la sociedad burguesa, sino la que surge entre los pensadores revolucionarios y el estado socialista que conocemos hoy. De las intuiciones de Marx, de las intuiciones de los socialistas, de sus pensamientos y análisis, que se encontraban entre los más objetivos, racionales y aparentemente más acertados de la época, salieron en la práctica sistemas políticos, organizaciones sociales y mecanismos económicos que en la actualidad son condenados y deberían ser descartados. Por consiguiente, las dos experiencias fueron dolorosas, y nosotros aún seguimos inmersos en la segunda, no solamente a un nivel teórico, sino también a un nivel vital.

Puedo dar otro ejemplo que es a la vez interesante y trágico para los intelectuales occidentales –es el caso de Vietnam y Camboya–. Se sentía que había una lucha popular, una lucha que era justa y legítima en sus inicios, contra el vicioso imperialismo americano. Se podía sentir que de esa extraordinaria lucha emergería una sociedad con la que pudiéramos reconocernos. Cuando digo

«reconocernos», no quiero decir que se pareciera a Occidente, a los occidentales, ya que no se trataba de eso. Me refiero a una sociedad en la que se pudiera reconocer el rostro de la revolución. Pero Camboya, y hasta cierto punto Vietnam, nos presentan un rostro en el que la libertad —una sociedad sin clases, una sociedad no alienante— está ausente.

Creo que vivimos en un momento de extrema oscuridad y extrema claridad. Extrema oscuridad porque no sabemos realmente de dónde vendrá la luz. Extrema claridad porque debemos tener el coraje para comenzar de nuevo. Tenemos que abandonar cualquier principio dogmático y cuestionar, uno por uno, la validez de los principios que han sido fuente de opresión. Desde el punto de vista del pensamiento político nos encontramos, por decirlo de alguna manera, en el punto cero. Tenemos que construir otro pensamiento político, otra imaginación política, y elaborar un nuevo horizonte de futuro. Digo esto para que usted sepa que ningún occidental, ningún intelectual occidental honesto, puede ser indiferente a lo que, ella o él, oiga sobre Irán, una nación que ha llegado a un callejón sin salida en una serie de cuestiones sociales, políticas, etc. Al mismo tiempo, nos encontramos con personas que están luchando por mostrar una forma diferente de pensar la organización social y política, que no toma nada de la filosofía occidental, de sus fundamentos jurídicos y revolucionarios. En otras palabras, tratan de mostrar una alternativa basada en las enseñanzas del islam.

B. P. En mis dos primeras preguntas el tema de discusión era principalmente la filosofía, la ciencia, y especialmente, las humanidades. Ahora, con su permiso, quisiera hablar de algo que está más cerca de nuestra situación particular en Irán, es decir, la religión. ¿Podría decirnos su opinión sobre la función de la religión como forma de ver el mundo, así como el lugar que ocupa en la vida social y política?

M.F. Una de las afirmaciones que escuché repetidamente durante mi reciente estancia en Irán era que Marx se equivocaba al decir que «La religión es el opio del pueblo». Creo que he debido de oír esta afirmación como tres o cuatro veces. No pretendo empezar, una vez más, una discusión sobre Marx aquí, pero sí creo que deberíamos reexaminar esta afirmación de Marx. He escuchado a partidarios de un gobierno islámico decir que esta afirmación de Marx puede ser verdadera para el cristianismo, pero que no lo es para el islam, especialmente en el caso del islam chiíta. He leído varios libros sobre el islam y el chiísmo, y estoy totalmente de acuerdo con ellos, porque el papel del chiísmo en el despertar político, en el mantenimiento de la conciencia política, en la incitación y el fomento del conocimiento político, es históricamente indiscutible. Es un fenómeno profundo en una sociedad como la de Irán. Por supuesto, en ocasiones, existieron proximidades entre el estado y el chiísmo, y tuvieron organizaciones comunes.

Ustedes tuvieron el chiismo safawí³, y contra él trataron de recuperar el chiismo alavida⁴. Todo esto es cierto. Pero en general, y a pesar de los cambios ocurridos en la naturaleza de la religión debido a la proximidad del chiismo con el poder de estado en ese periodo, la religión ha jugado, no obstante, un papel de oposición.

En los centros cristianos del mundo, la situación es más complicada. Aun así, resultaría ingenuo e incorrecto si dijéramos que la religión en su forma cristiana ha sido el opio del pueblo, en tanto que en su forma islámica ha constituido una fuente de despertar popular. Estoy asombrado por las conexiones e incluso las similitudes que existen entre el chiismo y algunos movimientos religiosos de la Europa de la Edad Media, hasta el siglo XVII o XVIII. Eran grandes movimientos populares contra los señores feudales, contra los primeros crueles intentos de formar una sociedad burguesa, grandes protestas contra el todopoderoso control del estado. En Europa, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, antes de que adoptaran directamente una forma política, todos esos movimientos aparecieron bajo la forma de movimientos religiosos. Tomemos, por ejemplo, a los anabaptistas, vinculados a ese tipo de movimientos durante las guerras campesinas en Alemania⁵. Era un movimiento que rechazaba el poder del estado, la burocracia gubernamental, la jerarquía social y religiosa, todo. Este movimiento apoyó el derecho a la conciencia individual y la independencia de los grupos religiosos minoritarios que querían permanecer juntos, tener su propia organización, sin jerarquías o estratificación social entre sus miembros. Fueron movimientos sociales importantísimos que dejaron una huella en la conciencia religiosa y política de Occidente. En Inglaterra, durante las revoluciones burguesas del siglo XVII, por debajo de las revoluciones burguesas y parlamentarias propiamente dichas, encontramos toda una serie de batallas político-religiosas. Estos movimientos eran religiosos porque eran políticos, y políticos porque eran religiosos, y tuvieron una gran importancia. Por eso, creo que la historia de las religiones, y su profunda conexión con la política, debería de ser repensada nuevamente.

En la práctica, el tipo de cristianismo que constituyó un opio para el pueblo fue producto de decisiones políticas y articulaciones tácticas por parte del estado, o la burocracia gubernamental, y la organización eclesiástica durante el siglo XIX. Decían que deberíamos llevar a los trabajadores rebeldes de vuelta a la religión y hacerlos aceptar su destino. En los tiempos de Marx, la religión era de hecho el

3 Los sahs de la dinastía safawí (1501-1722) fueron los primeros gobernantes iraníes en hacer del chiismo la religión oficial del país.

4 Literalmente, el chiismo de Ali. Ali era primo y yerno de Mahoma, además de ser el cuarto califa (656-661 a.C.). La idea de volver a un chiismo original, supuestamente incorrupto, en el que el martirio se consideraba una virtud suprema, fue desarrollado por el teólogo profano musulmán Ali Shariati. Shariati, quien murió en 1977 como consecuencia de la guerra sucia del gobierno según la opinión generalizada entre los iraníes de la época, había recibido un doctorado en filología en la Sorbona. Sus escritos tuvieron un gran impacto en toda una generación de activistas iraníes. En la época de la revolución, su fotografía figuraba en las manifestaciones junto con la de Jomeini.

5 Durante los años 1524-1534, a raíz de la ruptura con Roma de Martín Lutero, Alemania fue atravesada por una serie de revueltas campesinas radicales que fueron objeto de reflexión de Friedrich Engels en *La guerra campesina en Alemania* (1852)

opio del pueblo, y Marx tenía razón por ello, pero solo en el contexto en el que vivió. Sus afirmaciones deben ser entendidas solamente para el periodo histórico en el que vivió, no como una afirmación general extrapolable al cristianismo en cualquiera de sus etapas históricas, o al conjunto de las religiones.

B. P. Precisamente. Ahora, le planteo la última pregunta que, a diferencias de las otras preguntas, es más académica. Quisiera utilizar esta oportunidad para preguntarle sobre el estructuralismo en la filosofía. Usted es conocido por ser una de las figuras más representativas de esta forma de pensamiento. ¿Podría decirme cuáles son exactamente las claves de este pensamiento?

M.F. Muy bien, pero primero permítame aclarar que yo no soy estructuralista. Nunca lo he sido. Nunca he afirmado serlo. Y siempre he dicho claramente que no soy estructuralista. Pero estos términos, estas etiquetas, son, por necesidad, correctas e incorrectas a la par. Hay en ellos una dimensión verdadera y no verdadera. En realidad, lo que se conoce como estructuralismo es una metodología usada en la lingüística, en la sociología, en la historia de las religiones, en la mitología comparada, etc. Conforman un grupo de campos científicos que utilizan el método estructuralista. En otras palabras, sus análisis se configuran en base a sistemas de relaciones más que en la exploración de elementos y contenidos. El estructuralismo, entendido de esta manera, no guarda relación alguna con mi trabajo, ninguna.

Más allá de todo eso, está el hecho de que en los años sesenta en Occidente, especialmente en Francia, asistimos a una transformación en el pensamiento filosófico y en la forma que adquiere el análisis. Para decirlo brevemente, sin pretender entrar en un debate, la cuestión fue la siguiente: desde los tiempos de Descartes hasta la actualidad, el punto de partida del pensamiento filosófico era el sujeto, y el problema fundacional de la filosofía era determinar qué es el sujeto, qué es la conciencia. ¿Es libre el sujeto? ¿Es la auto-conciencia, auto-conciencia absoluta? En otras palabras, ¿es consciente de sí mismo? En suma, ¿puede la auto-conciencia, como decía Hegel, devenir en mundo?

En torno a la década de los sesenta, después de la aparición de un mundo más conectado con la técnica y el conocimiento técnico, creo que el punto de partida del pensamiento filosófico comenzó a replantearse. Es decir, pareció mejor comenzar con el contenido, con las cosas mismas. En otras palabras, y de manera muy simple, esto significó comenzar con cosas que existen positivamente y analizarlas. Significó ver cómo el sujeto podía ser situado dentro de ese contenido —que es la única función que el sujeto puede jugar— centrándose en cómo el sujeto es determinado por elementos externos. En otras palabras, el principal cambio consistió en no privilegiar el sujeto, desde el principio, respecto a la objetiva realidad. Más bien, exploramos los objetos, las relaciones entre los objetos, y la

compresión del objeto a partir del mismo objeto. Es decir, pusimos mayor atención a la comprensibilidad de los objetos por sí mismos, más que a su comprensibilidad a partir de la conciencia del sujeto.

Desde este punto de vista, podemos entender por qué algunas investigaciones son calificadas como investigaciones estructuralistas. Por ejemplo, tomemos el problema del psicoanálisis. Lacan trató de hablar del sujeto partiendo del inconsciente, mientras que Sartre y Merleau-Ponty empezaron por estudiar el sujeto para ver si era posible llegar al inconsciente y, por supuesto, nunca lo consiguieron. Lacan parte del inconsciente, el principio del inconsciente que aparece en el proceso de exploración del psicoanálisis, y se plantea la siguiente pregunta, «Dada la existencia del inconsciente, ¿qué podría ser el sujeto?».

Ahora, me ceñiré a mi trabajo, pues su pregunta se dirigía a mí. Mi primer libro se llamaba *Historia de la locura en la época clásica*, pero en realidad el problema era la racionalidad, es decir, ¿cómo opera la razón en una sociedad como la nuestra? Bien, para comprender este problema, en lugar de partir del sujeto y del movimiento que va de la conciencia a la razón, es mejor si observamos cómo, en el mundo occidental, aquellos que nos son sujetos de razón, aquellos que no son considerados razonables, es decir, aquellos que están locos, son apartados del proceso de la vida. Partiendo de esta práctica, de esta constelación de prácticas reales, y, finalmente, este proceso de negación, llegamos a comprender el lugar que ocupa la razón. Mejor dicho, descubrimos que la razón no es simplemente el resultado de los movimientos y acciones de unas estructuras racionales, sino el resultado de los movimientos de estructuras de poder y sus mecanismos. La razón es aquello que aparta la locura. La razón es aquello que se otorga el derecho y los medios para apartar la locura.

Desde ese análisis, que no partía del sujeto, llego a plantearme la posibilidad de interrogar las diferentes manifestaciones de poder y a analizarlas. En general, podemos decir que una filosofía basada en la auto-conciencia está necesariamente vinculada a la idea de libertad. Y esto está realmente bien, pero una filosofía o pensamiento cuyo objeto de estudio no sea la auto-conciencia, sino la práctica real o la práctica social, se relaciona con una teoría del poder. En otras palabras, en lugar de la auto-conciencia y la libertad, la práctica y el poder.

No quiero decir que el poder, desde mi punto de vista, sea fundacional, inaccesible, una entidad ante la cual uno tiene que arrodillarse. Más bien, el propósito de todos mis trabajos es, a la luz de esas prácticas, descubrir los puntos débiles del poder donde es posible atacarlo. Cuando hablamos de las relaciones entre razón y locura, cuando mostramos que la razón ejerce su poder sobre la locura, esto no significa justificar la razón. Más bien, es mostrar cómo es posible cuestionar un sistema de poder y luchar contra él. Por consiguiente, mis análisis son análisis estratégicos y cobran sentido únicamente en un contexto estratégico.

Mis estudios sobre el problema del crimen juvenil y las prisiones son de una

naturaleza similar. Quiero mostrar cuáles son los mecanismos de poder existentes que separan al criminal del no-criminal. Mostrar los puntos débiles de ese sistema, o mostrar el momento histórico preciso en el que tomaron forma esos sistemas, de manera que podamos, objetivamente y prácticamente, desafiarlos. Muchos consideran el estructuralismo un análisis de los mecanismos que son invencibles e imperecederos, cuando se trata de lo contrario. Dicen que el estructuralismo consiste en el análisis de las relaciones que forman parte de la naturaleza de los objetos y que no pueden ser cambiados. La verdad es justo lo contrario. Quiero explicar las relaciones que han sido forjadas a través del poder que ejercen los seres humanos y que, precisamente por esa misma razón, son modificables y destruibles. Por lo tanto, desde mi punto de vista, el estructuralismo es más una filosofía o un manual de combate que un registro de la impotencia. Mi problema no es explorar mi auto-conciencia para ver si soy libro o no. Mi problema es analizar la realidad para ver cómo uno puede liberarse a uno mismo.

Traducción del inglés: Aitor Alzola Molina