



Revista Hoja de Ruta N°30 - marzo de 2010

# POLÍTICAS DE LO SAGRADO



## Índice

Editorial.....	2
Paradojas en la comprensión del Estado en la escena moderna / Nicolás Chadud D. ....	3
Hebrón, Belén y el patrimonio de la muerte / Mauricio Amar D. ....	9
Potencia de las lenguas La traducción como Experiencia de la Tocabilidad Absoluta / Rodrigo Karmy B.....	12
La revolución iraní y el “estilo tardío” en Foucault / Kamal Cumsille M.....	23

## Editorial

“La crítica de la religión es la premisa de toda crítica”. La sentencia de Marx escrita en los primeros párrafos de la “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” quizás conservan una actualidad insospechada: la religión que debía experimentar un ineluctable agotamiento histórico, parece haber recobrado nueva carta de ciudadanía. Como todo retorno, el “retorno de lo religioso” al cual estamos asistiendo lleva consigo la marca de nuestro presente: más allá de las ilusiones reaccionarias, éstas no vuelven en sus formas tradicionales, sino investidas de auténticas ideologías políticas que, como tales, testimonian su inscripción en el horizonte del proyecto moderno. Pero, de manera más fundamental, quizás lo que se deja entrever en el actual *revival* religioso, sea la propia estructura del capitalismo global. Así, el capital sustituye, sino perpetúa, a la antigua forma monoteísta del Dios y la economía política (en sus actuales versiones finiseculares) el de la otrora teología. En este sentido, la actual sobrevivencia de las antiguas religiones en el espacio capitalista está lejos de indicar una contradicción como de señalar una fuerte alianza estratégica.

Hoja de Ruta, en su deseo de reconducir al pensamiento a su vocación práctica, plantea la pregunta de si acaso no estaríamos asistiendo a la consumación de unas verdaderas “políticas de lo sagrado” que, en nuestro tiempo, adquiriría diversas manifestaciones: desde el llamado “Islam político” ya sea en su versiones de resistencia (Hamas, Hizbulláh) como de complicidad con el poder (Arabia Saudita), la formulación del “sionismo” como ideología de una vanguardia teológico-política de carácter “socialista” o la aparición de diversos grupos cristianos como el “Opus Dei” o los “Legionarios de Cristo” cuya alianza con la dinámica del capitalismo es indiscutible. “Políticas de lo sagrado” indica, pues, la única política que, al parecer admite la actual deriva capitalista, a saber, aquella que es capaz de expropiar la fuerza de trabajo y transformarla en mercancía, exactamente como las otrora religiones expropiaban a la vida-en-común para, a través del dispositivo sacrificial, separarla entre lo profano y lo sagrado. Parafraseando a Marx, podríamos decir que la crítica a las “políticas de lo sagrado” quizás sea, en nuestro tiempo, la premisa de toda crítica.

# Paradojas en la comprensión del Estado en la escena moderna

Por Nicolás Chadud D.\*

A menudo desde los sectores dominantes se suele insinuar e incluso explicitar que el Estado y sus áreas de acción frecuentemente se convierten en un obstáculo y dificultad permanente para el comercio libre y el emprendimiento empresarial a nivel de un país y entre las naciones. Lo que se plantea en el presente artículo no sólo se encuentra en desacuerdo con dicha perspectiva, sino que pretende dar cuenta de que inversamente a lo que se sostiene como verdad irrefutable, es precisamente el Estado la organización por excelencia que resguarda la propiedad privada, particularmente la de los medios de producción y el comercio establecido. Es más, el Estado es el ente que efectivamente se sitúa como gendarme del capital (K), desde sus inicios como Estado moderno<sup>1</sup>. Es nada menos que la

condición de posibilidad del sistema-mundo capitalista<sup>2</sup>, tal como lo comprendemos y vivimos hoy en día.

El análisis, la reflexión y comprensión del Estado en la escena moderna es uno de los temas que aborda la politología con mayor ahínco; desde su origen, evolución, desarrollo, quehaceres, despliegues, etcétera. Dependiendo de la ideología con la que se aborde la problemática, se condiciona el tipo de análisis que se logre efectuar. Así por ejemplo, desde el marxismo clásico se percibe al Estado como una organización al servicio de una clase, para dominar al resto de la

---

sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora una especie de contacto directo, físico, con la riqueza. A finales del siglo XVIII el robo de barcos, el pillaje de almacenes y la depredaciones en las oficinas se hacen muy comunes en Inglaterra, y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos de control que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna. Se comprende por qué el creador de la policía en Inglaterra, Colquhoun, era un individuo que había comenzado siendo comerciante y después encargado de organizar un sistema para vigilar las mercaderías almacenadas en los *docks* de Londres para una compañía de navegación". Foucault, M. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona (España), Editorial Gedisa, 2003. pp. 118 y 119.

<sup>2</sup> Concepto aportado por Immanuel Wallerstein.

---

<sup>1</sup> "En el siglo XVIII aparece una forma de riqueza que se invierte en un nuevo tipo de materialidad que no es ya monetaria: mercancías, *stocks*, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito y expedición. El nacimiento del capitalismo, la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se traducirá en este nuevo modo de invertir materialmente las fortunas. Ahora bien, estas fortunas compuestas de *stocks*, materias primas, objetos importados, máquinas, oficinas, están expuestas a la depredación. Los

sociedad por medio del capital, a través de una superestructura que resguarda la mantención del sistema económico, que sería la base. Del mismo modo, esta estructura de dominación se repetiría a nivel mundial con países pertenecientes al centro, la semiperiferia y la periferia<sup>3</sup>.

Sin embargo, es común leer de los economistas liberales más ortodoxos, en cuanto a que prácticamente toda intervención estatal a través de regulaciones, leyes o impuestos, supone una distorsión del denominado "comercio libre", e incluso algunos van más allá y sostienen que se "desnaturaliza" la libertad económica y el esfuerzo propio de los individuos, como si se tratase de un espacio de interacción divino o sagrado<sup>4</sup> y no de un lugar

<sup>3</sup> "Y así, mientras que son solo los países centrales los que en ciertas etapas de su desarrollo defienden el libre cambio en la economía y hacen gala de un siempre falso "universalismo" y "cosmopolitismo" dentro de la política y dentro de la cultura, serán en cambio, como regla general, los países dominados y explotados de la periferia los que tendrán que reivindicar en diferentes momentos el proteccionismo económico, a la vez que tratan de defender sus identidades culturales y políticas, mediante las más variadas posiciones nacionalistas, regionalistas y/o antiimperialistas". Wallerstein, I. La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico. Santiago (Chile). Editorial LOM Ediciones. 2005. p. 11. (En prólogo de Carlos Antonio Aguirre Rojas).

<sup>4</sup> Se hace necesario comentar que el capitalismo moderno posee un modo de organización y reproducción con tal nivel de sofisticación y espontaneidad, que le permite desarrollarse y adaptarse simultáneamente en diversas condiciones (incluidas las de crisis), con una capacidad asombrosa para reinventarse, pero sin

común en donde interactúan distintos agentes económicos con diversos intereses y grados de poder.

Por otro lado, los partidos socialdemócratas reivindican al Estado como la principal organización que debe asegurar derechos sociales y económicos básicos (conocido como Estado de Bienestar, Benefactor o Providencia), como un modo de asegurar una mejor distribución de la riqueza y así propender hacia una cierta integración e igualdad social en una economía de mercado regulada para que funcione como tal. El Estado de Bienestar se encuentra concebido para que realice reformas sobre reformas sucesivas para lograr así un alto nivel de bienestar material y social.

En cambio, desde la perspectiva de los partidos socialistas o comunistas revolucionarios, perciben al Estado como el lugar para impulsar reformas estructurales para reemplazar o superar el sistema capitalista como modo de producción material e inmaterial y así lograr la utopía de una sociedad comunista<sup>5</sup>. Por esta

socavar sus cimientos elementales. Por su alto grado de penetración a nivel mundial y su *modus operandi* le permite prescindir de Estados, gobiernos o partidos políticos que se declaren a favor del capitalismo. En contraposición, existen países que se declaran oficialmente como socialistas. Por ejemplo, la República Árabe de Siria que se declara hacia sí misma como democrática y socialista, al igual que el partido Baath.

<sup>5</sup> "Una sociedad en la que se habría reducido drásticamente la jornada de trabajo; una sociedad de la abundancia; una sociedad en la que la producción de bienes estaría regulada en función de las necesidades sociales de la mayoría de la población; una



razón, los revolucionarios históricamente apostaron por tomarse el poder político, el Estado<sup>6</sup>, generalmente por medios no institucionales, a diferencia del caso chileno con Allende. Es interesante anotar que los defensores del libre mercado sostienen que lograron mejores resultados (considerando los objetivos anhelados por el propio marxismo) que los socialismos reales que se caracterizaban por Estados centralizados y planificadores.

Parece al menos curioso que siendo el Estado la organización clásica que resguarda por medio de la fuerza policial<sup>7</sup> y de las leyes los intereses del capital y, por tanto, de los

---

sociedad igualitaria en la que no habría ya clases sociales; una sociedad de hombres libres en la que la administración en común de las cosas habría sustituido a los aparatos represivos del poder político; una sociedad en la que la se habría abolido la división social fija del trabajo, quedando sólo división técnica del trabajo, la necesario por razones de organización y distribución de las tareas entre personas dignas; una sociedad en la que todos tendrían instrucción politécnica y no existiría ya la división entre trabajo manual y trabajo intelectual; una sociedad, además, enmarcada en un mundo en el que no habría fronteras, ni ejércitos permanentes, ni diplomacias secretas, ni Estados al servicios de las clases; una comunidad universal en la cual las palabras "género humano" habrían de cobrar una dimensión global". Fernández, F. MARX (sin ismos), Barcelona (España), Editorial El Viejo Topo, 2004.p. 215.

<sup>6</sup> Para lograr transformarlo de tal modo que ya no sea el instrumento mediante el cual la burguesía logra consolidar su proyecto.

<sup>7</sup> El Estado posee la facultad exclusiva para ejercer el uso legítimo de la violencia (monopolio de la violencia). No es su único medio, pero sí su medio específico, el que lo distingue, según Max Weber.

capitalistas, sea una entidad tan criticada y cuestionada por los mismos sectores empresariales como fuente de ineficiencia, corrupción, despilfarro de los recursos públicos, etcétera. La razón que explicaría dicha perspectiva ideológica es que se reivindica un Estado más radical en el sentido de favorecer a ciertos sectores ya privilegiados<sup>8</sup>.

De lo que se trataría es de lograr consolidar un Estado que no intervenga más para aplicar políticas públicas redistributivas que contengan las desigualdades de clase o sociales como se ha llevado a cabo durante décadas en las Democracias Nórdicas. Un Estado, que procure intervenir sólo para resguardar la propiedad como valor material y simbólico que opere como ente ordenador exclusivo del conjunto de la sociedad. Un Estado, que interviene para fijar un orden legal y jurídico que no imponga ninguna restricción "odiosa, atávica o desnaturalizada" a la libre circulación del capital a nivel mundial. Es el Estado mínimo de Von Hayek, un Estado que retorna a la función clásica estatal, un Estado puramente policial y represivo, pero que se encuentra también en condiciones de reconocer derechos

---

<sup>8</sup> Si se asume, por ejemplo, que mayores grados de libertad económica y menos injerencia del Estado (menos regulación por medio de superintendencias, menos impuestos, etc.) para ofrecer protección social (requerida por los sectores más vulnerables), suelen favorecer a aquellos sectores económicos con más educación formal e informal. Los cuales tienden a poseer mayor familiaridad y red de contactos en sectores económicos como el financiero, inmobiliario y/o la banca.

individuales, aquellos que sólo cobran sentido en los sectores que se benefician del sistema propiamente tal, para personas que poseen un cierto bagaje o saber social, económico y cultural<sup>9</sup>, que le permiten sentir como propio e inmejorable al actual sistema de organización social.

El Estado se legitima a partir del siguiente paradigma: Es una organización política que reivindica su rol histórico como fuente de unificación e integración de la nación en un determinado territorio. Utiliza una retórica que enfatiza su función trascendental e imprescindible en el mundo moderno. Es decir, se articula un discurso que opera en un registro unidimensional, entendiendo que el Estado representa al pueblo (el soberano, en una democracia representativa). Así es como el Estado vocifera hacia sí mismo la necesidad de su existencia, puesto que según éste nada de lo que conocemos hoy en día como modernidad sería posible sin su presencia.

Sin pretender emitir un juicio de valor a priori, es cierto que sin la presencia del Estado la sociedad convulsiona en lo que respecta a su orden actual; la protección de la propiedad y la paz social. Lo que queda de manifiesto cuando el

Estado desaparece por la razón que fuese. A modo de ejemplo, cuando las fuerzas estadounidenses invaden Irak en el año 2003, haciendo caer al Régimen de Saddam, la fuerza pública desaparece y casi instantáneamente comienzan los saqueos, pillajes, revueltas, etcétera. A lo que se suma el desarrollo de una cruenta guerra civil entre diversas facciones políticas-religiosas, incentivada por las fuerzas extranjeras<sup>10</sup>. Una especie de retorno al Estado de Naturaleza descrito por Thomas Hobbes, quien fundamenta la creación del Estado absoluto, pensamiento que sería neutralizado o contrastado por John Locke.

De la misma forma, cuando ocurre el terremoto y maremoto en la zona centro sur de Chile, en donde el Estado se ve superado en su capacidad de anticipar el desastre natural -especialmente el tsunami- y luego de proveer ciertos bienes y servicios básicos a la población realmente afectada. Las masas perturbadas por los terribles acontecimientos se sintieron con el derecho de saquear supermercados, tiendas y almacenes (llevándose consigo no sólo alimentos de primera necesidad), quizás como una forma inconciente de (re)apropiarse de aquellas riquezas que han sido creadas socialmente, pero que el funcionamiento mismo del sistema económico no ha permitido el acceso a éstas, lo que conlleva a actitudes de frustración y miseria simbólica. Se

---

<sup>9</sup> Para un eficaz desenvolvimiento de los individuos en las sociedades modernas, se hace indispensable no tan sólo un acceso a una gama de bienes materiales (techo, comida, abrigo), sino ser parte de un "Habitus" (Bourdieu), que se ha ido consolidando en el tiempo, como valores o disposiciones morales que generan ciertas prácticas.

---

<sup>10</sup> Involucrándose inclusive en el asesinato de académicos e intelectuales iraquíes. Véase más información en <http://www.iraqsolidaridad.org/>

trata de experiencias empíricas recientes que retratan con total nitidez la profanación del capital en plena escena moderna estatal.

### Comentarios Finales

Por de pronto, podemos constatar con toda certeza que el fin de los Estados soberanos y sus fronteras se encuentran muy lejos de concluir como erróneamente y/o interesadamente anticipó el discurso que abrazaba la Globalización Neoliberal, como un proceso irreversible e irrefutable de liberalización comercial y privatizaciones aceleradas, sustentado a su vez en la teoría del chorreo (goteo en realidad<sup>11</sup>) para combatir la pobreza. Un discurso que ha quedado rezagado del todo luego de la intensificación de las barreras arancelarias por parte de las grandes potencias<sup>12</sup>, posterior a la última crisis económica-financiera y ,más aún, cuando el Gobierno de Obama decide salvar con dineros fiscales -al costo que sea- las industrias nacionales claves de la economía norteamericana, por medio de un proteccionismo que el mismo Estados Unidos había rechazado retóricamente en el pasado, por tratarse de medidas anacrónicas ,o

bien, de un Mundo de Postguerra que supuestamente ya no existía más.

Por último, más allá de las legítimas perspectivas y aspiraciones ideológicas para abordar el Estado como la cuestión moderna fundamental, se hace menester reflexionar en torno a la vigencia del mismo para dar respuesta a los problemas públicos (locales, regionales y mundiales) y desafíos que presenta la economía y, por ende, la llamada cuestión social y medioambiental<sup>13</sup> en el actual escenario de Mundialización, que tienden a banalizarse con un estilo de vida social que se caracteriza por una cotidianeidad vacía de sentidos y de un relato colectivo, basado en la máxima velocidad con la que circula la información noticiosa, haciéndose muy difícil la tarea ciudadana de realizar un proceso razonable de asimilación, comprensión y análisis sobre la actualidad de Un *Nosotros* como comunidad política<sup>14</sup>. Lo que se transforma en un incentivo notable para transformar el ámbito de la política en un bien público apreciado por unos pocos letrados más que ilustrados, dejándoles al resto el

<sup>11</sup> La frase original es la que sigue a continuación: "*trickle down effect*".

<sup>12</sup> "Más del 80% de la inversión extranjera directa a los países en desarrollo se encauza hacia unos 12 países de mejor desempeño. Las economías de países en desarrollo que dependen en gran medida de exportaciones agrícolas se enfrentan con los aranceles elevados que aún protegen a los países ricos". "La Globalización en beneficio de todos". PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). INFORME ANUAL 2007.p. 13.

<sup>13</sup> Actualmente el calentamiento global se encuentra produciendo estragos y afecta sobre todos a los países con menores ingresos y recursos como Malawi. "En Malawi la pérdida de fertilidad del suelo, la dependencia de las precipitaciones, y las sequías e inundaciones reiteradas relacionadas con el calentamiento de la Tierra acentúan la elevada tasa de pobreza. También ponen en peligro la seguridad alimentaria y aumentan la malnutrición crónica". "La Globalización en beneficio de todos". PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). INFORME ANUAL 2007.p. 14.

<sup>14</sup> Véase la obra de Norbert Lechner.

consumo ilimitado de la farándula y la prensa del espectáculo. En definitiva, el (auto) consumo de sus “miserables” vidas. Una catástrofe permanente para los sectores sociales con menor poder, ventajas y privilegios en su afán olvidado de revelarse y emanciparse de sus

propias y ajenas ataduras, las que facilitan diversas formas de opresión por parte de las nuevas generaciones de oligarquías.

\* Nicolás Chadud es Politólogo e investigador.



# Hebrón, Belén y el patrimonio de la muerte

Por Mauricio Amar D.\*

En febrero de este año el primer ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, tomó la decisión, en común acuerdo con el partido fundamentalista religioso Shas, de incluir dentro de los lugares patrimoniales del Estado judío dos sitios venerados por musulmanes y judíos: la Tumba de los Patriarcas en Hebrón y la Tumba de Raquel en Belén. En una declaración de prensa, Netanyahu afirmó que:

*“En un período de creciente globalización y superficialidad estamos creando lugares donde se puedan juntar los padres y sus hijos para que los niños se acerquen más al pueblo, la tierra y la herencia judía y sionista”.*<sup>15</sup>

La declaración del primer ministro tiene características reaccionarias, que saltan a la vista desde las primeras palabras. Israel, frente a la globalización y la superficialidad que esta conlleva decide rescatar lo 'propio', lo supuestamente 'auténtico' de la identidad judía y sionista. Ciertamente es que este tipo de declaraciones son parte de un

contexto y no difieren mucho de las que han hecho líderes israelíes en los casi 62 años de existencia de este Estado. Sin embargo, estas declaraciones debemos cruzarlas con un hecho que había esperado hasta aquí para comentar: los sitios que Netanyahu declara parte de la 'tierra y herencia judía y sionista' y sobre los cuales el Estado de Israel declara propiedad patrimonial, son en realidad parte integral de los Territorios Ocupados Palestinos, que no se encuentran en disputa, sino que forman parte de un conjunto destinado a ser, según los Acuerdos de Oslo de 1993, parte del futuro, aunque ya casi improbable, Estado de Palestina.

La ciudad de Hebrón está habitada por cerca de 160.000 palestinos y más o menos 7.500 judíos, que viven en asentamientos colonizadores. En Belén la población palestina llega a 90.000 habitantes y se encuentra rodeada por asentamientos sionistas que son parte del programa de limpieza étnica que lleva a cabo Israel con los palestinos de este lugar desde 1967, cuando Cisjordania pasó de ser administrado por Jordania a manos del Estado sionista.

En otras palabras, declarar estos lugares como patrimonio del Estado e Israel (y ojo que no es patrimonio del judaísmo, caso en que los propios

<sup>15</sup> BBC Mundo, 21 de febrero de 2010. URL disponible en: [http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/02/100221\\_1703\\_israel\\_cisjordania\\_sitios\\_sagrados\\_jaw.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/02/100221_1703_israel_cisjordania_sitios_sagrados_jaw.shtml). Consultado el 26 de febrero de 2010.

palestinos podrían administrarlo como tal como cualquier otro país del mundo) significa desconocer totalmente el derecho de los palestinos a vivir en ese territorio, porque la propuesta de Netanyahu es institucionalizar legalmente un estado de excepción ya existente en Hebrón y Belén, que tendría que velar porque la lógica del museo israelí no sea perturbada por sus propios habitantes.

'El otro', que Israel niega en su identidad y posibilidad de tener un patrimonio propio (porque todo patrimonio es israelí) queda a disposición de la violencia y en ese sentido es, como diría Agamben, *homo sacer*, porque está fuera de la comunidad, no es integrable dentro del sistema político y queda indeterminado<sup>16</sup> (ni adentro ni afuera de esta, pues el palestino no es ni israelí ni jordano), dispuesto para ser asesinado en la total impunidad. El palestino pasa así a ocupar el lugar del asecador, del ladrón, del asesino, que violenta una 'propiedad privada' israelí y bajo cuya normativa puede ser acabado en el acto como una forma de 'defensa propia'.

Pero 'el otro' no es el de la periferia, como suele ocurrir en las ciudades occidentales que llevan adelante la misma lógica a través de la fragmentación de clase, sino que el otro, en este caso, es el propio habitante. En este sentido, llegamos en Palestina a un *climax* del paradigma biopolítico, en el cuál el

museo y el campo de concentración son dos características que la política israelí asigna a la ciudad en sí misma. El museo, donde se reúnen los restos de aquello que alguna vez fue usado queda sacralizado frente a un espectador, prácticamente el único espectador de la ciudad, cuyo movimiento en cualquier dirección puede significar la profanación de 'lo propio' (la tierra y la herencia judía y sionista) de Israel.

El gueto, en su forma tradicionalmente opresiva todavía goza de una forma de valor de uso que le es propia que es la de *habitar* un lugar que el poder ha designado para el control y el sometimiento. Si pensábamos que esta forma de vida alcanzaba un grado de precariedad máxima, lo cierto es que Israel ha hecho posible su superación, al negar al gueto de Cisjordania su propio habitar. El uso, que de todas maneras es ilusorio como ocurre en cualquier museo, es reservado para el colono, que desde las afueras se aproxima a su 'historia'. Este no ve los muros de hormigón, las cárceles secretas, los niños con piedras impotentes en las manos ni la sangre de quienes han sido eliminados para que él pueda entrar a su 'sublime' encuentro con su 'pasado'.

Los palestinos quedan de esta manera bloqueados en el más mínimo movimiento, en la más mínima señal de hacer historia. La ciudad como cárcel, que ya era inherente al gueto, se aproxima brutalmente a la ciudad como campo de exterminio, mientras el palestino se transforma poco a poco de un nativo insurrecto hasta la imagen que Primo Levi identificaba, paradójicamente, con

<sup>16</sup> Ver Agamben, Giorgio, Estado de excepción, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005.

'el musulmán' que es aquel que en sus últimos minutos de vida en el campo de exterminio es incapaz de moverse y de testimoniar. Su exterminio depende de su movimiento, de su osadía de profanar lo sagrado, o bien de hacer *uso* de la ciudad como lugar *historizado* y no puramente histórico.

Es en esta medida en que debemos comprender hoy a Palestina no como un símil de lo ocurrido en la Alemania Nazi con los judíos, sino más bien como el ejemplo que permite comprender la pervivencia del totalitarismo una vez que el nazismo ha sido derrotado. El sionismo se transforma así en la manera más aguda y representativa de aquellas prácticas totalitarias que perviven en todo el mundo, pero con distintos niveles de intensidad. En la medida en que el colonialismo ha devenido en limpieza étnica y control absoluto del movimiento de los palestinos, la referencia de lucha de los palestinos debe realizar un salto desde el anticolonialismo en su sentido clásico a una búsqueda frontal por una nueva política de la

vida, en la que sea efectivamente posible vivir.

No es casual que se encuentre despertando en Palestina, fundamentalmente en Hebrón, una batalla campal entre las nuevas generaciones, fundamentalmente niños, y el ejército israelí. Los niños que lanzan piedras contra el ejército ocupante son aquellos que menos resignación tienen a dejar de hacer *uso* de los lugares en los que han vivido y jugado. Las nuevas generaciones, que ya no alcanzaron a escuchar el anacrónico discurso de Arafat o el de los corruptos miembros de la Autoridad Nacional Palestina, pueden aún poner en evidencia, como hicieron sus padres en 1987, la barbarie que está a la luz en las prácticas sacramentales del sionismo y que la comunidad internacional se niega a reconocer.

En nosotros, los que no estamos en Palestina, debe seguir estando la tarea fundamental de denunciar el horror y alumbrar aquellas prácticas que el sionismo intenta esconder bajo el manto de profundidad reaccionaria de la tradición y lo sagrado.

\* Mauricio Amar D. es sociólogo de la Universidad de Chile

# Potencia de las lenguas La traducción como Experiencia de la Tocabilidad Absoluta.

Por Rodrigo Karmy Bolton\*

A Simone.

*“Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras. Ocurrió que cuando salieron de oriente hallaron una llanura en la tierra del Sinar y se establecieron allí. Un día, se dijeron unos a otros “vamos, hagamos ladrillo y cozámoslo con fuego”. Así, el ladrillo les sirvió en lugar de piedra y el asfalto en lugar de mezcla. Después dijeron “vamos edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo y hagámonos un nombre, por si fuésemos esparcidos sobre la faz de la tierra. Jehová descendió para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres y dijo Jehová: “el pueblo es uno, y todos tienen una sola lengua; han comenzado la obra y nada los hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. Ahora pues, descendamos y confundamos allí su lengua para que ninguno entienda el habla de su compañero”. Así, la esparció Jehová desde allí sobre la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de*

*toda la tierra, y desde allí las esparció sobre la faz de la tierra.”*

*Gen, 11, 1-9*

Quien dijera que la traducción constituye un mero problema técnico está completamente equivocado. Pueden existir varias técnicas de la traducción, mas su experiencia nunca podría ser reducible del todo a aquellas. Más bien, la traducción se presenta como una experiencia del todo singular que su reflexión -si esta es profunda y arriesgada- es capaz de tensionar las perspectivas comunes que tenemos sobre la propia lengua. Una de estas perspectivas que alguien como Walter Benjamin denominaba la “concepción burguesa de la lengua” la define como un mero instrumento que, como tal, remitiría a un fin que cumplir, esto es, el de comunicar ciertos contenidos.

En nuestro tiempo, cuando parece que la democracia “gestionaria” se impone mal o bien a todos los rincones del planeta, la concepción instrumental de la lengua -su “concepción burguesa”- ha alcanzado



un espeluznante nivel de aceptación, hasta el punto que los conflictos políticos parecen haberse transformados en meros “problemas de comunicación”, con lo cual se impone la idea de que la comunidad política es, en sí misma, una comunidad transparente de hablantes.

Con ello, la democracia contemporánea parece cumplir el objetivo policial que otrora se hubieron planteado los totalitarismos, a saber, ser capaces de saber todo de todos. Más aún, como bien advirtió Foucault, parece que nuestras sociedades han sido estructuradas completamente en la emancipación del dispositivo de la confesión: sólo habrá democracia si hay transparencia y habrá transparencia si los hablantes involucrados en una conversación dicen la “verdad” o, al menos, presuponen aquello en la forma de un buen entendimiento comunicacional.

Así, la lógica democrática -con la teoría cibernética de la comunicación como uno de sus puntales más decisivos- ha circunscrito a la lengua en la forma de un “instrumento de comunicación” cuya figura extrema quizás lo constituya la noción de “información”. Disminuir las probabilidades del error y de la “desviación” en la transmisión de un determinado mensaje, la cultura democrática contemporánea no puede existir sino a costa de presuponer la transparencia entre los hablantes o, lo que sería lo mismo, a costa de transformar a los hablantes

en “animales de confesión” -para seguir a Foucault.

La idea que el lenguaje es un instrumento de comunicación va de la mano con la idea -complementaria a la anterior- de que la traducción sea sólo un ejercicio técnico de transmisión que comunica el original de una determinada lengua a otra. Es decir, la “concepción burguesa de la lengua” (Benjamin) implica una determinada concepción de la traducción como un ejercicio técnico que comunica determinados contenidos. Como se ve, dicha concepción está lejos de ser “neutral” como quisiera el discurso científico, mostrándose en complicidad con una determinada concepción de la política (una determinada concepción de la democracia, de los hablantes, de la comunidad, del *lógos*, en suma).

En esta pequeña conferencia, me propongo interrogar dicha “concepción burguesa de la lengua” para mostrar que, a través de la traducción, la lengua se revela como una potencia genérica e inmediatamente común, con lo cual, la traducción deja de ser pensada como una mera transmisión de contenidos para resolverse integralmente en una singular experiencia, aquella que llamaremos bajo la forma *tocabilidad absoluta*. Para ello, dividiré mi exposición en tres apartados fundamentales. En primer lugar, revisaremos un pequeño texto del filósofo sufí Ibn Arabi trabajando la concepción que éste tiene de la “Tierra”. En segundo lugar, revisaremos la noción de “lenguaje puro” en Walter Benjamin mostrando al estrecha afinidad de



éste para con la Tierra de Ibn Arabi y las implicancias en las concepciones tanto de la traducción como del lenguaje. En tercer lugar, quisiera comentar unos pasajes de un libro de Adonis, poeta sirio libanés, en el cual éste vincula al sufismo con el surrealismo a partir del problema de lo "indecible". A partir de estos tres puntos, propondremos a su vez tres conclusiones provisorias que nos permitan iniciar una conversación en el apartado titulado "Babel".

### 1.- Tierra.

En el capítulo VIII de su gran obra el *Kitab al-Futuhāt al makkīyya* (*Iluminaciones de La Meca*) del filósofo murciano Ibn Arabi escribe: *"Debes saber que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser humano formado, sobró un resto de arcilla. Con ese resto Dios creó la palmera, de tal modo que esta planta es la hermana de Adán; luego para nosotros es como una tía paterna. La teología la designa de este modo y la asimila al creyente fiel. Alberga secretos extraordinarios como no los contiene ninguna otra planta. Ahora bien, después de la creación de la palmera, quedó oculto un resto de la arcilla con que se había formado la planta; este resto representaba el equivalente del grano de sésamo, y con este resto Dios hizo una Tierra inmensa."*<sup>17</sup> Si atendemos bien a este pasaje, vemos que Ibn Arabi tiene una concepción de la creación del todo singular. Para el místico sufí la

creación divina no es un acto que define para siempre a toda la creación, sino que ésta implica siempre una descreación. Toda creación lleva consigo una descreación que, lejos de constituir una mera nada, abre al hombre a una multiplicidad de nuevas formas.

Así, para Ibn Arabi a la creación llevada a cabo por Dios se le escapa, como por entre sus dedos, la arcilla con la cual creó al hombre. Mas con este resto de arcilla -y aquí cobra una importancia decisiva la noción de resto- Dios creó la palmera que es el símbolo del "creyente fiel". Pero incluso, al crear la palmera Dios deja escapar otro resto de arcilla, desde el cual vuelve a crear una "Tierra inmensa". La creación es una descreación: es decir, que a todo paso al acto (*Kn -¡Sea!*- como dice El Qurán) le sobrevive un resto, una potencia. En otras palabras, que esa "Tierra inmensa" de la cual habla Ibn Arabi tiene la forma de una potencia que siempre queda como "resto" a toda consumación del acto. Lo que tenemos que atender ahora es, sin embargo, en qué consiste esa "Tierra inmensa" que, como veremos, será del todo diferente a la tierra exotérica que nosotros podemos trazar en la tranquilidad de nuestros alocados mapas.

Ibn Arabi se refiere a dicha Tierra diciendo: *"Como en ella (Dios) colocó el Trono y todo lo que éste contiene, el Firmamento, los Cielos y las Tierras, los mundos subterráneos, todos los paraísos y los infiernos, es todo conjunto de nuestro universo el que se encuentra íntegramente en esta Tierra, y sin embargo, todo ese conjunto no es, con relación a la*

<sup>17</sup> Ibn Arabi *La Tierra que fue creada con el resto de la arcilla de Adán* En: Henry Corbin *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* Madrid, Ed. Siruela, 2006, p. 160.

*inmensidad de esa misma Tierra, más que un anillo perdido en un desierto de nuestra Tierra. Esa Tierra encierra maravillas y sorpresas que somos incapaces de enumerar, y ante las que la inteligencia queda impresionada.*"<sup>18</sup>

Quizás sea importante indicar que en la tradición hierocsmológica el Trono (*árs*) simboliza el umbral esotérico (la puerta a través de la cual se entra en esta Tierra) y el Firmamento (*kursí*) el umbral exotérico de lo Invisible (la puerta a través de la cual se sale de ella).

Así, en esta Tierra Dios habría creado en cada alma múltiples "universos de glorificación" que cuando los místicos (que para Ibn Arabi se incluyen a los profetas descritos por el Qurán) tienen "visiones teofánicas en nuestro mundo material" son arrebatados entrando en ella a la luz de su Espíritu. Quizás no sea necesario recordar que aquí Ibn Arabi se ciñe perfectamente a la tradición gnóstica surgida allá por los primeros siglos de la era cristiana, según la cual, un demiurgo (artesano) habría condenado al hombre al cuerpo y a la materia del mundo dejando al hombre como única salvación, su conocimiento (*gnosis*) a través de la cual, el alma se transmuta en Espíritu contactando así con la divinidad absolutamente trascendente, más allá del encierro del mundo material.

Hasta aquí lo importante es atender a la dimensión esotérica de esta Tierra que llega a impresionar radicalmente a la propia inteligencia. Esto implica que, para

Ibn Arabi no hay pensamiento si no se ingresa decisivamente a esta Tierra. Sólo aquellos que ingresan a ella logran impactar al pensamiento reconduciéndolo a su propia potencia de pensar que es esa Tierra inmensa que "encierra maravillas". Ahora bien, una de las características más importantes de esta Tierra que describe Ibn Arabi en estas pocas páginas, es que en ella los hombres pueden charlar tranquilamente con sus compañeros: "*Hablan idiomas distintos, desde luego, pero esta Tierra posee como don propio el conferir a cualquiera que entre en ella la capacidad de comprender cualquier lengua.*"<sup>19</sup> Los hombres, si bien "hablan idiomas distintos", esta Tierra da la "capacidad" a todo hombre para comprender cualquier lengua, independiente de su sintaxis, morfología, estructura y todas esas fórmulas que los modernos han intentado descubrir. Cobra sentido, entonces, el que esta Tierra haya sido creada desde un "resto de arcilla" y tenga la forma de una potencia. Esta Tierra es pura potencia o, si se quiere, pura capacidad de hablar. En ella -en esta capacidad genérica- habitan, se confunden, se mezclan todas las lenguas, porque esta Tierra no es otra cosa que una potencia genérica que excede a todo habla en particular. Dicho de otro modo, la Tierra de la cual nos habla Ibn Arabi puede ser considerada como la potencia genérica de las lenguas, que no se reduce a ningún habla en particular, sino que sobrevive a ellos en la forma pura de la capacidad.

<sup>18</sup> Idem. p. 161.

<sup>19</sup> Idem. p. 163.

La paradoja con que nos encontramos aquí es que dicha Tierra, más allá de los nacionalismos lingüísticos respecto de los cuales, todo aquél que tome en serio el oficio de la traducción debería estar suficientemente advertido, no tiene una forma lingüística específica. Así, ella misma se presenta como inexpresable con palabras pero, sin embargo, da lugar a todas las palabras. Ella abre al hombre al lenguaje, pero ella misma, constituye el borde exterior de toda lengua. De otra forma, la paradoja se puede formular así: dicha Tierra es cuando *no es* (es decir, cuando da lugar a un habla en particular), y *no es* cuando *es* (cuando es una pura potencia de hablar). Por eso, dicha Tierra no es española, ni árabe, ni china. Podríamos decir que esa Tierra se representa en las lenguas semíticas como el árabe y el hebreo con la letra *Alif*. Si recordamos bien, en el árabe la *alif* es la primera letra del abecedario que, sin embargo, carece de cualquier valor fonético. En cuanto *alif*, ella sirve de apoyo para toda palabra, mas ella misma no tiene sonido alguno. En este sentido, podríamos decir que esa Tierra, de la cual habla Ibn Arabi, es el lugar de la *alif*, la potencia genérica que, en cuanto pura capacidad, habita más allá de cualquier hablante.

En cuanto potencia genérica, podríamos decir que esa Tierra a la cual pertenecen todas y ninguna lengua en particular, es el campo de lo que llamaremos la *tocabilidad absoluta* de la lengua, es decir, la abertura sin más contenido que su propia receptividad, que su más íntima pasibilidad. Con el adjetivo

“absoluto” quiero subrayar la suspensión de toda forma lingüística específica y de cualquier posible atribución a un hablante en particular. Dicho de otro modo, la Tierra de Ibn Arabi es aquella de la *tocabilidad absoluta* de la lengua, allí donde sin ser propiedad de ningún hablante, ésta se despliega como una potencia genérica, capaz de recibir múltiples contenidos.

## 2.- Lenguaje Puro.

En la incipiente catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, Walter Benjamin escribe un breve pero decisivo texto: *La tarea del traductor*. Estrechamente ligado a dicho ensayo está aquél titulado *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*. Mas, con ambos se configura una constelación más amplia, en la cual se encuentra el permanente y más menos soterrado debate de Benjamin con el jurista católico del Tercer Reich, Carl Schmitt sobre el estatuto de la violencia, el derecho y la historia. Frente a la circularidad mítica entre la violencia fundadora de derecho y la violencia conservadora de derecho promovida por la teología política de Schmitt, Benjamin hace saltar dicha circularidad proponiendo la noción mesiánica de “violencia pura”, esto es, una violencia que no se legitima a partir de los fines que ella cumple y que es capaz de revocar a toda soberanía.

En *La tarea del traductor* Benjamin vuelve sobre esa extraña figura de lo “puro” que, en su léxico no tiene que ver con una sustancia inmaculada, sino que indica la falta de fines de algo, ya sea de la

violencia en el primer caso, ya sea del lenguaje, en el segundo. Si para el primer caso el problema es el de la relación política entre la violencia y el derecho, para el segundo caso, el problema lo constituye la relación entre el original y la copia a partir de la figura límite de la traducción. Se podría decir que este ensayo Benjamin lo estructura en dos tiempos decisivos y mutuamente concatenados.

En el primero, Benjamin comienza afirmando algo completamente inusual, a saber, que sólo los “malos traductores” se limitarían a hacer de ésta un intermediario entre el original y la copia y, con ello, reducen a la lengua a su mera dimensión instrumental que, como tal, se circunscribe sólo a la transmisión de determinados contenidos: *“Y sin embargo -plantea la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y este es, en definitiva, el signo característico de la mala traducción.”*<sup>20</sup> Para Benjamin, los “malos traductores” se han desplegado históricamente en dos polos opuestos. Por un lado, entre aquellos que defienden la “fidelidad”, es decir, aquellos que, como Hölderlin en el caso de su traducción de Sófocles, se preocupan de traducir cada palabra lo más literalmente posible. Por otro lado, entre aquellos que defienden la “libertad”, es decir, aquellos que traducen un texto y lo adaptan a los significados de la propia lengua. Los

primeros se rigen por la lengua extranjera, pero aniquilan la lengua propia, los segundos enfatizan la lengua propia, pero aniquilan la extranjera. En cualquiera de los dos casos -argumenta Benjamin- los traductores que privilegian uno de los dos polos -pues ambos son incompatibles entre sí- son “malos” en la medida que posicionan a la traducción al servicio de un determinado lector.

En el segundo, planteando que toda obra o toda lengua puede ser pensada en la forma de una vida, Benjamin plantea que la traducción - la “buena traducción”- constituye la post-vida del original, el modo o la forma en que el original ingresa para iluminar a nuestro presente: *“La vida del original -plantea Benjamin- alcanza en ellas su expansión póstuma mas vasta y siempre renovada.”*<sup>21</sup> En este sentido, lo que Benjamin llama “original” no es una sustancia inmutable puesta desde el principio de los tiempos, sino una vida que se historiciza permanentemente. Más aún, el original es aquello que tiene lugar en nuestro presente, no en un pasado historiográficamente datable. Así, el original no sería ese pasado cronológicamente anterior a toda obra o toda lengua, sino un pasado que incide decisivamente en el presente, un pasado que abre al presente a su propia abertura y a su radical transformación. Un pasado “nunca sido” que, sin embargo, clama a lo por venir. Para quien conozca las famosas *Tesis sobre el concepto de historia*, es obvio que el

<sup>20</sup> Walter Benjamin *La tarea del traductor*.

<sup>21</sup> Idem.

problema de la traducción nos lleva a una nueva conceptualización de la historia en la cual “*el estado de excepción en que vivimos es la regla*”<sup>22</sup>. Una historia que no tiene la forma de un progreso indefinido, sino de un salto y de una interrupción radical. Para Benjamin esto implica dos problemas concatenados entre sí.

En primer lugar que la forma en que dicho original puede actualizarse en el presente sólo es posible si la traducción se proyecta en la forma de la redención mesiánica en la medida que es capaz de interrumpir, suspender y conmocionar a una obra o a una lengua para abrirla completamente a lo otro de sí: “*El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la lengua extranjera lo sacuda con violencia.*”<sup>23</sup> Para Benjamin no se trata de clausurar a la lengua extranjera en el cuerpo de la lengua propia, sino de hacer saltar la lengua propia al umbral de la lengua extranjera. La traducción sería esa experiencia del *salto* -no aquella de la *mediación*. Si el salto comporta una interrupción, una suspensión de toda continuidad, la mediación implica una reconciliación entre los contrarios y, con ello, una restitución de la continuidad. Evidentemente Benjamin conduce aquí a la dialéctica hegeliana que reconcilia a los contrarios en una totalidad espiritual superior, a una dialéctica del suspenso que revoca cualquier

posibilidad de una totalidad (que en la esfera política corresponde a la figura de la soberanía defendida por Schmitt). Porque sólo en dicho salto, la lengua propia se abre a lo otro de sí, a su propia traducibilidad, la traducibilidad de ese núcleo radicalmente intraducible que, sin embargo, le es inmanente.

En segundo lugar, ese original, o lo que es igual, ese “núcleo intraducible” que toda lengua lleva consigo es lo que Benjamin denomina “lenguaje puro”: en toda lengua además de lo transmisible queda algo imposible de transmitir. Eso es el “lenguaje puro” que, según Benjamin, “no significa nada ni expresa nada”. Dicho lenguaje no es representación, porque si toda representación o signo comporta un determinado referente, el “lenguaje puro” no se refiere a nada presentándose así, en la forma de una potencia genérica sin contenido alguno.

Se podría decir que la traducibilidad de una obra o de una lengua es lo que aquí hemos denominado su tocabilidad. La posibilidad de que una obra o una lengua sean traducibles supone considerar a la traducción como una experiencia de la *tocabilidad absoluta* del lenguaje. Porque sólo si abrimos nuestra propia lengua a la lengua extranjera, hacemos de ésta tocable, pasible, impresionable por lo otro de sí. En este sentido, la traducción se presenta como la *llave* que puede abrir el umbral de la lengua a su propia transmutación. Porque no se trata de asimilar la lengua extranjera a la propia, ni tampoco en sustituir la lengua propia por la extranjera,

<sup>22</sup> Walter Benjamin *Tesis sobre el concepto de Historia* Santiago de Chile, traducción: Pablo Oyarzún Robles, Ed. Lom, 1998, p. 53.

<sup>23</sup> Walter Benjamin *La tarea del traductor* op.cit. .

sino de abrir un tercer espacio en el seno de las dos lenguas en el cual la "Tierra inmensa" descrita por Ibn Arabi tense de igual forma a las dos lenguas, hasta el punto que ambas se "sacudan con violencia" entre sí. Sólo con dicha violencia, el lenguaje se abre a su propia tocabilidad, a su *tocabilidad absoluta*, capaz de recibir nuevas formas que lo conmocionen y lo orienten fuera de sí.

### 3.- Lo indecible.

El poeta sirio libanés conocido como Adonis escribió allá por 1991 un libro con título del todo singular: *Sufismo y surrealismo*. Como plantea el autor, dicho libro se plantea mostrar el terreno común que existe entre el sufismo como experiencia mística y el surrealismo como tendencia artística. Con un certero lenguaje, Adonis indica en la introducción la posible objeción que podría hacer a esta tentativa: "*La objeción fundamental que puedes esgrimirse es que el sufismo es una forma de religiosidad y se dirige, por tanto, hacia la salvación religiosa, mientras que el surrealismo es un movimiento ateo que no aspira a ninguna salvación celestial. ¿Cómo reunir, pues, religión y ateísmo?*"<sup>24</sup> Adonis tratará sobre esa pregunta insistiendo en que la conexión entre ambos es sólo de "método", por cuanto ambos siguen la misma senda del conocimiento. Pero, más aún, en un gesto de suma importancia, Adonis advierte que la religiosidad del sufismo es de otro orden que la religiosidad de la ortodoxia sunnita

por cuanto ésta no aspira al cumplimiento de la ley (shariá), sino a la unidad del hombre para con lo indecible. Con ello, el ateísmo surrealista queda bloqueado en la medida que éste estaría dirigido en contra de la concepción religiosa tradicional, más no necesariamente, contra la noción mística de la misma. Pero, a su vez, en la medida que el surrealismo intenta hacer la experiencia de lo indecible, éste parecería compartir un lugar común con el sufismo.

Así, el sufismo implicó un trastorno completo de la diferencia entre la prosa y la poesía, exactamente como el surrealismo, en cuanto vanguardia, habría implicado una conmoción total de los cánones literarios tradicionales. En ese sentido, el sufismo constituiría la forma en que la vida misma se habría volcado a la poesía, exactamente como el surrealismo se habría constituido no en un mero movimiento "literario" sino un movimiento cuyo objetivo será el de trastocar todos los órdenes de la existencia: "cambiar la vida" -era el lema que los surrealistas propugnaban. El punto clave de la argumentación de Adonis me parece que se halla en la formulación de lo indecible a la cual tanto el sufismo como el surrealismo habrían recurrido: "*La poesía -plantea el poeta- no es sino un intento por parte del ser humano de decir, a través de la metáfora y del símbolo, lo indecible.*"<sup>25</sup> Lo indecible que Adonis refiere aquí, no es algo que eventualmente podría decirse, esto

<sup>24</sup> Adonis *Sufismo y surrealismo* Madrid, Ed. Del oriente y del mediterráneo, 2008, p. 15.

<sup>25</sup> Idem. pp. 33-34.

es, algo que eventualmente estaría representado pero que no estaría necesariamente hablado. Mas radicalmente, lo indecible que Adonis refiere aquí, es algo que nunca ha sido dicho y que nunca podrá ser dicho pero que, sin embargo, siempre hacemos experiencia de él. Es curioso que, para Adonis, lo común entre el sufismo y el surrealismo sea, precisamente, esa experiencia de lo indecible. En otras palabras, lo que une a ambas tendencias aparentemente tan dispares como éstas es la profundidad de un conocimiento que no tiene como objetivo apropiarse de un determinado objeto, sino más bien, lanzarse hacia la indecidibilidad de todo lo decible.

**Excursus.** *Hacia el final de su poema Ola II, Adonis escribe: "Ése que él fue, allá donde nació. /Cada día le repiten: En toda rosa existe un Profeta /que, antes que ella, despierta y anuncia su perfume."<sup>26</sup> La figura del Profeta no es aquí algo casual. Sobre todo si consideramos que en la perspectiva del islam, el Profeta es, precisamente, aquél que recibe la revelación de Dios. El Profeta es la figura de la recepción de lo absoluto y, a la vez, la absolutez de la receptividad. Por eso, para Adonis una rosa no es relevante por sí misma, sino sólo en la medida que en ella un Profeta anuncia su perfume. Con ello, para Adonis el Profeta se convierte en el punto que abre a los mortales a su más íntima receptividad,*

*exactamente como en Ibn Sina (Avicena) la figura del Profeta es equiparada a la del filósofo en la medida que, como él, es capaz de unirse al Intelecto agente y, por tanto, es capaz de recibir una revelación divina. Sin embargo, a diferencia del filósofo que se une al Intelecto agente a través de la razón, el Profeta, según Ibn Sina, lo hace por medio de la imaginación. Por ello, para el falasifa -y Adonis parece comprender perfectamente este punto- no existe incompatibilidad entre imaginación y razón porque la primera es la condición epistémica de posibilidad del segundo. Así, sólo si la imaginación tiene lugar, el conocimiento puede resultar "claro y distinto" o, lo que es lo mismo: sólo si en el conocimiento existe un Profeta, éste puede ser profundo e inundar a los hombres de su eterno "perfume".*

#### 4.- Babel.

Como la *alif* del árabe, como la "Tierra inmensa" de Ibn Arabi o el "lenguaje puro" de Benjamin, Adonis trata ese indecible en la forma de una potencia de las lenguas. Como tal, no se puede decir, en tanto ninguna palabra cabe en ella. Más, ella abre al hombre a la multiplicidad de todas las palabras. Dicho de otra forma: la potencia de las lenguas no es ninguna lengua, pero ella da lugar a todas las lenguas posibles.

Como hemos visto, esa potencia de las lenguas no es otra cosa que lo que Adonis llama lo "indecible" que, como tal, constituye el momento en que una lengua se vuelca sobre su

<sup>26</sup> Adonis *Primer cuerpo...Último mar*  
Traducción: Rosa-Isabel Martínez Lillo, Ed.  
Huerga y Fierro editores, 2007, p. 130.

propia tocabilidad, hasta ser radicalmente interrumpida por otro sin resolver el problema en una dialéctica. ¿Que es ese indecible" sino la figura veterotestamentaria del nombre de Dios? ¿Que indica el relato del Génesis sobre la torre de Babel sino la experiencia de la tocabilidad absoluta de las lenguas?

La traducción podría ser pensada como la llave que abre a los hombres, el cerrojo de sus propias lenguas. Podríamos decirlo así: la traducción libera a las lenguas de los hombres y, a su vez, a los hombres de las lenguas. Esto implica, pues, que la traducción abre el abismo que separa a los hombres de la lengua y, por ende, indica el punto en que el hombre que la tradición filosófica ha definido como el "animal capaz de lenguaje", es completamente dislocado de sí. En esa dislocación, *entre* el hombre y el lenguaje habitan el poeta, el traductor y el loco. En esa zona de lo indecible en que la potencia de las lenguas -como Dios en el relato babélico- regala a los hombres la mismísima capacidad de hablar.

Cuando el siglo XX testimonia el intento de establecer una lengua "nacional", una lengua que, en definitiva, sea propiedad de un hablante específico (el español, el inglés, el árabe), la experiencia de la traducción, nos muestra la tocabilidad absoluta de las lenguas y la imposibilidad de reducir a éstas a una forma lingüística en particular. Si la traducción puede dejar entrever eso indecible es porque ésta, más allá de un mero procedimiento técnico, es el lugar en que, como diría Benjamin, la "lengua propia" es

sacudida violentamente por la "lengua extranjera".

Propongamos, pues, tres conclusiones provisionales para comenzar a conversar:

1.- Que la traducción se puede plantear como la experiencia de la tocabilidad absoluta de las lenguas. Así, el ejercicio de la traducción tendría mucho más que ver con el arte de amar que con determinados procedimientos técnicos. Si bien, no puede prescindir de esto último, es decisivo que la traducción abre a la lengua a lo otro de sí, a su potencia.

2.- Que la traducción muestra que las lenguas están separadas de sus hablantes. Mas radicalmente, que las lenguas no dejan de huir de los hablantes. La potencia de las lenguas es radicalmente impersonal y, por ello, ningún hablante puede reivindicar a una lengua como de su propiedad. Lo que hacen las religiones monoteístas en sus versiones canónicas es todo lo contrario: sacralizan las lenguas en la forma de un texto y expropián a la lengua de su traducibilidad (de su uso). En este contexto cobra sentido la querrela de Lutero contra la Iglesia, pero también, la prohibición musulmana -sobre todo en aquellos más "canónicos" (los sunnitas) de traducir el Qurán.

3.- Que la traducción pone en juego el problema ético y político de aquello que Jaques Derrida denominaba la hospitalidad: al volcar a una lengua a lo otro de sí, a la otra lengua, a la lengua extranjera, la traducción tensiona a la lengua propia suspendiéndola, en cuyo acto, se revela la potencia de las lenguas.



Así, no se trata de proponer a la traducción como una forma para “asimilar” al otro, ni tampoco como un modo de destruir lo propio, sino como un modo que haga saltar y permita la infinita y mutua transformación de las lenguas. En estos términos, pensar la traducción como tocabilidad absoluta cambia

nuestras nociones de lo que es una comunidad, de lo que es la *pólis*, de lo que es el *lógos*. Estas entidades ya no aparecen clausuradas sobre sí mismas, sino abiertas a su más radical alteración.

Murcia, Febrero 2010.

\* Rodrigo Karmy B. es Magíster en Filosofía Política, Universidad de

Chile y Doctor (c) en Filosofía, Universidad de Chile.

Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid el 12 de Febrero del año 2010 para los estudiantes de Traducción por invitación de la profesora Rosa-Isabel Martínez Lillo. Se reproduce íntegramente para su publicación agregándole un pequeño Excursus hacia el final del apartado tercero.



## La revolución iraní y el “estilo tardío” en Foucault

Por Kamal Cumsille M.\*

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”<sup>27</sup>.

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

<sup>27</sup> 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.

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"<sup>28</sup>.

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 útiles a una historia de la verdad"<sup>29</sup>, y bajo

la dirección de una nueva pregunta (aunque él diga que siempre fue la suya<sup>30</sup>) 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"<sup>31</sup>. Experiencia que, en palabras del mismo Foucault, "no concierne más que al modo de relación reflexiva con el presente"<sup>32</sup>, 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"<sup>33</sup>. De hecho, en una entrevista en la que se le preguntaba el porqué interrogarse por problemas de la antigüedad

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> 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".

<sup>30</sup> 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".

<sup>31</sup> Foucault, Michel. "El retorno de la moral", En *Estética...*, Op.cit.p.382.

<sup>32</sup> Foucault, Michel. "¿Qué es la Ilustración?", En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2004. p. 88.

<sup>33</sup> Ibid.p.90.



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”<sup>34</sup>.

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, destaque eso<sup>35</sup>) 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?”<sup>36</sup>. 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 querrían enseñarle a pensar de una vez para siempre”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Foucault, Michel. “El cuidado de la verdad”, En *Estética...*, Op.cit.p.376.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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

<sup>37</sup> Foucault, Michel. “Les reportages d'idées”. En *Dits et écrits*, vol. III, 1976-1979. Paris: Gallimard 1994. p.707

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<sup>38</sup>), 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"<sup>39</sup>. 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"<sup>40</sup>. 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"<sup>41</sup>. Se trataba del "levantamiento de toda una sociedad", de "una huelga política generalizada, que está realmente relacionada con la política"<sup>42</sup>. 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"<sup>43</sup>. Este pasaje se puede leer perfectamente a la luz de la *microfísica del poder* o la *regla de la polivalencia táctica de los discursos*,

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Foucault, M. "¿Es inútil sublevarse?". *Estética, Ética y Hermenéutica*. Obras Esenciales, Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999.

<sup>40</sup> Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: fondo de Cultura Económica, 2004.p.225

<sup>41</sup> 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

<sup>42</sup> Ibid.p.212

<sup>43</sup> Ibidem.



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"<sup>44</sup> 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"<sup>45</sup>.

Al plantear esto, Foucault da cuenta de un conocimiento (no exento de errores<sup>46</sup>) sobre el Islam chiíta, pero

<sup>44</sup> Foucault, Michel. "Iran: The Spirit of a World without Spirit", *Ibid.* p.259

<sup>45</sup> Foucault, Michel. "What Are The Iranians Dreaming About?". *Ibid.* p.207

<sup>46</sup> Como por ejemplo, decir que en el clero chiíta no hay jerarquía.

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<sup>47</sup>. 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<sup>48</sup>, 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

<sup>47</sup> Sobre esto véase: Corbin, Henry. *El Imam Oculto*. Buenos Aires: Losada, 2005.

<sup>48</sup> 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)



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”<sup>49</sup>. 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”<sup>50</sup>.

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

<sup>49</sup> Foucault, M. Ibid.p.209

<sup>50</sup> Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.p.33

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*<sup>51</sup> 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"<sup>52</sup>.

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"<sup>53</sup>. 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"<sup>54</sup>. 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

<sup>51</sup> Jambet, Christian. "Constitución del sujeto y práctica espiritual". En VV.AA. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.p.237

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*, op.cit.p.26

<sup>54</sup> Foucault, Michel. "Foucault's Response to Atoussa H." En Afary and Anderson, Op.cit. p.210

el efecto de darle un carácter Marxista, Leninista o Maoísta?”<sup>55</sup>.

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”<sup>56</sup>.

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”.

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

<sup>55</sup> Foucault, Michel. “A Powder Keg Called Islam”. Ibid.p.241

<sup>56</sup> Burgat, Francois. *El islamismo en tiempos de Al-Qaida*. Barcelona: Bellaterra, 2006.p.14

# Quienes Somos

Hoja de Ruta es una revista de publicación mensual, que pretende contribuir a un debate coherente en términos argumentativos, exponiendo y evidenciando factores ineludibles para entender la relación Oriente - Occidente, sin dejar de lado la situación política, social y cultural que se da en torno a esta dinámica.

Hoja de ruta es un medio de comunicación sin censura ni filiaciones institucionales, que ofrece a sus lectores artículos basados en el conocimiento y estudios, desvinculado totalmente de intereses personales o monetarios.

Todos los artículos o informaciones (estudios, informes, actividades, datos útiles) que sean un aporte para la revista son bienvenidos. La extensión máxima de los artículos es de 2000 palabras, incluyendo un breve abstract, descripción o bajada. Cabe destacar que el Comité Editorial se reserva el derecho de revisar y editar el material previa publicación, en caso que lo amerite. Y por la forma como está pensado este proyecto no contempla honorarios por las colaboraciones.

## Comite Editorial:

### **Marcela Chahuán**

Egresada de Derecho, Universidad de Chile.

### **Guillermo Chahuán**

Egresado de Derecho, Universidad de Chile.

### **Felipe Chahuán**

Estudiante de Derecho, Universidad de Chile.

### **Nicolás Chadud**

Cientista Político, Universidad ARCIS.

Diplomado en "Cultura Árabe e Islámica", Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile.

### **Fabiola Samhan**

Periodista, Universidad de Chile  
Diplomada en "Cultura Árabe e Islámica", Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile.

### **Mauricio Amar**

Sociólogo, Universidad de Chile  
Cursa Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile.

**Kamal Cumsille**

Magíster en Filosofía Política,  
Universidad de Chile.

Doctor (c) en Filosofía, Universidad  
de Chile.

**Javier Karmy**

Periodista, Universidad Alberto  
Hurtado.

**Rodrigo Karmy**

Magíster en Filosofía Política,  
Universidad de Chile

Doctor (c) en Filosofía, Universidad  
de Chile.



VISITANOS EN  
[www.hojaderuta.org](http://www.hojaderuta.org)

