

# Claroscuro N° 18 (Vol. 1) - 2019

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: La Revolucion Islamica de Iran vista por Michel Foucault: “Espiritualidad Política” y Metafísica Revolucionaria en el Islām Šīīta.

Title: The Islamic Revolution of Iran seen by Michel Foucault: “Political Spirituality” and Revolutionary Metaphysics in Shiite Islam

Autor(es): Luis Alberto Vittor

Fuente: *Claroscuro*, Año 18, N° 18 (Vol. 1) - Julio 2019, pp. 1-105.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\)](#) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAYCIT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.



**La Revolución Islámica de Irán vista por Michel Foucault:  
“Espiritualidad Política” y Metafísica Revolucionaria en el Islām  
Šī‘ita**

**The Islamic Revolution of Iran seen by Michel Foucault:  
“Political Spirituality” and Revolutionary Metaphysics in Shiite Islam**

*Luis Alberto Vittor\**

**Resumen**

El presente artículo tiene como objetivo analizar la mirada foucaultiana sobre la Revolución Islámica, prestando previamente, especial atención al contexto político y religioso que desemboca en movimiento de 1979 y a las raíces propias de la tradición shi‘í de las que se nutre.

**Palabras clave:**

Shi‘ah – Revolución Islámica – Foucault

**Abstract**

The objective of this article is to analyze Foucault's view of the Islamic Revolution, paying special attention to the political and religious context that led to the 1979 movement and the roots of the Shi‘i tradition from which it draws.

**Keywords:**

Shi‘ah - Islamic Revolution – Foucault

الشريف فرجه تعالى الله عجل الحجة المهدي الإمام

*Homenaje a los mártires del pueblo iraní en el  
40º Aniversario de la Revolución Cultural Islámica*

---

\* Centro de Estudios Árabes e Islámicos Dr. Osvaldo Machado Mouret, Argentina. E-mail: [la.vittor@gmail.com](mailto:la.vittor@gmail.com)

VITTOR, Luis Alberto (2019) “La Revolución Islámica de Irán vista por Michael Foucault: Espiritualidad Política y Metafísica Revolucionaria en el Islam Šī‘ita”, *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 18 (1):1-105.

Recibido: 27/02/2019

Aceptado: 12/05/2019

## 1. Planteo de la cuestión

En octubre el rojo se apodera de la naturaleza en el magnífico otoño iraní y también de la atmósfera social en las calles de Teherán. En آبان Abán, octavo mes del calendario persa, el clima iraní se vuelve mucho más suave y fresco después del sofocante calor del verano, mientras que el color del otoño empieza a teñir las calles de rojo con sus hojas caídas y hasta la luz del día tiene un tinte especial. En el otoño de 1978, Michel Foucault visita por segunda vez un Irán visiblemente sacudido por las fervorosas manifestaciones populares en contra del Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi. El espíritu de la revolución agita los ánimos, percute con fuerza en los corazones iraníes como parches con un único y poderoso latido que pone en marcha la sublevación a través de grandes movilizaciones populares que el régimen monárquico reprime a sangre y fuego, pero la violencia estatal no debilita el espíritu revolucionario, por el contrario, fortalece aún más la determinación popular. La sangre de los primeros mártires caídos en esas revueltas tiñe de rojo las calles y se mimetiza con el castaño rojizo que se desparrama sobre la hojarasca. El otoño de 1978 enmarca el clima turbulento de una revolución que se avecina y refulge como el primer rayo que anuncia la tormenta que se aproxima, mientras Michel Foucault, el filósofo devenido en periodista, observa ese paisaje fascinado.

En el otoño de 1978, el pueblo iraní comenzó un movimiento enérgico y vital para poner fin al reinado despótico de medio siglo de la dinastía gobernante Pahlavi. En cien días, el movimiento de protesta no violenta inmovilizó al ejército más grande de Oriente Medio y desmanteló un régimen respaldado por Estados Unidos y la Unión Soviética. Durante este período, el filósofo francés, Michel Foucault, actuando como corresponsal especial para el diario italiano *Corriere della Sera*, cuyo lema es *Libertà delle idee*, viajó a Irán. Ya había estado anteriormente, en 1977, cuando aún Irán era gobernado por el Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi. Al

regresar de su viaje a Irán en 1977, dirá una de sus frases más difundidas y, quizá, menos comprendidas: “Hay más ideas en el mundo que las que se imaginan los intelectuales”. Poco después en 1978 se entrevista con el Imām Jomeinī que vivía exiliado en París tras su expulsión de Irak. Volverá a Irán en dos ocasiones para documentar los acontecimientos revolucionarios. La primera vez al final del verano de 1978 y por segunda vez unas semanas más tarde, en el otoño del mismo año. Luego de los disturbios del “Viernes Negro” en la Plaza Zhaleh, el 8 de septiembre de 1978, Michel Foucault llegó a Teherán para comenzar a informar sobre la Revolución iraní. Sus primeros informes son de una naturaleza típicamente periodística; examina la falta de cohesión dentro del ejército iraní, explicó las consecuencias económicas y políticas de la modernización iraní e ilustró sobre la conexión entre el Islam y el movimiento de protesta. Publicó trece artículos sobre la Revolución iraní; Incluyendo entrevistas y refutaciones a las críticas que aparecieron en los periódicos franceses *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur*, quince documentos de este período conforman lo que se conoce como “los reportajes de ideas”.

Una vez que tomó la decisión de viajar a Irán, comenzó un intenso curso de lectura sobre el Islam y la historia iraní. Quizás la figura más importante que influyó en la orientación de sus lecturas y lo conectó con los círculos intelectuales iraníes fue el Director de investigación en el CNRS Paul Vieille, la principal autoridad francesa en antropología y sociología de Irán. A través de Vieille, conoció a Abolhasan Bani Sadr, quien se convertiría en el primer presidente de la República Islámica, y fue quien lo alentó a leer la obra de 'Ali Shari'ati, aunque en ese momento solo un número limitado de sus escritos estaban disponibles en francés o inglés. Shari'ati estaba convencido de que la “espiritualidad islámica” constituía un antídoto eficaz contra la perniciosa influencia del marxismo occidental en Irán tanto como contra la no menos tóxica penetración cultural de las costumbres liberales modernas estadounidenses.

Las obras de Louis Massignon y su discípulo más famoso, Henry Corbin, dos figuras descolantes de la escuela arabista francesa de estudios islámicos, completaron el programa de lecturas de Foucault sobre el Islam. Tanto Corbin como Shari'ati hablan de una perfecta integración de la acción y la contemplación, es decir, de la política y la metafísica en el Islam, una especie de “espiritualidad política” que, en opinión de Foucault —e incluso desde el punto de vista de René Guénon—, también existió en Occidente pero se perdió a partir del siglo XVI. Los estudios de Massignon sobre el *bāḥin al-islāmi* (esoterismo islámico) o la vía (*Tarīqah*) de la *سُوفِيَّة* *Ṣūfiyya* o el *تصوف* *Taṣawwuf* y los estudios de Corbin sobre la filosofía *Isrāqīy* el *ʿIrfan* (Gnosis) fueron determinantes para que Foucault prestara atención a la dimensión espiritual del Islām Šīʿita y comprendiera la conexión existente entre metafísica y política en el movimiento revolucionario iraní.

Con lo que acabamos de decir no pretendemos hacer un análisis ni una valoración crítica acerca de la toma de posición de Foucault frente a la revolución islámica iraní, nos interesan más sus testimonios sobre dicho acontecimiento. Es decir, no queremos hacer un juicio ni tampoco un análisis político de la revolución observada a través de los ojos de Foucault. Se trata, más bien, de situar el punto de vista del enfoque de Foucault como observador de la Revolución Islámica de Irán desde la perspectiva de sus “reportajes de ideas”. Sin embargo, la estrecha relación que Foucault descubre entre los factores políticos, espirituales y metafísicos constituye un fenómeno revolucionario nuevo que se manifiesta de forma diferente a cualquier otro fenómeno político observable en Occidente. Para Foucault, la Revolución Islámica de Irán presenta un grado adicional de complejidad que demanda atención y exige un tipo de análisis distinto al de otras revoluciones contemporáneas. A lo largo de sus artículos Foucault afirma, por un lado, la existencia de una espiritualidad que se encuentra de manera eminente en el Islām Šīʿita y, por otro, advierte que esa espiritualidad, como generadora de fuerza insurreccional, es tan indisociable de la subjetividad ética y política que ambas se amalgaman en una sola forma de pensamiento

que Foucault formuló como “espiritualidad política”. Es decir, que el estatuto ontológico del pensamiento político šīʿita debe comprenderse como una forma de espiritualidad. Para decirlo con otras palabras, la espiritualidad es el fundamento ontológico de la política.

Espiritualidad y política, acción y contemplación, forman un par de separables inseparables, una simbiosis perfecta y dinámica. Acción (Política) y contemplación (Espiritualidad) constituyen dos polos opuestos complementarios que se han mantenido unidos de manera constante a lo largo de toda la historia del Islām Ītā. Acción y contemplación forman parte de la ética del hombre íntegro que, en el Islām Šīʿita, define a la personalidad eminente del *javān mardī* iraní. La noción de *javān mardī* es la base de la espiritualidad política persa. El término designa al “caballero espiritual”, al guerrero que es contemplativo en la acción. La noción del *javān mardī* es equivalente, en el contexto del *Šūfismo* *تصوف* *Taṣawwuf*, a la noción árabe de la *فتوة* *Futuwwa*. El término árabe *فتاة* *fata* (joven), del que deriva *فتوة* *Futuwwa*, tiene en el persa *جوان* (*javān*) un término equivalente. Y el término persa *جوان* (*javān*) tiene un equivalente exacto en el sánscrito *युवन्* (*yūvan*) y en el hindi *जवान*. *Mard-ejavān* significa “joven” si se considera el término desde un punto de vista cronológico, pero si tomamos en cuenta el significado técnico, desde el punto de vista de la espiritualidad šīʿita, la palabra se refiere a un hombre vigoroso en el cual el tiempo no ha dicho su última palabra. Así, el musulmán que ha recorrido el camino completo de la iniciación gnóstica y, en consecuencia, se ha liberado de las pasiones del alma, alcanza la estación de la juventud (*manzala-ye javānī*). *Javān mard* es, por lo tanto, el hombre íntegro que ha realizado en sí mismo todas sus capacidades humanas y, por el mismo brillo de sus virtudes, ha alcanzado una etapa de perfección en la que se reúnen las fuerzas interiores del espíritu (*quwwatha-ye ma'nawī*). El estado de *javān mardī* es la victoria de la Luz del hombre primordial (*nūr-e fitrat-e insānī*) sobre la sombra del alma.

El término *javān mardī* (*javān*, joven, *mard*, hombre) denota una ética existencial que se deriva de la idea de una juventud inmarcesible, que no se agota o no se marchita con el paso del tiempo, porque no es atributo físico, sino virtud espiritual. El término *javān mardī* significa un “hombre íntegro”. En la ética del *javān mardī* la acción es inseparable de la contemplación, es el “hombre íntegro” o “caballero espiritual” que saldrá en defensa de las causas sociales justas y se rebelará contra toda forma de opresión y de injusticia, allí donde la viere, por tanto, al ser un guerrero que es contemplativo en la acción, la espiritualidad no se disocia de la acción política ni de la praxis revolucionaria. La ética integral del *javān mardī* contribuye a la formación espiritual de una personalidad eminente, un jefe espiritual que posee carisma, es decir, un poder de atracción y de repulsión (Motahhari 1981: 14-24). Para los musulmanes *šī'īas*, el *javān mard* o *fata* por excelencia, es el Imām <sup>°</sup>Alī ibn Abi Tālib y, por extensión, es el fundamento espiritual de la nobleza que distingue a todos los Imāmes. La ética de *javān mardīes* lo que Foucault describe como una “espiritualidad política” y que no es otra cosa que la simbiosis perfecta y dinámica entre la acción y la contemplación. Esta ética del “hombre íntegro” o *javān mardī* se ha mantenido como una constante a lo largo de toda la historia del Islām *Šī'īta*, desde el movimiento del despertar espiritual de la conciencia ética impulsado por el tercer Imām Ḥusain ibn <sup>°</sup>Alī ibn Abi Tālib hasta el movimiento de reforma social iniciado en 1978 por su descendiente: el Seyyed Imām Ayatollāh Rūḥollāh Mūsavī Jomeinī. La Revolución Islámica de Irán puso fin a 2.500 años de monarquía ininterrumpida. Representó un esfuerzo de renovación continua en el Islām, un giro revolucionario que hizo volver a toda la sociedad al estado de equilibrio y armonía en que estaba antes de la irrupción de la Modernidad.

## **2. La Revolución Islámica de Irán: contexto histórico y características**

Todo proceso revolucionario necesita distanciarse en el tiempo para poder contemplar su propia acción de cuerpo entero delante del gran espejo de la historia, buscando en sus antecedentes inmediatos o en algún hecho fundacional remoto el paradigma que sirva o ayude a definir su modelo revolucionario. En este contexto histórico, la Revolución Islámica de Irán en 1979 no fue una excepción. Entre los antecedentes inmediatos, la Revolución Islámica de Irán se vio reflejada en el Movimiento Islámico Šī'ita que, encabezado por el Ayatollāh Rūḥollāh Mūsavī Jomeinī, se inició en 1963, diez años después del golpe, cuando el Šāh Moḥammad Reżā Pahlavī anunció un programa de reformas radicales denominado eufemísticamente دی سف انقلاب (*Enghelāb-e Sefīd*), “Revolución Blanca”, impulsada por Farah Diba, su tercera esposa. Se trataba de un ambicioso programa de reformas en Irán, lanzado en 1963 y que duró hasta 1978. Este programa fue diseñado especialmente en detrimento del pueblo iraní y de las tradiciones islámicas fuertemente arraigadas, imponiendo una occidentalización compulsiva desde arriba que, en el plano de los usos y costumbres sociales tradicionales, prohibió la *hiyab* y modificó hábitos arraigados en la población Šī'ita.

Esta serie de reformas era el programa de modernización que siguió al golpe de Estado iraní de 1953, también conocida en los archivos de la CIA como Operación Ajax,<sup>1</sup> y fue una operación orquestada conjuntamente por el Reino Unido y los Estados Unidos para derrocar al gobierno democráticamente electo del Primer Ministro Moḥammad Mossadegh y su gabinete.<sup>2</sup> La disgregación progresiva del imperio británico que, entre otras

---

<sup>1</sup>AJAX es un criptónimo o nombre secreto asignado a la operación. La CIA usa criptónimos para identificar a cada una de las operaciones clandestinas. Cfr. Roosevelt 1979: 2.

<sup>2</sup> Un documento de la CIA desclasificado por Washington revela un plan diseñado por Donald N. Wilber en 1951, para derrocar al Primer Ministro Iraní Moḥammad Mossadegh,

cosas, abandonó la India en 1947, y los problemas económicos del gobierno de Londres hicieron que la diplomacia americana tomase el relevo de la británica. La C.I.A. envió a Irán a uno de sus agentes operativos más eficientes, Kermit Roosevelt, nieto del Presidente Theodore Roosevelt, con la misión de organizar el derrocamiento del gobierno con el apoyo del SIS británico. Kermit Roosevelt narra en primera persona en qué consistió el plan AJAX para derrocar al Primer Ministro iraní Moḥammad Mossadegh:

“Lo que AJAX pretendía ser era una empresa cooperativa. Alió al Shah de Irán, Winston Churchill, Anthony Eden y otros representantes británicos con el Presidente Eisenhower, John Foster Dulles y la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos. La alianza se formaría con el propósito de reemplazar al Primer Ministro iraní, el Dr. Mohammed Mossadegh. El Dr. Mossadegh ya había intentado expulsar a su monarca, reemplazándolo por él mismo, y había formado una alianza propia con la Unión Soviética para lograr el resultado que quería. El anciano astuto, que se estima que tenía entre setenta y uno y ochenta años en 1953, pensó que el asunto era su propia idea. Otros lo vieron diferente. La verdadera iniciativa detrás de esa segunda alianza vino, en realidad, de los rusos. Muchos partidarios de Mossadegh se dieron cuenta de esto. En los últimos meses, el partido comunista iraní, el Tudeh, había reforzado su control sobre el "movimiento Mossadegh"“(Roosevelt 1979: 2)<sup>3</sup>

---

denominado Operativo Ajax. El documento está completo, pero con varias líneas borradas. Cfr. Wilber 1969:86-174.

<sup>3</sup> “What AJAX was intended to be was a cooperative venture. It allied the Shah of Iran, Winston Churchill, Anthony Eden and other British representatives with President Eisenhower, John Foster Dulles and the U.S. Central Intelligence Agency. The alliance was to be formed for the purpose of replacing an Iranian Prime Minister, Dr. Mohammed Mossadegh. Dr. Mossadegh had already attempted to expel his monarch, replacing him with himself, and he had formed an alliance of his own with the Soviet Union to achieve the result he wanted. The wily old man, variously estimated to be between seventy-one and eighty years old in 1953, thought the affair to be his own brainchild. Others saw it differently. The real initiative behind that second alliance came, in cold fact, from the Russians. Many Mossadegh supporters realized this. In recent months the Iranian Communist party-the Tudeh-had strengthened its control over the "Mossadegh movement"“. La traducción del inglés nos pertenece.

Para facilitar el golpe de estado, Kermit Roosevelt comenzó a sobornar a políticos influyentes colocados en puestos clave de la administración iraní, difundió informes falsos en los principales periódicos de Teherán e instigó a grupos de delincuentes para provocar la violencia callejera y crear un caos social en Irán (Wilber 1969: 12-15). La Operación AJAX se montó sobre el pretexto de que el Tudeh (Partido Comunista Iraní) estaba tomando el control del gobierno nacionalista de Mossadegh, pero la amenaza de Tudeh no era real (Behrooz 2004: 102-23). Sin embargo, la Operación AJAX fue exitosa, en poco tiempo, el gobierno nacionalista de Mossadegh fue derrocado y reemplazado por el Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi, aliado de los norteamericanos y británicos.<sup>4</sup> Fundado a finales de los años 1940 por Moḥammad Mossadegh, *رانی ملی جبهه*, *Jebhe-ye Melli-ye Irān* (Frente Nacional de Irán) era una coalición política que comprendía un amplio espectro de pequeños partidos y gremios comerciales y artesanales. Poco después de su fundación, el Frente Nacional se opuso a la dominación Occidental existente y, sobre todo, al control de los recursos naturales de Irán.<sup>5</sup> Comenzó a revisar las concesiones petroleras dadas durante la Dinastía Qājār. A mediados de los años 1940, todos los activos de petróleo de Irán pertenecían a la Anglo-Iranian Oil Company (AIOC). La compañía había sido fundada por William Knox D'Arcy uno de los principales fundadores de la industria petroquímica en Persia (Irán). D'Arcy había negociado en 1901 con Mozaffereddín Šāh Qājār, quinto Šāh de la dinastía Qājār, —que reinó entre 1896 y 1907—, una concesión para explorar, obtener, y comerciar petróleo, gas natural, asfalto, y ozoquerita por un plazo de 60 años. Esta concesión fue conocida como la concesión D'Arcy en Irīn. Hasta la primera mitad del s. XX, el petróleo de Irīn era la mayor inversión del gobierno británico en el extranjero; pero el 51% de la

---

<sup>4</sup> Sobre la participación británica Ver: Louis 2004: 126-177. Sobre las circunstancias y motivaciones del golpe de 1953 Cfr. también Heiss 2004: 178-200; Byrne 2004: 201-226; Gasiorowski 2004):227-260; Kinzer 2003.

<sup>5</sup> Cfr. Bill 1988; Louis 1988.

compañía estaba en manos del gobierno británico. La Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) violó los términos del acuerdo que se había actualizado en 1933 y estaba poco dispuesto a cambiar los términos del acuerdo hasta que Mossadegh decidió renacionalizar el petróleo a fines de los años '40.

Los iraníes eligieron a Mossadegh en 1951, quien rápidamente optó por renacionalizar la producción petrolera del país, que había estado bajo el control británico a través de la Anglo-Iranian Oil Company, que más tarde se convirtió en British Petroleum o BP. La medida causó preocupación en EE.UU. y Reino Unido, país para el cual el petróleo iraní era clave para su reconstrucción económica de la posguerra. La Guerra Fría fue también un factor que entró en los cálculos.<sup>6</sup> Un informe desclasificado de la C.I.A estimaba que Irán estaba en peligro real de caer detrás de la Cortina de Hierro. Si eso ocurría, significaba una victoria de los soviéticos en la Guerra Fría y un importante revés para Occidente en el Medio Oriente, porque el petróleo estaría bajo la influencia de la órbita de la entonces Unión Soviética. El Golpe de Estado de 1953 convirtió al Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi en el principal socio americano en Oriente Medio, una pieza estratégica en el tablero geopolítico de la Guerra Fría.

Precisamente, el nombre de “Revolución Blanca” (*Enghelāb-e Sefīd*), se debe a que el Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi pensaba que era la forma más eficiente de prevenir una “Revolución Roja” (*Enghelāb-e Qermez*), aunque en opinión de bastantes historiadores no hizo otra cosa que preparar el terreno para que la Revolución Islámica sembrara sus semillas. La “Revolución Blanca” fue un conjunto de seis medidas de reforma aplicadas al pueblo iraní a través de un referéndum el 6 de Bahman 1341 (26 de enero de 1963) que incluían, entre otras cosas, una reforma agraria y un control más estricto de las instituciones religiosas por parte del Estado. Si bien el Imām Jomeinī no era por aquel entonces una de las principales figuras religiosas del país, su actitud combativa y rebelde, en contraste con el quietismo conformista de otros dirigentes Šīʿitas, le hizo

---

<sup>6</sup> Sobre las tensiones en Oriente Medio entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Guerra Fría, Ver: Keddie; Gasiorowski 1990; Blake 2009; Barrett 2010; Latham 2011.

ganar numerosos adeptos. El 22 de abril de 1963, las fuerzas del régimen monárquico atacaron una ceremonia de luto por el martirio el Sexto Imām de los Šī‘ies, Ŷa‘far as-Šādiq, en la Escuela de Teología de Feyzieh, en la ciudad de Qom, dando lugar a una sanguinaria matanza. Este incidente aumentó el odio del pueblo iraní contra el régimen monárquico, y dio pie al histórico discurso del Imām Jomeinī en el *Yawm ‘Āšūrā*’ de ese mismo año, día en el que increpó a los Estados Unidos y al régimen Sionista de Israel por sus injerencias en Irán.

Poco después, en la noche del 5 de junio de 1963, el Imām Jomeinī fue arrestado y trasladado a Teherán. En su apoyo, el pueblo iraní organizó manifestaciones y protestó por su detención. El 25 de junio de 1963, fue trasladado desde la base militar de Qasr a una celda en la prisión de ‘Eshrat Abad. El 7 de abril de 1964, el Imām Jomeinī fue puesto en libertad, pero continuó luchando contra el régimen monárquico y opresor de los Pahlavi. Para el Imām Jomeinī, la única forma de corregir el rumbo de su patria era la Revolución Islámica. El 10 de abril de 1964, pronunció un histórico discurso en la *Masyid A‘zam*, en Qom, después de ser liberado de la prisión. El 26 de octubre de 1964, dio un discurso en contra de la “Ley de Capitulación” que daba inmunidad judicial a los estadounidenses que vivían en Irán. El régimen vio entonces que la única forma de acallar la voz del Imām Jomeinī era el exilio. El 4 de noviembre, fue detenido de nuevo y se exilió, junto con su hijo Mustafá, en Turquía. El 12 de noviembre de 1964, fue trasladado de Ankara a Bursa, otra ciudad en Turquía. El 5 de octubre de 1965, fue obligado a trasladarse de Turquía a Bagdad, Irak. En el mismo año fue a Nayaf, en Irak, donde en noviembre de 1965 comenzó a dar clases en el Seminario Islámico de esa ciudad sagrada. Las medidas antipopulares del régimen monárquico condujeron a nuevas tensiones cada vez más ásperas y a finales de los ‘60 el Šāh, se vuelve cada vez más dependiente de la policía secreta, la SAVAK para controlar a la oposición.

En la década de los 70, las ganancias de Irán por la venta del petróleo aumentaron notablemente, haciendo que el Šāh, con la arrogancia y confianza que iba adquiriendo en la escena internacional, con el petróleo como carta de triunfo a su favor, presionaba a la Casa Blanca exigiéndole más equipamiento militar. Mostraba un especial interés por las baterías antiaéreas y buques de guerra. Sin embargo, los Estados Unidos no estaban dispuestos a dotarle de todo el material que deseara, a pesar de que esta negativa pudiera causar cierto desagrado al régimen monárquico que destinaba todo el dinero que ingresaba a las arcas imperiales a un programa militar que resultaba demasiado ambicioso incluso para los estadistas de la CIA que comenzaron a vislumbrar futuros conflictos con otros estados miembros de la OPEC. Irán cada vez estaba más presente en el panorama diplomático y el monarca se veía con la suficiente fuerza como para intervenir en política internacional en igualdad de condiciones e incluso de restaurar el antiguo Imperio Persa devolviéndole su esplendor pasado. Con toda su pompa grandilocuente anunció sus planes para revivir a la gran civilización de la antigua Persia. El 2 de marzo de 1975, el *زیرسناخ بحز*, *Hezb-e Rastākiz* (“Partido de la Resurgencia”), creado por el monarca, fue declarado único, con lo que el Šāh volvió a poner de manifiesto el ejercicio absolutista de su despotismo.

El 2 de mayo de 1977, el Imām Jomeinī emitió un mensaje acerca de los mártires que fueron asesinados en las manifestaciones revolucionarias en Qom. El 7 de enero de 1978, el diario gubernamental *Ettelā’āt* publicó un artículo titulado *ایس و سرخ استعمار و رانی* (“Irán y el colonialismo rojo y negro”) que era particularmente injurioso porque ultrajaba la honra y difamaba el buen nombre del Imām Jomeinī. Este libelo infamatorio y calumnioso estaba firmado por un tal Ahmad Rashidi Motlagh, que no era un nombre real, sino un alias o pseudónimo (Shahedi 2014). Según Bahman Baktiari, los principales autores del artículo fueron Daryush Homayun, periodista, fundador del diario *Ayandegan*. En esa época era un miembro de alto rango del *Hezb-e Rastākiz* (“Partido de la Resurgencia”) y Ministro

de Información y Turismo en el gabinete de Jamshid Amouzegar, y Farhad Nikukhah, un funcionario ministerial de bajo rango.<sup>7</sup>Aunque en una entrevista con la televisión persa de la BBC, Daryush Homayun reveló que el alias Ahmad Rashidi Motlagh era de un escritor llamado Ali Shabani. El día en que se publicó el artículo coincidió con el aniversario de la ley que prohibía a las mujeres usar el *hiyab*. El artículo se usó para desacreditar su autoridad religiosa, acusándolo de ser un agente británico, de no ser realmente iraní —se lo describía como un Seyyed Indio— y de complotar con los comunistas. Con el martirio del Seyyed Mustafá, hijo del Imām Jomeinī, asesinado el 23 de octubre de 1977 en el interior del Santuario del Imām ‘Ali por agentes de la policía secreta SAVAK en Nayaf,<sup>8</sup> la Revolución entró en una nueva fase.

El 19 de agosto de 1978, un cine fue quemado en la ciudad sureña de Abadán por el servicio de Inteligencia del régimen, SAVAK, en el que murieron decenas de personas. La oración colectiva del Eid-al-Fitr, la festividad del final del sagrado mes de Ramadán, acogió a un número sin precedentes de asistentes. Y las manifestaciones callejeras del 7 de septiembre de 1978 hicieron que el régimen anunciara el toque de queda. Al día siguiente, la gente salió a las calles ignorando el toque de queda. Las fuerzas del régimen abrieron fuego contra los manifestantes. Miles de personas fueron asesinadas en la plaza de Yaleh, actual plaza de los Mártires, de Teherán. De este modo, el 8 de septiembre de 1978 es conocido como el “viernes negro” en la historia de la Revolución Islámica. El 24 de septiembre de 1978; la casa del Imām Jomeinī en Nayaf fue rodeada por las fuerzas de seguridad iraquíes. Pero con el inicio del curso académico, los estudiantes tomaron un papel más activo. El 2 de octubre de 1978, emigró de Irak a Kuwait. El 5 de octubre de 1978; el Imam se vio forzado a emigrar a Kuwait para luego trasladarse a Francia, pero siguió preparando la

---

<sup>7</sup> Cfr. Bahman 1996: 49.

<sup>8</sup> Cfr. Keddi 2006:225.

Revolución desde allí. El pueblo de Neauphle-le-Château se convirtió en el foco de noticias del mundo. Miles de periodistas acudieron al lugar para entrevistarse con el Imām Jomeinī. Al mes siguiente, protestas de trabajadores de la empresa nacional de petroquímica, el Banco Nacional, las Telecomunicaciones, la radio, la televisión y otros sectores, fortalecieron aún más la corriente revolucionaria. El 4 de noviembre, las protestas de miles de estudiantes acabaron en un baño de sangre. Al día siguiente, el general Qolam Reza Azhari recibió la orden de crear un nuevo gabinete. Y la elección de Shapur Bajtiar, antiguo miembro del Frente Nacional, como primer ministro, fue la gota que colmó el vaso. El 19 de enero de 1979, el Šāh Moḥammad Rezā Pahlavi y su familia abandonan Irán. Oficialmente se trata de un viaje vacacional y por motivos médicos. El último monarca persa nunca volverá al país. Tras pasar por diversos países, el Šāh Moḥammad Rezā Pahlavi se asienta finalmente en Egipto, donde muere el 27 de julio de 1980. El paso siguiente del Imām Jomeinī era volver a la patria. Bajtiar cerró todos los aeropuertos y el regreso del Imam se vio postergado. Pero el 1 de febrero de 1979, tras más de 15 años de exilio en Francia, pudo por fin regresar a Irán después de 15 años de exilio. El jefe espiritual de la Revolución Islámica es recibido con júbilo en el aeropuerto de Teherán por millones de personas. El primer paso del Imām Jomeinī en Irán fue visitar la tumba de los mártires de la Revolución. En su memorable discurso en el cementerio de Teherán, el Imam declaró ilegítimo al Gobierno de Bajtiar, creó el Consejo Revolucionario y aseguró que, con el apoyo de la población, designaría un nuevo Gobierno. Días después, designó a Mahdi Bazargan como primer ministro provisional. El 8 de febrero, el personal de las Fuerzas Aéreas acudió al Imam para mostrar su compromiso con la Revolución. Dos días después, surgió un enfrentamiento armado entre los miembros de esta fuerza y la Guardia Real. Con la intervención de la gente, las puertas de los centros militares fueron abiertas y, como observó cautivado Michel Foucault, convertido en observador directo y testigo presencial de los hechos, el pueblo se levantó sin armas,

con “las manos desnudas” (Foucault 1978: 1-2; 1994c: 701-703; 1998: 43-46). Al día siguiente, la población conquistó el resto de los enclaves que aún permanecían en poder de los monárquicos. El 11 de Febrero de 1979, el primer ministro Shapur Bajtiar pasa a la clandestinidad y colapsa el último gobierno del Šāh después de que el ejército se declara neutral y los manifestantes anuncian el triunfo de la revolución.

Los hechos que acabamos de describir pueden considerarse como los antecedentes inmediatos de la Revolución Islámica de Irán, pero, sin lugar a dudas, el hecho fundacional remoto que se convirtió en el paradigma del modelo revolucionario fue el segundo movimiento revolucionario Šīʿita—el primero fue iniciado por un sobrino del Imam ʿAlī ibn Abi Tālib, llamado Abdullāh b. Muʿāwīyah— encabezado por el tercer Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib que concluyó el 10 de octubre de 680 con el drama de Karbalāʾ, el martirio del nieto menor del Profeta Muḥammad y del pequeño séquito de familiares y seguidores que lo acompañaban. Los musulmanes šīʿes conmemoran la batalla de Karbalāʾ cada año en el mes islámico de Muharram. El luto empieza el primer día del mes del calendario islámico y luego llega a su clímax en el día 10, el día de la batalla, conocido como *Yawm ʿĀšūrāʾ*. Entre los años 660 y 750 se sucedieron varias revoluciones šīʿes en todo el mundo islámico. Todas fueron levantamientos de reforma con el único propósito de rectificar los desvíos de los gobernantes corruptos que introdujeron en la sociedad islámica usos y costumbres ajenos a su modo de vida. Y esos movimientos reformistas siguieron el modelo revolucionario del segundo movimiento del tercer Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib. Al respecto, observa el historiador libanés, Dr. Fouad El-Khoury:

“Todos los movimientos šīʿes que tuvieron lugar durante el período omeya, a excepción del de ʿAbdullāh b. Muʿāwīyah, fueron motivados por Karbalāʾ. El drama de Karbalāʾ tuvo una resonancia enorme en todo el mundo

musulmán y aún más allá de él; incluso el emperador bizantino se sintió conmovido por él y expresó su cólera ante la muerte trágica de Ḥusain: Han matado —escribió a Yazid— a un Profeta o al Hijo de un Profeta”. (El-Khoury 1983: 8)<sup>9</sup>

La praxis revolucionaria del Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib consistió en una reforma social a partir de la formación de la conciencia moral de sus partidarios sobre la base ética de la exhortación coránica امر المنكر عن نهى و بالمعروف “*amr bil ma'ruf wa nahy an al munkar*” (“hacer el bien y evitar el mal”) como una práctica obligatoria (*wayib kifai*) para toda la comunidad islámica, particularmente en aquellos casos en que un gobernante pretenda declarar ilícito algo que la ley coránica no prohíbe o, a la inversa, que se quiera tornar lícito algo que es considerado ilícito, vale decir, cuando un regente atenta contra la legislación que preserva el interés general o bien común, quebrantando las normas, leyes e instituciones que regulan el armónico desarrollo de la vida cotidiana, o sea, cuando hace lícitas las prohibiciones coránicas para poder así propagar la corrupción o ejercer la opresión. El Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib expuso claramente este objetivo al transmitir el siguiente hadiz de su abuelo, el Profeta Muḥammad:

“¡Oh gente! Escuché a mi abuelo el Mensajero de Allāh decir: `Quien de vosotros vea a un gobernante tirano que declare lícitas las prohibiciones de Allāh, quebrante el pacto de Allāh, y trate a los siervos de Allāh en forma transgresora e inicua, y no se le enfrenta con la palabra ni la acción, entonces será un derecho de Allāh que le haga a aquel apropiarse de su lugar’”

Este principio ético de combatir a todo gobernante tirano que declare lícitas las prohibiciones coránicas es la base de la reforma en una

<sup>9</sup> Asimismo Cfr. Modarresi 1993: 3-19; Al-Katib 1997: 15-16; Aghaie 2004:3-14; Vittor 2006: 186-206; Dakake 2007: 71-99.

sociedad islámica, tal como el Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib dejó escrito en su testamento a su hermano menor Muḥammad ibn ʿAlī ibn Abi Tālib, también conocido como Muḥammad ibn al-Hanafīyah, el día que partió de Medina hacia Kufa, de camino a Karbalā’:

“Este movimiento mío no se debe a la terquedad, la rebelión, las pasiones mundanas o la instigación de Satanás. Tampoco es mi objetivo crear problemas ni oprimir a nadie. Lo único que me invita a este gran movimiento es que debo reformar los asuntos de los seguidores de mi abuelo, erradicar la corrupción, comprometerme a hacer el bien y evitar el mal y seguir la tradición de mi abuelo, el Profeta de Allāh y mi padre ʿAlī”. (Ayatī 1991:58)<sup>10</sup>

Toda revolución islámica, como explica Morteżā Motāhharī, siempre debe basarse en la formación ética de la conciencia revolucionaria de la sociedad y es, en este aspecto, que la praxis revolucionaria del Islām se diferencia de la praxis marxista que trata de agudizar las contradicciones en una sociedad por medio de la dialéctica de la tesis y la antítesis:

“Algunas rebeliones son erupciones. Una diferencia del Islām con otras escuelas de pensamiento es que, por ejemplo, una escuela dialéctica cree en intensificar el antagonismo de las cosas, aumentar las dificultades, profundizar las brechas y oponerse a las reformas reales, a fin de llevar a la sociedad a la revolución en el sentido de una erupción, no a una revolución en la que la gente sea consciente. El Islām de ninguna manera cree en una

---

<sup>10</sup> “This movement of mine is not on account of stubbornness, rebellion, worldly passions or instigation by Satan. It is also not my object to create trouble or to oppress anyone. The only thing which invites me to this great movement is that I should reform the affairs of the followers of my grandfather, eradicate corruption, undertake enjoining to do good and restraining from evil and follow the tradition of my grandfather, the Prophet of Allāh and my father, ʿAlī”. La traducción del inglés nos pertenece

revolución eruptiva. Insiste en que esté basada en la conciencia y la resolución”.(Moṭahharī 1984:6)<sup>11</sup>

El método revolucionario del Imām Ḥusain tiene su fundamento metafísico en la revelación coránica. El principio coránico de “ordenar el bien” بالمعروف الامر (*amr bil-ma'ruf*), consiste en formar la conciencia ética de la sociedad orientando y advirtiendo a la gente sobre lo nocivo de las conductas ilícitas o transgresoras. Igualmente, “prohibir el mal” عن النهي المنكر (*nahi anil-munkar*), no significa prohibir porque sí, consiste en hacer comprender a la gente cuáles serán las consecuencias negativas de determinadas acciones o de una mala conducta. Es necesario despertar en la conciencia de la gente la responsabilidad moral de los actos humanos, ya que detrás de toda acción manifiesta hay una intención oculta. Los actos humanos son aquellos que proceden de la voluntad deliberada del hombre, es decir, los que ésta realiza con conocimiento y libre voluntad. En todos los actos humanos interviene primero el entendimiento o sea la conciencia del acto, porque no se puede hacer una valoración moral de lo que no se conoce o no se comprende. En cambio sí se forma una conciencia ética basada en la responsabilidad, el entendimiento humano advertirá el objeto de deseo es bueno o malo y deliberará interiormente si puede y debe tender a él, o no. Una vez conocido el objeto, la voluntad se inclinará hacia él porque lo desea, o, haciendo uso de la responsabilidad, se apartará de él, rechazándolo. Sólo cuando intervienen la conciencia como guía de la voluntad humana, puede recién el hombre ser dueño de sus actos, y por tanto, plenamente responsable de ellos. Y sólo en los actos humanos puede darse una valoración moral. La verdadera libertad o ejercicio del libre albedrío del hombre está en ser dueño de sus actos porque es

---

<sup>11</sup> “Some revolts are eruptions. One difference of Islam with other schools of Thought is this that, for instance a dialectic school believes in intensifying the contrariness of things, and augmenting troubles, and deepening the gaps, and opposing real reforms, so as to lead society to revolution in the sense of eruption, not a revolution of which the people are conscious. Islam by no means believes in an eruptive revolution. It insists on its being based on awareness and resolution”. La traducción del inglés nos pertenece.

consciente de lo que hace con responsabilidad. En la *Sūrat 'Āli 'Imrān* encontramos la exhortación *amr bil ma'ruf wa nahy an al munkar* (“hacer el bien y evitar el mal”) en tres ocasiones: “¡Que surja de vosotros una comunidad que invite al bien, ordenando hacer lo que es correcto y prohibiendo hacer lo que está mal! Quienes obren así serán los que triunfen”;<sup>12</sup> “Sois la mejor comunidad que haya suscitado para beneficio de la humanidad: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Allāh”;<sup>13</sup> “creen en Allāh y en el Último Día, ordenan lo que está bien, prohíben lo que está mal y rivalizan en buenas acciones. Esos tales son de los justos”.<sup>14</sup>

### 3. La “Revolución Blanca”: El Islām en la encrucijada de la Tradición y la Modernidad

En Occidente es casi un lugar común que los politólogos académicos y observadores internacionales intenten explicar la política contemporánea y las relaciones internacionales, en relación con los conflictos de Oriente Medio y con referencia a la Modernidad, según determinados patrones de una determinación histórica reciente y que invariablemente cuestionan a las sociedades tradicionales del Oriente como estructuras sociales que tienden a formas preestablecidas, fijas e inmóviles, es decir, ancladas firmemente en el pasado. Para Occidente el pasado es importante, en sentido muy relativo, en el mejor de los casos, se le considerará como un telón de fondo del presente, en el peor de los casos, como un obstáculo a

<sup>12</sup> Cor 3:104: *Wa lalfūḥun ḥum infa'ulaw ʾarfaʾn al-m ʿan un ʾan ʾawī wa l-mʿarab wa n ʾaymurri ʾal ilī wa n ʾadʿay ʾam kumim nuʾlka*: *Wa latakun minkum 'ummatun yad'ūna 'ilā al- ḥayri wa ya'murūna bil-ma'rūfi wa yanhawna 'ani al-munkari wa 'ulā'ika humu al-muflīḥūna*. La transliteración y traducción del árabe nos pertenece.

<sup>13</sup> Cor 3:110: *ḥayra ʾal-lāb wa n ʾuʾmīnkaʾn al-m ʿan un ʾan ʾawī wa l-mʿarab wa n ʾaymurri ʾal ilī wa n ʾadʿay ʾam kumim nuʾlka*: *'ummatin 'uhrijat lil an-nāsi ta'murūna bil-ma'rūfi wa tanhawna 'ani al-munkari wa tu'uminūna bil-Lāhi*. La transliteración y traducción del árabe nos pertenece.

<sup>14</sup> Cor 3: 114: *min infa'ulaw in ʾaymurri ʾal ilī wa n ʾadʿay ʾam kumim nuʾlka*: *Yu'uminūna bil-Lāhi wa al-yawmi al-ʾahiri wa ya'murūna bil-ma'rūfi wa yanhawna 'ani al-munkari wa yusāri 'ūna fi al-ḥayrāti wa 'ulā'ika mina aṣ-ṣāliḥīna*. La transliteración y traducción del árabe nos pertenece.

derribar o un lastre pesado del que hay que deshacerse. Un especialista en politología o en relaciones internacionales de Occidente dirá que, para los propósitos de la política contemporánea, la referencia a la tradición, la herencia espiritual, el patrimonio histórico y cultural, etcétera, explican muy poco –si es que acaso explican algo– de conflictos actuales, a menos que pueda mostrarse que este pasado ha sido relevante en la formación del presente. Sin embargo, en el caso iraní nos encontramos con una excepción a la regla. En Irán el pasado influyó y continúa influyendo en el presente porque es un pueblo con una arraigada y fuerte identidad tradicional. Irán es un país con una historia como estado y como civilización de siete milenios de antigüedad.

Es uno de los pocos pueblos del mundo, junto con el griego, el judío, el árabe, el egipcio, el chino y el indio, que pueden reclamar una ascendencia tan antigua. Mil años antes, o más, de las conquistas islámicas del s. VII de nuestra era, la Persia Aqueménida fue un gran Imperio cuya extensión abarcaba desde el Asia Central y el Afganistán actuales hasta gran parte del mundo árabe contemporáneo, incluyendo a Turquía y lo que hoy son Egipto y Libia; también fue un imperio en conflicto con la gran potencia occidental del momento: Grecia. Si bien Persia fue el rival militar más importante de Grecia, hecho del que dejan constancia las batallas de Maratón y las Termópilas y las historias de Heródoto, también mantuvo un importante intercambio espiritual, cultural y científico con la Grecia clásica, de la que ambos salieron beneficiados mutuamente. Y es que Grecia, en aquel momento, también era una cultura imbuida de un fuerte carácter tradicional. En este caso concreto ese intercambio podía verse realmente como un encuentro o diálogo entre culturas y civilizaciones, muy distinto es el caso de Irán y el mundo occidental moderno que más que la tesis del encuentro y el diálogo entre civilizaciones de distinto signo cultural, prefiere sostener, desde Samuel Huntington en adelante, la antítesis del conflicto o choques entre civilizaciones.

La hipótesis de un “choque de civilizaciones” no es idea original de Huntington. Fue Bernard Lewis el que acuñó la expresión “The Clash of Civilizations” (“choque de civilizaciones”), en una conferencia de 1957, porque esta es una de las ideas centrales en su enfoque sobre cómo debían producirse los cambios actuales en Medio Oriente. En su libro *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (2003) habla del “Islamismo Radical” (Lewis 2003: 32-40) otra expresión acuñada por él, como parte de un “resurgimiento” o “retorno” al Islam. Pero Lewis oculta muy bien que la idea de un “retorno al Islam”, idea matriz del Neosalafismo, no es una manifestación espontánea ni una expresión natural, tampoco una necesidad interna de la propia tradición islámica, sino que es, lo que siempre ha sido, una rebelión modernista en contra de la tradición islámica, una subversión orquestada e inducida desde Occidente. Los hechos posteriores demostraron —y aún siguen demostrando— que la idea capital de un “choque de civilizaciones” pergeñada por Lewis y propagada por Samuel Huntington, es una creación artificial y una construcción ideológica hecha en Occidente y aplicada al mundo islámico. En efecto, para encubrir la injerencia de Occidente en la política interna de los países islámicos, Lewis cambia la óptica del enfoque tradicional sobre la relación entre los poderes colonialistas o imperialistas y los países subalternos, llamando al conflicto entre estados o naciones, “choque de civilizaciones”. Variaciones de esta expresión aparecerán repetidamente en su trabajo durante las siguientes décadas, el más famoso en un artículo de 1990 para el *Atlantic Monthly* titulado “The Roots of Muslim Rage” (“Las raíces de la rabia musulmana”) (Lewis 1990: 7-60).

En 1993 el profesor Samuel Huntington retomará esta expresión de Lewis en su famoso artículo “Choque de civilizaciones”, publicado en la revista estadounidense de relaciones internacionales *Foreign Affairs*, que sería la idea germinal de lo que luego se convertiría en su ahora famoso libro de igual título. En su artículo original, por el que alcanzó gran

notoriedad, el erudito de Harvard hacía una semblanza de la realidad de la “posguerra fría”. La Unión Soviética ya no existía; habían estallado guerras civiles en los Balcanes, la región del Cáucaso y África. La ausencia de la Unión Soviética había dejado a Occidente sin enemigo. Se necesitaba entonces construir uno nuevo. Huntington pronosticó entonces que el nuevo mundo que se estaba perfilando estaría caracterizado no por guerras entre estados, sino entre civilizaciones, y, más concretamente, entre dos líneas principales, por un lado, las civilizaciones judeocristianas occidentales y, por otro, las civilizaciones islámico-confucianas orientales. Cultura y religión eran, como sabemos, las nuevas líneas de confrontación o conflicto (Huntington 1996: 301-321) en la tesis postulada por Huntington, tanto en su artículo como en su libro de 1997, *The Clash of Civilizations* (Choque de Civilizaciones).

Sabemos que la cultura y la religión como nuevas líneas de confrontación o conflicto es la hipótesis postulada por Huntington como un “choque de civilizaciones”. Empero, apresurémonos a decirlo, más que un diagnóstico certero y un pronóstico futurista sobre el modo en que evolucionará una situación crítica emergente, esta teoría, según nos pareció entonces —y así lo consignamos en algunos trabajos—, no estaba haciendo otra cosa más que proponer y adelantar una estrategia geopolítica concebida *a priori* por Bernard Lewis, el *think thank* de la invasión a Irak, es decir, antes de que Huntington escribiera su artículo y publicara luego su libro, para justificar la inserción de cambios culturales violentos en las sociedades tradicionales, a través de un creciente número de conflictos étnicos y religiosos producidos artificialmente, y forzarlas a virar definitivamente hacia el rumbo de la modernidad o, lo que es lo mismo, una sociedad mundial sin sistemas de creencias ni creyentes. No se nos oculta, desde luego, la dificultad de semejante empresa.

A la luz de todo lo anterior, se comprenderá mejor por qué, a partir de la “Revolución Blanca”, hubo una reacción de los intelectuales y teólogos musulmanes *Šī‘itas* en contra de los valores y principios ideológicos de

Occidente apenas éstos fueron percibidos como opuestos a los valores y principios que tradicionalmente enseña el Islam, porque para aplicarlos el régimen monárquico del Šāh Moḥammad Rezā Pahlavi tuvo antes que abolir usos y costumbres tradicionales y hasta hizo el intento de abrogar algunas leyes del Islam que se consideraban incompatibles con la modernización. La “Revolución Blanca” del Šāh fue percibida de inmediato como una acción contraria al principio coránico del *amr bil ma'ruf wa nahy an al munkar* (“hacer el bien y evitar el mal”), lo que hizo pensar a los intelectuales iraníes que era necesario iniciar un movimiento de reforma que pusiera de nuevo las cosas en su lugar.

En relación con la “Revolución Blanca” y todo cuanto hemos expresado en los desarrollos precedentes, nos parece atinado comenzar por definir los términos *civilización*, *cultura*, *tradicición* y *modernidad*. Convendría, por lo mismo, introducirnos en el tema señalando que, desde el punto de vista tradicional, tal como lo expuso René Guénon, la civilización moderna constituye una verdadera anomalía, puesto que, a diferencia de las civilizaciones anteriores, se ha desarrollado cuantitativamente en un aspecto material en la misma proporción que se ha degradado cualitativamente en un aspecto espiritual. En relación con estas características de la civilización moderna, René Guénon, el mayor expositor del pensamiento tradicional en nuestra época y el crítico más penetrante de la decadencia del mundo moderno, observa que el hecho más extraordinario es la pretensión de Occidente de convertir esta civilización anormal en el modelo deseable de toda civilización, al considerarla como la civilización por antonomasia e incluso, todavía más, como la única que es merecedora de tal nombre. Guénon hace notar que es realmente curioso constatar cuán rápidamente llegan a extenderse y a imponerse algunas ideas como si fuesen universales y necesarias, aunque, como el término *civilización*, son de una invención reciente. En efecto, la antigüedad no tenía tampoco ningún término para designar a lo que nosotros entendemos

por civilización. La palabra *civilización* recién se ha extendido en el siglo XIX bajo la influencia de las ideas progresistas y racionalistas.

Según Jacques Bainville (1924: 19) “si bien el verbo “civilizar” se encuentra ya con la significación que nosotros le asignamos en los buenos autores del siglo XVIII, en cambio el sustantivo “civilización” no se encuentra más que en los economistas de la época que precedió inmediatamente a la Revolución Francesa”.<sup>15</sup> Con esto queremos decir que la palabra *civilización* no tiene más de dos siglos de existencia. Como en la comprensión actual del término *civilización* aparece también el concepto de sociedad que, a su vez, comprende las nociones de nación y estado, un rastreo del término nos conduce a un socialista utópico, Charles Fourier, ya que fue él quien, en efecto, el primero en designar al mundo moderno como civilización al convencerse de que la humanidad había entrado, a través del progreso material y moral, a una época de civilización absoluta. Ligado al término “civilización” se encuentra el concepto de “cultura”. En la “Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural” del 2 de noviembre de 2001 se nos da esta amplia definición de cultura:

“Reafirmando que la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.(Unesco 2002: 74)<sup>16</sup>

Etimológicamente la palabra “cultura” proviene del vocablo latino *colo*, cultivo, agricultura, de donde se deriva el participio de pretérito

<sup>15</sup> “Si le verbe civiliser se trouve déjà avec la signification que nous lui prêtons chez les bons auteurs du dix-huitième siècle, le substantif civilisation ne se rencontre que chez les économistes de l'époque qui a précédé immédiatement la Révolution”. La traducción del francés nos pertenece.

<sup>16</sup> “Réaffirmant que la culture doit être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social et qu'elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances”. La traducción del francés nos pertenece.

*cultus*, cultivado. Según Horacio y Cicerón, el término *cultura* admite también las acepciones de conocimiento, instrucción, saber. Para los autores latinos *cultura* es el cultivo de las cualidades espirituales, vale decir, de las virtudes superiores o intelectuales, pero, para la distorsionada comprensión moderna, tal como puede verse en la definición de la UNESCO, el concepto de “cultura” engloba un conjunto de difusas características materiales y emocionales que hacen referencia a aspectos complementarios vinculados a las expresiones de la subjetividad social, y si bien en uno de los matices de su amplia definición considera los “derechos fundamentales de los seres humanos” nada dice de sus también obligaciones esenciales. Según la definición de la UNESCO, el término cultura incluye a los “sistemas de valores”. Por ejemplo, esta sujeción del término “cultura” a la axiología economista influye directamente, por medio de la globalización, en la generalización y la popularización a escala mundial de los valores de la sociedad de consumo, provocando una transformación de la substancia misma de las culturas al introducir un verdadero cambio de mentalidades, de costumbres y de ética, tanto en las clases sociales privilegiadas como en las más desfavorecidas. Si, en cierto sentido, el consumo continúa constituyendo un factor fundamental en la producción de valores, vemos que, en otro sentido, los verdaderos valores que circulan en la cultura globalizada son el abandono del compromiso social, político y moral de las clases privilegiadas en favor de la búsqueda del triunfo personal y de la competencia carrerista. Tener éxito, superarse, ser eficaz y dinámico, constituyen ahora el núcleo central de la ética neoliberal. Se rechazan los valores espirituales, las tradiciones, las creencias y los conocimientos aparentemente inútiles o difíciles de producir una utilidad, por carecer de interés y actualidad. De hecho, la cultura al servicio de la acción depredadora del economismo neoliberal sólo representa la dimensión exclusivista del consumismo pasivo, fundamento de un individualismo egocéntrico que sustituye a la clásica ética de libertad,

igualdad y fraternidad que fue uno de los primeros lemas de la civilización moderna. Ni la libertad ni la igualdad ni mucho menos la fraternidad son rasgos que caracterizan actualmente a la vida social en el mundo moderno.

Como vemos, la definición de cultura suministrada por la UNESCO se sostiene sobre las concepciones hegemónicas internacionales que si bien incluyen elementos humanos comunes, no obstante, no significan lo mismo para todas las culturas. Las categorías políticas y religiosas de Occidente, sus ideales de progreso e igualdad son meras construcciones ideológicas, expresiones vagas de un sentimentalismo moralizante de origen protestante. Lo “moderno” es, como su propia etimología lo define, aquello que existe “desde hace poco tiempo”, que ha sucedido “recientemente”. En efecto, el adjetivo “moderno” proviene del latín *modernus*, palabra acuñada tardíamente en el siglo V con el significado de “reciente”, “actual”. A su vez *modernus* proviene del adverbio latino *modo* “hace un momento”, “ahora” cuyo étimo es el ablativo de *modus* “modo”, “medida”. El sufijo *-ernus* es el mismo de *hodiernus* “de hoy”. Con los albores del Renacimiento empezó a usarse el vocablo “moderno” con el significado de algo que ha ocurrido “hace poco”, “recientemente”, es decir, a un hecho o suceso que es “de ahora” o “actual”. El uso del término “moderno” entendido como lo “nuevo” que se contrapone con lo “antiguo” se impone recién a partir del s. XVIII cuando el término francés “modernité” se extiende a todos los dominios.

En cambio, la palabra *tradición* puede ser vista de modo positivo o negativo, según los significados que se dé a la misma y según perspectivas diferentes. En sentido positivo, el término *tradición* alude a una transmisión asegurada y continua de un bien o un legado, sea cultural, patrimonial o espiritual, que pasa de una generación a otra. El término *tradición* viene del latín *traditionem* que es el acusativo de *traditio* que, al igual que el vocablo griego παράδοσις (*parádosis*), designa a una entrega, transmisión; lo que se transmite o se entrega por tanto, “una tradición” que se entrega, comunica o transmite a alguien, por medio de enseñanza o doctrina, de viva voz o por escrito. Ahora bien, según la orientación que

conlleve la transmisión, la *tradición* puede connotar un significado negativo. La *tradio* puede transformarse en *tradius*, participio pasivo de *tradere*, esto es, en una “entrega” o una “traición”. La Tradición, en el sentido propio del término, tampoco es equivalente “conservadurismo” ni “costumbrismo”, ya que la Tradición, al ser una transmisión siempre continua y actual, no es inmóvil, fija, sino viviente y fluyente, por lo que podría decirse que lo que cambia en las sociedades tradicionales son sus aspectos dinámicos, entendiendo por tales, los sistemas sociopolíticos o socioeconómicos y los fenómenos del mundo objetivo, en tanto que el principio superior o metafísico en qué se basa todo su modo de vida, permanece inmutable o fijo, y es éste último como la savia nutricia que alimenta al árbol de la tradición desde la raíz, mantiene firme su tronco y vigoriza sus ramas y renueva su follaje, si se nos permite usar una figura alusiva o alegórica.

En tanto que en lo que se denomina conservadurismo y costumbrismo no existe un principio superior o metafísico que nutra raigalmente a la tradición que se ha quedado estancada. Cuando una tradición pierde su principio superior o metafísico, tal como ha ocurrido en Occidente con el Cristianismo, se anquilosa, fosiliza o se vuelve قديم (*qadīm*), término árabe que designa a lo viejo y antiguo, pero también admite los matices de arcaico, vetusto, obsoleto, podrido y corrupto. La tradición se actualiza, se renueva o restaura, sin que esto implique una “modernización” salvo que se entienda el término en el sentido de algo que es reciente. La cuestión del cambio y la inmovilidad de la tradición ha sido vista muy bien por dos pensadores contemporáneos, Georges Balandier y Jean Baudrillard. El primero ha visto muy bien que la necesidad de cambio se proyecta siempre hacia un devenir, porque el movimiento es siempre condición necesaria de todo lo viviente. Según Georges Balandier:

“No existe una sola sociedad que pueda ser llamada inmóvil, que se reproduzca de manera idéntica o como un movimiento perpetuo a la inversa. Por todas partes el hombre se enfrenta con el tiempo; lo esconde y lo convierte en una dimensión oculta de lo social; lo busca como aliado; prospecta el devenir con el fin de dirigir mejor el presente. La tentación del tiempo detenido y el temor del tiempo en movimiento son similares a las que se manifiestan con respecto del orden y del desorden; es un mismo desafío con riesgos similares: el exceso de orden y la inmovilidad del tiempo son portadores de muerte; el exceso de desorden y agitación temporales generan degradación, y luego caos”.(Balandier 1988: 285)

Una perspectiva que podría enriquecer estos debates surge si constatamos que toda posibilidad de cambio de una tradición surge desde las mismas estructuras humanas que están profundamente arraigadas en su propia historia social y cultural. Como bien observa Jean Baudrillard, tanto el término “modernidad” como el de “tradición” solo cobran sentido cuando esos cambios se explican en países con una larga historia social y cultural:

“Hablar de modernidad tiene poco sentido cuando se trata de un país sin tradición ni Edad Media, como los Estados Unidos, y, a la inversa, la modernización tiene un impacto muy fuerte en los países del Tercer Mundo, con una cultura tradicional fuerte. En los países afectados por el Renacimiento católico, la conjunción de un humanismo laico y secular con el ritualismo más mundano de las formas y costumbres en el mundo católico se presta mejor a la complejidad de la vida social y artística involucrada en el desarrollo de la modernidad como la alianza estricta del racionalismo y el moralismo en la cultura protestante. Debido a que la modernidad no es solo la realidad de las perturbaciones técnicas, científicas y políticas desde el siglo XVI, también es el juego de signos, costumbres y cultura que refleja estos cambios en la estructura a nivel de rituales y del *habitus* social”.(Baudrillard 1990: 552)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “Parler de modernité n'a guère de sens quand il s'agit d'un pays sans tradition ni Moyen Âge, comme les États-Unis, et, inversement, la modernisation a un impact très fort dans les pays du Tiers Monde, de forte culture traditionnelle. Dans les pays touchés par la

Si nos hemos detenido en estas precisiones etimológicas ha sido simplemente con la intención de facilitar la comprensión de las diferencias profundas implicadas, ya desde sus mismas raíces, entre el concepto de “modernidad” y la noción de “tradicición”. Diferencias profundas que en el dominio político y religioso bajan a un nivel todavía más inaccesible para Occidente desde el momento mismo en que su civilización moderna se ha desarrollado en un sentido horizontal, puramente cuantitativo y material, totalmente contrario al sentido vertical o ascendente que han seguido las civilizaciones tradicionales de Oriente, las cuales, pese a las constantes intrusiones occidentales, continúan sustentándose en un principio espiritual perenne.

La sociedad occidental está convencida que la modernidad merece una valoración universal positiva en comparación con otros modos de vida civilizada que, en relación con una civilización que se ha desarrollado en un sentido material, parecen atrasados o primitivos. La idea que prevalece de la modernidad y que ha sido interiorizada por la sociedad actual es la misma que se formuló en el Siglo de las Luces. Según esta formulación, la modernidad responde a una determinada manera de obrar, pensar y sentir implícita en la autonomía del sujeto, en su individualismo y libertad, y definida, en contraste con la actitud premoderna del mundo tradicional por su carácter cambiante, su predilección por lo novedoso y por la autoidentificación con el hecho saberse nuevo. Sin embargo, la aplicación que la sociedad occidental hace de la modernidad en el Oriente no tiene lugar sobre un terreno virgen, vacío de vida civilizada, sino por el contrario,

---

Renaissance catholique, la conjonction d'un humanisme laïc et séculier avec le ritualisme plus mondain des formes et des mœurs dans le monde catholique se prête mieux à toute la complexité de la vie sociale et artistique qu'implique le développement de la modernité que la stricte alliance du rationalisme et du moralisme dans la culture protestante. Car la modernité n'est pas seulement la réalité des bouleversements techniques, scientifiques et politiques depuis le XVIIe siècle, c'est aussi le jeu de signes, de mœurs et de culture qui traduit ces changements de structure au niveau du rituel et de l'habitus social". La traducción del francés nos pertenece.

como podemos ver en el caso de Irán, sobre un mundo que está ya civilizado, desde hace miles de años, aunque de manera diferente; un mundo civilizado que al mundo moderno le resulta exótico, cuando no ajeno, por no ser occidental, simplemente premoderno, “subdesarrollado” o “atrasado” en comparación con el parámetro arbitrario que introduce la modernidad en otras sociedades.

Adoptar la modernidad implica casi siempre un conflicto entre lo que el mundo occidental trae de diferente frente a aquello que las civilizaciones no occidentales o tradicionales de Oriente parecen tener en común, comparadas con la modernidad. Pero no sólo eso; el término “modernidad” trae consigo un adjetivo del que pareciera no poder prescindir, el adjetivo de “occidental”. En efecto, por modernidad debe entenderse sólo la esencia del proyecto moderno de Occidente, pero bajo el modo en que debió realizarse en la historia concreta, es decir, tal como fue materializada por las fuerzas económicas y sociales que la concibieron y la impulsaron cuando apenas se esbozaba como posibilidad. Surgida en Occidente, la idea de modernidad ha tratado de imponerse mundialmente, de llevarse a los más distantes lugares y regiones, sin importar la diversidad cultural existente. Su homogeneidad es vista como la mejor divisa para su universalización. La modernidad hace referencia a una transformación social en cualquier lugar que se imponga lo que en los hechos exige que una sociedad premoderna o tradicional deba modificarse radicalmente para adecuarse al parámetro cultural de Occidente a fin de que su realización sea posible. Esta transformación social, aceptada o impuesta, se enmarca en la utopía de un progreso indefinido que, entendido en sentido amplio, abarca completamente todos los estratos de una sociedad, desde la ciencia y la técnica, hasta la economía y la política, el arte y la literatura, tanto como la moral y la fe o creencias religiosas, vale decir, pone en marcha un proceso de cambios profundos cuyos resultados son en parte imprevisibles, aun en aquellos países que supuestamente representan su máxima concreción: las sociedades industriales avanzadas.

La modernidad es ya un modo de vida occidental y se reconocen los rasgos que la caracterizan. Occidente se hizo moderno mediante la incorporación a su cultura de los avances científicos y tecnológicos. Pero es en el terreno económico en donde surgen los elementos que mejor caracterizan a la modernidad: el dominio del hombre sobre la naturaleza justificando el dominio absoluto sobre la explotación de los recursos naturales y la extracción de materias primas para construir bienes de consumo, cualesquiera que fuere su origen vegetal, animal o mineral; el desarrollo de las fuerzas productivas basado en la coerción extraeconómica y explotación de la fuerza de trabajo de los que viven de su salario; la organización racional del trabajo en el proceso de la producción industrial basada en la división del trabajo en dirección y trabajadores, la subdivisión de las tareas en otras más simples y en la remuneración e incentivos del trabajador según el rendimiento. Los dos mayores representantes de esta “administración científica del trabajo” o “gestión científica del trabajo” son Frederic W. Taylor, que elaboró un sistema de organización racional del trabajo, ampliamente expuesto en su obra *Principles of Scientific Management* (1911) (Taylor 1911: 9-29) en un planteo integral que luego fue conocido como “taylorismo”, y Henry Ford, pionero de la industria del automóvil que en 1903 fundó la Ford Motor Company, donde aplicó muchas de las ideas de Taylor, pero maximizando la eficiencia de la mano de obra y de las máquinas y herramientas mediante la línea de montaje, la producción en serie, la estandarización e intercambiabilidad de las piezas, sistema que posteriormente recibió el nombre de “fordismo”.

A mediados del siglo XX la injerencia extranjera que comenzó a preponderar en la región medio-oriental fue la estadounidense que tomó la posta de los británicos; y en el caso particular de Irán, ellos se manifestó a través del agresivo programa de modernización y occidentalización del Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi. La cultura occidental moderna comenzó a ser vista como una plaga o intoxicación que alejaba a los musulmanes de sus

raíces. La “Revolución Blanca” ha sido dada a entender por los propios intelectuales revolucionarios iraníes como la occidentalización y modernización de Irán, según el estándar del *American Way Life*. La “Americanización” impulsada por la “Revolución Blanca” fue claramente percibida como un proceso de asimilación cultural que tendía a imponer compulsivamente la cultura de los Estados Unidos de América por el poder político y económico que ejercía sobre el gobierno del Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi, lo que daba como resultado un proceso de sustitución de la cultura tradicional islámica por la cultura moderna norteamericana.<sup>18</sup>

#### **4. Gharbzadegī: La revolución de conciencia ética de los Antimodernos Iraníes**

El rechazo a los excesos de esta “occidentalización” iraní que imitaba el modo de vida y los valores políticos y religiosos relacionados con los Estados Unidos, queda justificado con el término peyorativo persa *عزادگ غرب* (*Gharbzadegī*) traducido como “occidentoxicación”, “occidentalitis”; “occidentomanía”; “enfermedad de la occidentalización”, etc., y que aunque difundido por el Imām Jomeinī, fue acuñado por el escritor, pensador y crítico político y social iraní, muy influido por Heidegger, Ahmad Fardid que luego fue popularizado por Ŷalāl Al'e Aḥmad en su conocido libro *Gharbzadegī*, y después de la Revolución iraní de 1979, se convirtió en una de las principales consignas políticas antioccidentales del nuevo gobierno islámico de Irán. Ŷalāl Al'e Aḥmad, considerado junto con Aḥmad Fardid y ‘Ali Shariati, como uno de los padres intelectuales de la Revolución Iraní, representa el mejor ejemplo del pensamiento político oriental contra la hegemonía cultural occidental que fusionaría exitosamente con la tradición islámica del Islām Šī‘ita para desarrollar una síntesis verdaderamente revolucionaria. De hecho, su *Gharbzadegī*, fue publicado en entregas,

<sup>18</sup> Para las relaciones entre Estados Unidos y el régimen monárquico de Reza Pahlavi entre los años 1961-1963 Cfr. Rubin 1981; Grayson 1981, Brands 1994; Chehabi 1990; Cottam 1988, Ramazani 1974: 5:2, 124-139; Ramazani 1975; Milani 2011; Saikal 2009; Summitt 2004:58:4, 560-575; Summitt 2008; Abrahamian 1982; Abrahamian 2008; Bill 1988.

algunas de sus partes se publicaron clandestinamente en 1961 y la obra completa vio la luz recién en 1962, desde entonces se ha convertido en un clásico de la prosa persa moderna. Ýalāl Al'e Aḥmad, fue uno de los pocos intelectuales seculares elogiados abiertamente por el Imām Jomeinī. Su libro *Gharbzadegī* se transformó en una guía intelectual de la creciente resistencia iraní e incluso de pensadores musulmanes sunnitas revolucionarios que simpatizaron abiertamente con la Revolución Islámica de Irán, como el escritor y filósofo pakistaní, Dr. Kalim Siddiqui (Siddiqui 1996: 30-36).

La “Occidentoxicación”, advertía Ýalāl Al'e Aḥmad, traería consigo la destrucción del pasado y el futuro de Irán, si no se controlaba. Porque la “occidentoxicación” respondía a la modernización del régimen pro-americano del Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi, que contemplaba a una arraigada cultura iraní que estaba siendo destruida por los valores occidentales, los cuales se hicieron pasar por valores universales para toda la humanidad. Conforme a esta actitud de espíritu que se planta en contra de los excesos de la modernización o americanización de la “Revolución Blanca” (*Enghelāb-e Sefīd*), Ýalāl Al'e Aḥmad, diagnostica la enfermedad de la “Occidentoxicación” de esta manera:

“Hablo de ‘occidentosis’ como de tuberculosis. Pero quizás se asemeja más a una infestación de gorgojos. ¿Has visto cómo atacan el trigo? Desde el interior. El salvado permanece intacto, pero es solo una cáscara, como un capullo abandonado en un árbol. En cualquier caso, estoy hablando de una enfermedad: un accidente externo, que se propaga en un entorno que lo hace susceptible. Busquemos un diagnóstico para esta queja y sus causas y, si es posible, su cura. La occidentosis tiene dos polos o extremos, dos extremos de un continuo. Un polo es el Occidente, y con ello me refiero a toda Europa, la Rusia soviética y América del Norte, las naciones desarrolladas e industrializadas que pueden usar las máquinas para convertir las materias primas en formas más complejas que pueden

comercializarse como productos. Estas materias primas no son solo mineral de hierro y aceite, ni tripa, algodón y goma tragacanto; también son mitos, dogmas, música y los mundos superiores. El otro polo es Asia y África, o las naciones atrasadas, en desarrollo o no industriales que se han convertido en consumidores de productos occidentales. Sin embargo, las materias primas para estos productos provienen de países en desarrollo: petróleo de las orillas del Golfo, cáñamo y especias de la India, jazz de África, seda y opio de China, antropología de Oceanía, sociología de África. Estos dos últimos también vienen de América Latina: de los pueblos azteca e inca, sacrificados por el ataque del cristianismo. Todo en las naciones en desarrollo viene de algún otro lugar. Y nosotros, los iraníes, caemos en la categoría de naciones atrasadas y en desarrollo: tenemos más puntos en común con ellos que puntos de diferencia”.(Al'e aḥmad 1983: 27)<sup>19</sup>

El argumento que desarrolla en *Gharbzadeḡi* respecto a que Irán estaba siendo destruido por “una plaga procedente del Occidente”, pero para Ŷalāl Al'e Aḥmad, “Occidente” no es solo Europa, también es Estados Unidos y la ex Unión Soviética, las naciones desarrolladas e industrializadas con capacidad de procesar las materias primas que depredan de los países atrasados tecnológicamente y que luego se los venden transformados en productos de consumo. Y los iraníes entraban en

---

<sup>19</sup> “I speak of ‘occidentosis’ as of tuberculosis. But perhaps it more closely resembles an infestation of weevils. Have you seen how they attack wheat? From the inside. The bran remains intact, but it is just a shell, like a cocoon left behind on a tree. At any rate, I am speaking of a disease: an accident from without, spreading in an environment rendered susceptible to it. Let us seek a diagnosis for this complaint and its causes-and, if possible, its cure. Occidentosis has two poles or extremes-two ends of one continuum. One pole is the Occident, by which I mean all of Europe, Soviet Russia, and North America, the developed and industrialized nations that can use machines to turn raw materials into more complex forms that can be marketed as goods. These raw materials are not only iron ore and oil, or gut, cotton, and gum tragacanth; they are also myths, dogmas, music, and the higher worlds. The other pole is Asia and Africa, or the backward, developing or nonindustrial nations that have been made into consumers of Western goods. However, the raw materials for these goods come from the developing nations: oil from the shores of the Gulf, hemp and spices from India, jazz from Africa, silk and opium from China, anthropology from Oceania, sociology from Africa. These last two come from Latin America as well: from the Aztec and Inca peoples, sacrificed by the onslaught of Christianity. Everything in the developing nations comes from somewhere else. And we-the Iranians-fall into the category of the backward and developing nations: we have more points in common with them than points of difference”. La traducción del inglés nos pertenece.

la categoría de “naciones atrasadas y en desarrollo”, según las clasifican los mismos estándares culturales de Occidente. El crítico más profundo y objetivo que ha tenido el mundo occidental moderno, René Guénon, ha señalado en diversas oportunidades cuáles son las diferencias cualitativas que separan al Occidente materialista del Oriente espiritual o, lo que es lo mismo, al Occidente moderno del Oriente tradicional, pero, del mismo modo ha establecido un territorio de entendimiento común donde pueden converger y encontrarse: el espiritual. Pero para que ello ocurra antes debe producirse una “reforma espiritual” de Occidente que lo reconduzca a reencontrarse con el espíritu tradicional, solo así la oposición entre Oriente y Occidente dejará de existir.

Luego del estallido de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), los efectos de la propia contienda, los millones de muertos sobre los campos de batalla, la destrucción por doquier, el panorama que se presentaba era el de una Europa devastada, no solo por la guerra, sino por una profunda crisis moral y de valores, que si bien se vio incrementada con la guerra, algunos pensadores observaron que ésta hundía sus raíces en las últimas décadas del siglo anterior. En este contexto surgió una corriente de pensamiento que puso en tela de juicio a los valores de Occidente donde algunos autores señalan la “decadencia de Occidente”, entre ellos, el filósofo de la historia alemán Oswald Spengler quien en su libro *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918) un libro que advertía sobre el colapso de la cultura Occidental proclamando que se encontraba en su etapa final, es decir, al término de un proceso de decadencia irreversible. La Civilización Occidental es el producto final de una “Cultura faústica” (Spengler 1922: 237-278) caracterizada por su espíritu imperativo que se arroja hacia la conquista de toda clase de posibilidades por una negación de los límites. Ahora, como forma muerta de aquella “Cultura faústica”, Occidente se enfrenta a la muerte pues nada es eterno. Spengler reflejó fielmente ese sentimiento de fin de los tiempos

mediante una teoría que representa la historia como una serie de ciclos en los que cada civilización llega a su límite y comienza a decaer. Guénon compartía esta visión sin el tono de desencanto y decepción que aparece en Spengler, porque, para el metafísico de Blois, la causa de esta “decadencia de Occidente” no era inmediata, se remonta nada menos que a los comienzos mismos de la modernidad, cuando Occidente pierde su espíritu tradicional. Desde el punto de vista metafísico de Guénon, la decadencia de Occidente, o, lo que es igual, la crisis del mundo moderno, se debe a su abandono del espíritu tradicional. Guénon define la modernidad como una anomalía, una monstruosidad en la historia, porque, a diferencia de las culturas tradicionales, la civilización occidental moderna no estaba sustentada sobre la base de una sabiduría atemporal y de origen no humano o suprahumano अपौरुषेय (*Apaurūṣeya*). Basándose en las doctrinas hindúes tradicionales de los ciclos cósmicos, Guénon compara los síntomas de la Edad Oscura, el कलियुग *Kali-Yuga* (“Edad de Kali”) con el actual mundo moderno, un período caracterizado por la pérdida del Principio Superior u ocultamiento de la metafísica. Al negar todo Principio Superior en la civilización occidental, desaparece toda posibilidad de entendimiento entre Oriente y Occidente.

En un artículo poco conocido, “Terrains d’entente entre l’Orient et l’Occident” (1927), pero que en esencia constituirá, con algunas ligeras modificaciones, el segundo capítulo de *La Crise du Monde Moderne* (1927), la crítica de Guénon a la sociedad occidental moderna continúa la misma línea anticipada en *Orient et Occident* (1924) y retomada en libros posteriores como el antes mencionado y *Le Regne de la Quantite et les Signes des Temps* (1945), pero en este trabajo se remite especialmente a orientalistas y escritores occidentales que escriben sobre el mundo oriental y que tendían a imponer un punto de vista fundamentalmente occidentalizado del propio Oriente, presentando como genuinas doctrinas orientales aquellas ideas que, aunque se ofrecen bajo esta etiqueta, en

realidad son puramente occidentales. El artículo en realidad es una respuesta al escritor nacionalista católico y filofascista Henri Massis, quien en su libro *Défense de l'Occident* (1927), defendía los valores universales de Occidente que sentía “amenazados” por las influencias negativas venidas desde Oriente. En su artículo, Guénon demuestra que esta sensación de amenaza viene en realidad de un profundo desconocimiento de lo que es el Oriente y que el verdadero peligro proviene del mismo Occidente que es una amenaza para sí mismo:

“Parece que la cuestión de las relaciones entre Oriente y Occidente particularmente ha estado a la orden del día desde hace algunos años y que se está volviendo cada vez más urgente; pero también parece que casi todo lo que se escribe sobre este tema trae muy poco esclarecimiento. De hecho, la mayoría de los que se atreven a tratar esta cuestión no están muy preparados para ello, y conocen, a lo sumo, solo uno de los dos términos, porque, si debemos admitir que saben lo que es Occidente (aunque algunos prejuicios a menudo les impide darse cuenta exactamente), estamos obligados a señalar que ignoran casi por completo lo que es Oriente. Muchos lo ven sólo a través de las imágenes distorsionadas presentadas por escritores occidentales, orientalistas profesionales u otros; o incluso toman como genuinas ideas orientales aquellas que, aunque se ofrecen bajo esta etiqueta, en realidad son puramente occidentales. Así, los pretendidos adversarios de Oriente (nos referimos a aquellos que se creen tales, sin duda de muy buena fe, pero por ignorancia de lo que es Oriente) luchan contra poco más que quimeras; y si alguna vez son capaces de denunciar ideas que presentan un peligro real, probablemente se sorprenderían si supieran que están en perfecto acuerdo con los verdaderos representantes del espíritu oriental, y que estas mismas ideas nunca encontrarán crédito, excepto en Occidente”.(Guénon 1927: 387-388)<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> “Il semble que la question des rapports de l'Orient et de l'Occident soit tout particulièrement à l'ordre du jour depuis quelques années, qu'elle se pose d'une façon ce plus en plus pressante ; mais il semble aussi que presque tout ce qu'on écrit à ce sujet n'y apporte qui bien peu d'éclaircissements. La plupart de ceux qui se hasardent à traiter cette

La superioridad de Occidente solo se manifiesta en el orden cuantitativo, es decir, en el dominio del materialismo del que son sus expresiones el empirismo de la ciencia moderna y el desarrollo tecnológico industrial y militar. La supuesta inferioridad de las culturas tradicionales, respecto a la civilización occidental moderna, no es más que una ilusión, porque éstas se han desarrollado en sentido vertical, ascendente, mientras que el mundo occidental moderno se ha desarrollado en sentido horizontal de ahí su decadencia y la ausencia de un sentido de trascendencia. Advierte Guénon más adelante:

“No es en la ciencia moderna, ni en la industria, que es inseparable de ella, donde Occidente podrá encontrar un terreno común con el Oriente; incluso iremos más lejos, y diremos que, al menos en lo que respecta a la industria, sería todo lo contrario. La materia, no debe ser olvidado, es esencialmente multiplicidad y división; por lo tanto, todo lo que proceda de ella sólo puede generar luchas y conflictos de todo tipo, y así es como en el dominio económico, en particular, sólo puede ser el de la rivalidad de intereses, tanto entre los pueblos como entre los individuos. Si los orientales llegan a aceptar la industria como una necesidad desafortunada (porque, para ellos, no puede ser por nada más), nunca será, tal como bien sabemos, sino como un medio de competencia económica (y ciertamente no son ellos los que han buscado la lucha en este terreno), como un arma que les permite aceptar la invasión occidental y salvaguardar su propia existencia. Es

---

question, en effet, y sont fort peu préparés et ne connaissent tout au plus qu'un des deux termes en présence, car, si l'on doit admettre qu'ils savent ce qu'est l'Occident (encore que certains préjugés les empêchent souvent de s'en rendre exactement compte), on est bien obligé de constater qu'ils ignorent à peu près totalement ce qu'est l'Orient. Beaucoup ne voient celui-ci qu'à travers les images déformées qu'en ont présentées des écrivains occidentaux, orientalistes professionnels ou autres; ou même ils prennent pour authentiquement orientales des idées qui, bien qu'offertes sous cette étiquette, sont purement occidentales en réalité. Aussi les prétendus adversaires de l'Orient (nous voulons dire ceux qui se croient tels, sans doute de très bonne foi, mais par ignorance de l'Orient) ne combattent-ils guère que des chimères; et, s'il leur arrive de dénoncer des idées qui présentent un véritable danger, ils seraient probablement bien surpris s'ils savaient qu'ils sont là-dessus en parfait accord avec les vrais représentants de l'esprit oriental, et que ces mêmes idées n'ont jamais pu trouver de crédit qu'en Occident”. La traducción del francés nos pertenece.

realmente notable que algunos hablen hoy de la `defensa de Occidente`, cuando es totalmente este último el que amenaza con abrumar a todo y arrastrar a toda la humanidad en el torbellino de su actividad desordenada; Occidente, de hecho, tiene una gran necesidad de ser defendido, pero sólo contra sí mismo, contra sus propias tendencias que, si se las lleva hasta el final, inevitablemente lo conducirán a la ruina y la destrucción; por lo tanto, es la `reforma de Occidente` lo que debe decirse, y esta reforma debe tener como consecuencia natural un acercamiento al Oriente” (Guénon 1927: 399-400)<sup>21</sup>

La *Gharbzadegi* del mundo moderno surge de la crisis espiritual que, según Guénon, tiene dos causas: el materialismo y el individualismo. En el quinto capítulo de su libro *La Crise du Monde Moderne* (1927), Guénon explica lo que entiende por individualismo:

“Lo que entendemos por `individualismo` es la negación de todo principio superior a la individualidad y, en consecuencia, la reducción de la civilización, en todos los dominios, a elementos puramente humanos; así pues, en el fondo, es lo misma cosa que, en la época del Renacimiento, se designó con el nombre de `humanismo`, como lo hemos dicho

---

<sup>21</sup> “Ce n’est donc pas dans la science moderne, ni dans l’industrie qui en est inséparable, que l’Occident pourra jamais trouver un terrain d’entente avec l’Orient; nous irons même plus loin, et nous dirons que, tout au moins en ce qui concerne l’industrie, ce serait plutôt tout le contraire. La matière, il ne faudrait pas l’oublier, est essentiellement multiplicité et division; aussi tout ce qui en procède ne peut-il engendrer que des luttes et des conflits de toutes sortes, et c’est ainsi que le domaine économique, notamment, ne saurait être que celui des rivalités d’intérêt, entre les peuples comme entre les individus. Si les Orientaux en arrivent à accepter l’industrie comme une nécessité fâcheuse (car, pour eux, elle ne saurait être rien de plus), ce ne sera jamais, qu’on le sache bien, que comme un moyen de concurrence économique (et ce n’est certes pas eux qui auront cherché la lutte sur ce terrain), comme une arme leur permettant de résister à l’envahissement occidental et de sauvegarder leur propre existence. Il est vraiment singulier que quelques-uns parlent aujourd’hui de “défense de l’Occident”, alors que c’est celui-ci qui menace de tout submerger et d’entraîner l’humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée; l’Occident a en effet grand besoin d’être défendu, mais uniquement contre lui-même, contre ses propres tendances qui, si elles sont poussées jusqu’au bout, le mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction; c’est donc “réforme de l’Occident” qu’il faudrait dire, et cette réforme doit avoir pour conséquence naturelle un rapprochement avec l’Orient”. La traducción del francés nos pertenece.

anteriormente, y es también lo que caracteriza propiamente lo que llamábamos hace un momento el "punto de vista profano". Todo esto, en suma, no es más que una sola y misma cosa bajo diferentes denominaciones; y hemos dicho una vez más que este espíritu "profano" se confunde con el espíritu antitradicional, en el que se resumen todas las tendencias específicamente modernas. Sin duda, no es que este espíritu sea enteramente nuevo; ha habido ya, en otras épocas, manifestaciones suyas más o menos acentuadas, pero siempre limitadas y aberrantes, y que nunca se habían extendido a toda una civilización como lo ha hecho en Occidente durante estos últimos siglos. Lo que nunca antes se había visto era una civilización construida enteramente sobre algo puramente negativo, en lo que podría llamarse una ausencia de principio; esto es precisamente lo que le da al mundo moderno su carácter anormal, lo que lo convierte en una especie de monstruosidad explicable solo si se considera que corresponde al final de un período cíclico, de acuerdo con lo que explicamos en primer lugar. Por lo tanto, es el individualismo, como lo acabamos de definir, la causa determinante de la actual decadencia de Occidente, por el hecho mismo de que de alguna manera es el motor del desarrollo exclusivo de las posibilidades más inferiores de la humanidad, más de aquellas cuya expansión no requiere la intervención de ningún elemento suprahumano, y que incluso no puede desplegarse completamente más que por la ausencia de tal elemento, porque están en el extremo opuesto de toda verdadera espiritualidad e intelectualidad" (Guénon 1927: 119-120)<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> "Ce que nous entendons par 'individualisme', c'est la négation de tout principe supérieur à l'individualité, et, par suite, la réduction de la civilisation, dans tous les domaines, aux seuls éléments purement humains; c'est donc, au fond, la même chose que ce qui a été désigné à l'époque de la Renaissance sous le nom d' 'humanisme', comme nous l'avons dit plus haut, et c'est aussi ce qui caractérise proprement ce que nous appelions tout à l'heure le 'point de vue profane'. Tout cela, en somme, n'est qu'une seule et même chose sous des désignations diverses; et nous avons dit encore que cet esprit 'profane' se confond avec l'esprit antitraditionnel, en lequel se résument toutes les tendances spécifiquement modernes. Ce n'est pas, sans doute, que cet esprit soit entièrement nouveau; il a eu déjà, à d'autres époques, des manifestations plus ou moins accentuées, mais toujours limitées et aberrantes, et qui ne s'étaient jamais étendues à tout l'ensemble d'une civilisation comme elles l'ont fait en Occident au cours de ces derniers siècles. Ce qui ne s'était jamais vu jusqu'ici, c'est une civilisation édifiée tout entière sur quelque chose de purement négatif, sur ce qu'on pourrait appeler une absence de principe; c'est là, précisément, ce qui donne au monde moderne son caractère anormal, ce qui en fait une sorte de monstruosité, explicable seulement si on le considère comme correspondant à la fin d'une période cyclique, suivant ce que nous avons expliqué tout d'abord. C'est donc bien l'individualisme, tel que nous venons de le définir, qui est la cause déterminante de la déchéance actuelle de l'Occident, par là

A la luz de los textos de Guénon puede comprenderse mejor que el “antioccidentalismo” de los intelectuales iraníes, durante la época de la “Revolución Blanca”, era una reacción química de los antígenos del organismo social iraní frente a la presencia de un anticuerpo invasor venido de Occidente que estaba ocasionando daños a los bienes culturales pertenecientes a un pueblo tradicional varias veces milenario. Como dice Guénon, no se trata de ser “antioccidental” sino, más propiamente, “antimoderno”:

“No es ser `antioccidental´, si se puede emplear esta palabra, sino ser resueltamente "anti-moderno", ya que, por el contrario, es el único esfuerzo que vale la pena intentar para salvar a Occidente de su propio desorden; y, por otro lado, ningún oriental fiel a su propia tradición puede considerar las cosas de un modo diferente al de nosotros mismos; ciertamente, hay muchos menos adversarios del Occidente como tal, lo que por lo demás apenas tendría sentido, que del Occidente que se identifica con la civilización moderna. Hoy día, algunos hablan de `defensa de Occidente´, lo que es verdaderamente muy singular, cuando, como veremos más adelante, es Occidente el que amenaza con sumergirlo todo y arrastrar a toda la humanidad en el torbellino de su actividad desordenada; singular, decimos, y completamente injustificado, si entienden, como parece, a pesar de algunas restricciones, que esta defensa debe dirigirse contra el Oriente, porque el verdadero Oriente no sueña ni en atacar ni en dominar a quienquiera que fuere, no pide nada más que su independencia y su tranquilidad, lo cual, se convendrá en ello, es bastante legítimo” (Guénon 1927 : 70-71)<sup>23</sup>

---

même qu'il est en quelque sorte le moteur du développement exclusif des possibilités les plus inférieures de l'humanité, de celles dont l'expansion n'exige l'intervention d'aucun élément supra-humain, et qui même ne peuvent se déployer complètement qu'en l'absence d'un tel élément, parce qu'elles sont à l'extrême opposé de toute spiritualité et de toute intellectualité vraie”. La traducción del francés nos pertenece.

<sup>23</sup> “Ce n'est point être `anti-occidental, si l'on peut employer ce mot, que d'être résolument `antimoderne´, puisque que c'est au contraire faire le seul effort qui soit valable pour essayer

Y no otra cosa que su independencia y su tranquilidad es lo que defendía el pueblo iraní que se pronunció contra la “Revolución Blanca”. Precisamente, lo que criticaba Yalāl Al'e Aḥmad, en su *Gharbzadegī* eran los efectos negativos que la modernidad producía en la sociedad, a medida que se logran los llamados avances modernistas e hipócritamente los lleva a decir que el país avanza y progresa, mientras que las mayorías no reciben. El “antimodernismo” del pueblo iraní fue una directa consecuencia de los abusos de poder a los que el régimen monárquico lo sometía. Para el pueblo iraní la “Revolución Blanca” fue un ahogo colectivo provocado por la asfixia de la desesperación y la impotencia de las mayorías, ante los rigores que les imponía un nuevo modo de vida que decía avanzar y modernizarse como Occidente pero que, en vez de liberarlos, los oprimía con nuevas cargas y presiones que no podían resolver ni soportar sin rebelarse en contra de esa anomalía, esa plaga que venía de Occidente que lo carcomía todo y teniendo por otro lado un derroche oficial que con la fastuosidad de sus fiestas creaba contrastes hasta convertirlos en detonantes. El periodista holandés Peter Braaksma, describe la situación de postración y de miseria en la que vivía el pueblo iraní durante el gobierno monárquico del Šāh:

“En 1971, la monarquía persa celebró su 2.500 aniversario con la intención de demostrar el esplendor histórico de Irán y sus avances contemporáneos. El Shah Mohamed Reza Pahlavi dio una fiesta de tres días en la histórica Persépolis, con reyes, ministros, jefes de estado y dignatarios sin reparar en gastos. Pero muchos otros también recuerdan el acontecimiento por su

---

de sauver l'Occident de son propre désordre; et, d'autre part, aucun Oriental fidèle à sa propre tradition ne peut envisager les choses autrement que nous ne le faisons nous-même; il y a certainement beaucoup moins d'adversaires de l'Occident comme tel, ce qui d'ailleurs n'aurait guère de sens, quede l'Occident en tant qu'il s'identifie à la civilisation moderne. Quelques-uns parlent aujourd'hui de 'défense de l'Occident', ce qui est vraiment singulier, alors que, comme nous le verrons plus loin, c'est celui-ci qui menace de tout submerger et d'entraîner l'humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée; singulier, disons-nous, et tout à fait injustifié, s'ils entendent, comme il le semble bien malgré quelques restrictions, que cette défense doit être dirigée contre l'Orient, car le véritable Orient ne songe ni à attaquer ni à dominer qui que ce soit, il ne demanderait de plus que son indépendance et sa tranquillité, ce qui, on en conviendra, est assez 'légitime'. La traducción del francés nos pertenece.

marcado contraste con la pobreza, la sequía y la desnutrición imperantes en muchas partes del país. El boom del petróleo de los años setenta produjo una riqueza excesiva, para algunos. Sin embargo, los beneficios para los ciudadanos corrientes nunca se materializaron. No sólo eso, el antiguo partido *Iran Novin* (Nuevo Irán) se transformó en el partido Rastakhiz, en el que se exigió que participara, y pagara cuotas, toda la población adulta. Contribuyó también a la ira de los piadosos musulmanes el hecho de que en 1976 el Shah cambiara el calendario islámico por el calendario solar iraní, basado en la ascensión al trono de Ciro el Grande de modo que `Irán saltó de la noche a la mañana del año islámico de 1355 al año monárquico de 2535´. Irán se modernizaba, las mujeres tenían su legítimo lugar en la sociedad y, aunque aún eran tiempos de Guerra Fría, las relaciones tanto con Occidente como con el bloque del Este eran bastante abiertas. Algunos, sin embargo, veían al Shah como un títere de Occidente y señalaban la corrupción, el clientelismo y el desinterés por la propia población. Las actividades de la policía secreta, unos programas económicos exageradamente ambiciosos y el descuido generalizado de las auténticas necesidades del pueblo en favor de un pequeño grupo de familias privilegiadas, no hacían más que empeorar la situación. En palabras del Ayatollah Jomeini, el mayor crítico del Shah, éste se había `embarcado en la destrucción del Islam en Irán´” (Braaksma 2009: 241-242)<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> “In 1971 the Persian monarchy celebrated its 2,500th anniversary with the intention of demonstrating Iran’s magnificent history and its contemporary advances. Shah Muhammad Reza Pahlavi held a three-day party at historic Persepolis with kings, ministers, heads of state and dignitaries, sparing no expense. But many also remember the event for its stark contrast with the poverty, drought and malnutrition in many parts of the country. The oil boom of the 1970s generated excessive wealth. For some. But the benefits for normal citizens never materialized. Not only that, the former Iran Novin (New Iran) party was transformed into the Rastakhiz party, to which the whole adult population was required to belong and pay dues. Pious Muslims moreover were angered by the fact that in 1976 the Shah changed the Islamic calendar to the Iranian solar calendar based on the ascension to the throne by Cyrus the Great, so that ‘Iran jumped overnight from the Muslim year 1355 to the royalist year 2535’. Iran was modernizing, women had a legitimate place in society and, although it was still the time of the Cold War, relations with both East and West were quite open. Some, however, saw the Shah as a puppet of the West and pointed out corruption, elitism and disregard for his own population. This was made worse by the activities of his secret police, over-ambitious economic programs and a general neglect of the real needs of the people at the cost of a small group of favored families. In the words of Ayatollah Ruhollah Khomeini,

Si de cara a la política exterior el Šāh se consideraba parte del “mundo libre y democrático”, un país moderno como Occidente, dentro de sus fronteras reprimió, persiguió y encarceló a todos sus opositores políticos y religiosos. Anulada la oposición, el Šāh se centró en continuar el legado de su padre y fortalecer el poder del Estado. Así, entre otras medidas, se impulsaron las importaciones de bienes occidentales y se intentó crear una “clase media moderna”, asalariada y dependiente del Estado, que sirviese de base social al régimen. También se impulsó una reforma agraria que no fue muy exitosa, porque acabó con uno de los principales apoyos del régimen, la aristocracia terrateniente, y además favoreció un flujo progresivo de emigrantes rurales que se apiñaron en asentamientos precarios y marginales en las zonas suburbanas de las principales ciudades. Pero las principales medidas de la reforma modernista fueron en contra de las Leyes del Islam, lo que provocó una oleada de protestas que tuvo como epicentro Qom, la principal ciudad religiosa de Irán. En conformidad con el concepto de *Gharbzadegi* “occidentoxicación”, el Imām Jomeinī sostuvo que los musulmanes debían rechazar tanto la moderna influencia oriental del comunismo soviético y chino como la del capitalismo estadounidense: “Ni Oriente ni Occidente, ¡República Islámica!”.

La “antimodernidad” no es antónimo ni lo opuesto de la “modernidad”. La “antimodernidad” es una noción que, al igual que otras nociones y conceptos como “posmodernidad” o “sobremodernidad”, están ligados a sentimientos e interpretaciones que poseen una fuerte carga ideológica, es un término ambiguo que presenta la misma dificultad a la hora de definir su significado porque carece de un criterio de identidad y condiciones de persistencia precisos. Si la modernidad hace referencia a un proceso histórico innovador y representa un cambio radical de mentalidad respecto a los valores y creencias tradicionales, la antimodernidad se piensa

---

the Shah's greatest critic, he had `embarked on the destruction of Islam in Iran´”. La traducción del inglés nos pertenece.

a partir de la modernidad sin que lo antimoderno se sitúe necesariamente en el campo de la tradición. Por ejemplo, para el crítico literario Antoine Compagnon que ha dedicado varios estudios al tema, la “antimodernidad” no es una tendencia política sino una sensibilidad, un rebrote distinto de romanticismo, actitud del que no acepta que la ciencia sea el único criterio de verdad. ¿Quiénes son los antimodernos? A esta pregunta responde Compagnon:

“Balzac, Beyle, Ballanche, Baudelaire, Barbey, Bloy, Bourget, Brunetiere, Barres, Bernanos, Breton, Bataille, Blanchot, Barthes... No todos los escritores franceses cuyo nombre comienza por una B, pero, a partir de la letra B, un número imponente de escritores franceses. No todos los campeones del *statu quo*, los conservadores y reaccionarios de todo pelo, tampoco todos los atrabiliarios y desencantados con su época, los inmovilistas y los ultras, los irritables, los gruñones, sino los modernos en dificultades con los tiempos modernos, el modernismo o la modernidad, o los modernos que lo fueron a regañadientes, modernos desarraigados, o incluso modernos intempestivos. ¿Por qué llamarlos antimodernos? En primer lugar, para evitar la connotación despectiva generalmente atribuida a las demás denominaciones posibles de esta tradición esencial que atraviesa los dos últimos siglos de nuestra historia literaria. En segundo lugar, porque los verdaderos antimodernos son también, al mismo tiempo, modernos, todavía y siempre modernos, o modernos a su pesar” (Compagnon 2016: 9-10)<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> “Balzac, Beyle, Ballanche, Baudelaire, Barbey, Bloy, Bourget, Brunetière, Barrès, Bernanos, Breton, Bataille, Blanchot, Barthes... Non pas tous les écrivains français dont le nom commence par un B, mais, dès la lettre B, un nombre imposant d'écrivains français. Non pas tous les champions du statu quo, les conservateurs et réactionnaires de tout poil, non pas tous les atrabilaires et les déçus de leur temps, les immobilistes et les ultracistes, les scrogneugneux et les grognons, mais les modernes en délicatesse avec les Temps modernes, le modernisme ou la modernité, ou les modernes qui le furent à contrecoeur, modernes déchirés ou encore modernes intempestifs. Pourquoi les nommer antimodernes? D'abord pour éviter la connotation dépréciative généralement attachée aux autres appellations possibles de cette tradition essentielle parcourant les deux derniers siècles de notre histoire littéraire. Ensuite, parce que les véritables antimodernes sont aussi, en même temps, des

En la definición de “Antimodernidad” dada por Compagnon se incluye a conservadores y reaccionarios de todo signo, aunque no a todos. Durante mucho tiempo el término “antimoderno” se reservó para los pensadores contrarrevolucionarios que se opusieron a la Revolución Francesa, como los tradicionalistas católicos Louis de Bonald y Joseph de Maistre —uno de los máximos ideólogos de la Restauración—, y el irlandés Edmund Burke, considerado el padre del liberalismo conservador británico. De ahí que el término “antimoderno” se convirtiera en sinónimo de conservador y reaccionario o de contrarrevolucionario. Y es que, en efecto, el conservadurismo o conservatismo surge como un “contramovimiento” a los ideales de la Revolución Francesa. Es una crítica dirigida contra la modernidad y sus representantes, la burguesía revolucionaria, así como al modo de producción capitalista, pero sería la Ilustración la causa inmediata que había desencadenado la Revolución, ya que era una filosofía subversiva, que había alejado al pueblo de la religión y de las leyes fundamentales del Estado. Joseph de Maistre presenta a la Revolución francesa como un acontecimiento satánico, tanto por sus causas como por sus efectos:

“Hay en la Revolución Francesa un carácter satánico que lo distingue de todo lo que hemos visto y quizás de todo lo que veremos. Recuerda las grandes sesiones, el discurso de Robespierre contra el sacerdocio, la solemne apostasía de los sacerdotes, la profanación de los objetos de culto, la inauguración de la diosa Razón y esta multitud de escenas inauditas donde las provincias intentaban superar a París: todo esto sale del círculo ordinario de crímenes y parece pertenecer a otro mundo” (De Maistre 1862: 66)<sup>26</sup>

---

modernes, encore et toujours des modernes, ou des modernes malgré eux”. La traducción del francés nos pertenece.

<sup>26</sup> “Il y a dans la révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra. Qu'on se rappelle les grandes séances, le discours de Robespierre contre le sacerdoce, l'apostasie solennelle des prêtres, la profanation des objets du culte, l'inauguration de la déesse Raison, et cette foule de scènes inouïes où les provinces

La hipótesis central de Compagnon es que los “antimodernos” son “modernos a su pesar”, son los verdaderos modernos, son “los modernos” en libertad excepción hecha de los tradicionalistas, a los que curiosamente no considera “antimodernos auténticos”, quizás por esta razón en su trabajo no hay un apartado dedicado a René Guénon:

“Los antimodernos —no los tradicionalistas, por lo tanto, sino los antimodernos auténticos—, no serían más que los modernos, los verdaderos modernos, los no engañados por lo moderno, los espabilados. En principio se diría que deberían ser diferentes, pero pronto nos damos cuenta de que son iguales, los mismos vistos desde otro ángulo, o los mejores de entre ellos. La hipótesis puede parecer extraña y pide ser verificada. Haciendo hincapié en la antimodernidad de los antimodernos, mostraremos su real y duradera modernidad” (Compagnon 2016: 10)<sup>27</sup>

La paradoja del antimoderno que es el verdadero moderno no es realmente una definición, sino una descripción general de una actitud de espíritu que ofrece algunas ambigüedades y casi roza el oxímoron. No tenemos espacio aquí para abordar los fundamentos ontológicos, epistemológicos y políticos de la “antimodernidad” propuesta por la *Gharbzadegi*, a través de una interpretación crítica de estos tres intelectuales iraníes mencionados: Aḥmad Fardid, 'Alī Shariati y Ūlāl Aī'e Aḥmad que, por cierto, no han sido los únicos, pero sí los críticos sociales iraníes más representativos durante los años sesenta, setenta y ochenta. La

---

tâchaient de surpasser Paris: tout cela sort du cercle ordinaire des crimes, et semble appartenir à un autre monde”. La traducción del francés nos pertenece.

<sup>27</sup> Les antimodernes — non les traditionalistes donc, mais les antimodernes authentiques — ne seraient autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne, déniés. On se dit d’abord qu’ils devraient être différents, mais on se rend compte bientôt que ce sont les mêmes, les mêmes vus sous un autre angle, ou les meilleurs d’entre eux. L’hypothèse peut sembler bizarre; elle demande à être vérifiée. Mettant l’accent sur l’antimodernité des antimodernes, on fera voir leur réelle et durable modernité”. La traducción del francés nos pertenece.

teoría de la *Gharbzadegi* articuló un discurso antimodernista muy escéptico respecto a todo lo que Occidente tenía para ofrecer. Exhortaba a los intelectuales iraníes “occidentalizados” a reevaluar su abrazo pasivo y irreflexivo de las ideas y la cultura occidentales, instándolos a despertar y ofrecer resistencia a la hegemonía de una cultura extranjera que dominaba cada vez más la vida intelectual, social, política y económica de la sociedad iraní. Para los intelectuales iraníes, la modernidad significó la imposición de una cultura ajena y extraña, la occidental. La *Gharbzadegi* no debe entenderse como una expresión ideológica xenófoba sino como una suerte de profilaxis social que era necesario adoptar con urgencia para evitar el contagio y la propagación de esa plaga venida desde Occidente que carcome una sociedad por dentro, como el gorgojo que ataca el grano de trigo, dejándola abandonada como una cáscara vacía, un síndrome tóxico que se extiende rápidamente como una enfermedad epidémica que contagia todo lo que entra en contacto con ella y que amenazaba con suprimir desde sus raíces históricas y culturales a toda una civilización, para reemplazarla luego por valores ajenos donde la identidad cultural islámica estaba en juego. La “antimodernidad” de estos intelectuales iraníes no se planteó en los mismos términos que los intelectuales europeos expresaron su “antimodernidad” únicamente a nivel teórico, cultural y artístico, la resistencia a Occidente debía proponerse en todos los dominios de la sociedad islámica iraní.

El Islām no es meramente una religión, es un estilo de vida total y unificado, tanto político como religioso; es un conjunto de creencias y un modo de adoración; es un vasto e integrado sistema legal; es una cultura y una civilización; es un sistema económico y un modo de hacer negocios; es una forma de gobierno y un método de gobernar; pero también es una praxis revolucionaria sostenida por el fervor de una fe que convoca a la voluntad de luchar hasta el martirio. Los intelectuales iraníes occidentalizados tomaron conciencia que para combatir al colonialismo americano —o para decirlo en términos del discurso ideológico de la

*Gharbzadegi*, para encontrar una cura a la enfermedad mortal de Occidente—, debía retomarse la práctica revolucionaria tradicional del movimiento del Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib, ya que la praxis revolucionaria marxista era parte de esa misma “occidentosis” u “occidentoxicación”, pues tan moderna e industrialmente avanzada era la sociedad norteamericana como la soviética, ambas representaban a la modernidad occidental. Desde el punto de vista de ʿĀlāʾ Al'e Aḥmad, no se trataba de rechazar la modernidad en bloque, sino solo aquello que alejaba a los musulmanes de sus raíces profundas y su identidad cultural. La tecnología es un mal necesario que, sin embargo, puede ser transformada y utilizada para destruir sus propios efectos tóxicos.

La propuesta de transfigurar la tecnología como una estrategia para combatir las influencias tóxicas de Occidente, demuestra que el Islam no rechaza en sí mismos a los avances científicos y tecnológicos de Occidente al que, históricamente, tanto pensadores como científicos musulmanes han contribuido en su desarrollo. En el lenguaje de la ciencia moderna todavía se mantienen los rastros de la influencia árabe. Términos científicos como álgebra (*alg ʿabru*), algoritmo (*Al-Khwārizm*), arroba (*ar-roub*), álcalis (*al-quily*); todos comparten una misma raíz. No habría matemática moderna o física sin álgebra. No hay computadoras sin algoritmos ni correo electrónico sin arroba ni química sin álcalis. Todas estas palabras de origen árabe están en el centro del quehacer de la ciencia moderna y su origen es árabe e islámico. Es herencia cultural del gran salto en el conocimiento científico que tuvo lugar durante la Edad de Oro en Bagdad, Damasco, El Cairo y Córdoba entre el siglo IX y el XII. Las contribuciones árabes de la Edad de Oro abarcan casi todas las ciencias. Pueden encontrarse en matemáticas y botánica, en química, psicología y filosofía, en ingeniería, física, agricultura y astronomía, en metalurgia, medicina y zoología. Es por esta razón que muchos pensadores árabes e islámicos (decimos así porque el elemento árabe en el Islam es apenas de un 15%), no rechazan al conocimiento

científico ni al desarrollo técnico, lo que se niegan a aceptar es la concepción del cientificismo y el tecnologismo, vale decir, los excesos o desvíos de la ciencia y la tecnología modernas, cuando se concibe como una ideología global que busca imponer un cambio uniformador a escala planetaria avasallando todas las distinciones y diferencias.

Esto también ha sido advertido por pensadores críticos de orientación marxista como el sociólogo y semiólogo argentino Héctor Schmucler, quien en su artículo “Apuntes sobre el tecnologismo o la voluntad de no querer” (1995), señala que la “ideología de la técnica” es lo que se denominó “tecnologismo”. Tanto en Oriente como en Occidente, son cada vez más los pensadores y observadores críticos que perciben que en la modernidad se concibe al tecnologismo como una ideología, en palabras de Schmucler, la técnica “lleva en sí la marca de la voluntad, que es anterior a la técnica y que depende de la percepción que los seres humanos tienen de sí mismos” (Schmucler 1996:6-9; 1997: 55-60). Siguiendo las meditaciones de Heidegger, Schmucler nos recuerda que en la Grecia antigua, la técnica (*tekhné*) se refería a la habilidad para hacer algo (*poien*) y esto la acercaba a la poesía (*poiesis*), a la creación de lo nuevo. Para los griegos, la finalidad de la técnica como arte, es el de la creación, pero siempre convocando y acompañando a la naturaleza, concebida como su hábitat imprescindible. Cuando Schmucler hace referencia a la tecnología como arte significa que antiguamente se concebía a la técnica como el medio que utilizaba el hombre para crear mejores condiciones de vida, aumentando las posibilidades de bienestar y supervivencia, pero siempre en estricto respeto del mundo que le rodeaba, situándose como parte de ese mismo ambiente natural que era un *holos* (todo), de manera que el hombre antiguo desarrolló una técnica que acompañaba a la naturaleza y solo transformaba en ella aquello que servía para suplir determinadas carencias y colmar sus necesidades básicas, a partir de lo que la naturaleza le ofrecía en correspondencia armónica con la vida y sin abusos. Para el hombre antiguo, la técnica por tanto implicaba un procedimiento creado por sus manos con

el uso de determinadas herramientas para transformar su entorno sin violarlo y procurarse bienes sin depredar los recursos naturales.

Y es de esta manera que, en efecto, el mundo islámico percibe a la tecnología, como un medio indispensable que contribuye a mejorar la vida del ser humano en diferentes ámbitos de la sociedad entre los cuales podemos mencionar los diferentes medios de transporte, el automóvil, el avión, los barcos, submarinos, los viajes al espacio, los satélites, la radio, la televisión, la telefonía celular, el internet, sin mencionar los avances en la tecnología bélica y médica innegables, no obstante, este plausible desarrollo en beneficio de las personas no impide que se haga énfasis en aquellos efectos que son tóxicos y nocivos, perjudiciales y hasta destructivos, que ponen en riesgo la vida y contaminan los recursos naturales en todo el planeta. Y estos efectos tóxicos y nocivos son los que *Yalāl Al'e Aḥmad* englobó en el feliz neologismo *Gharbzadegī* o "occidentoxicación".

Este término ha incomodado tanto al teórico de la globalización, Samuel Huntington, que no puede evitar su malestar cuando señala:

"En los años 80 y 90, la tendencia general en el Islam ha sido seguir una dirección antioccidental. En parte, esta es la consecuencia natural del Resurgimiento Islámico y la reacción contra la percepción de *Gharbzadegī* u occidentoxicación de las sociedades islámicas. La "reafirmación del Islam, cualquiera que sea su forma sectaria específica, significa el repudio de la influencia europea y estadounidense sobre la sociedad local, la política y la moral". En ocasiones anteriores, los dirigentes musulmanes decían a su gente: 'Debemos occidentalizarnos'. Sin embargo, si algún dirigente musulmán ha dicho esto en el último cuarto del siglo veinte, es una figura solitaria. De hecho, es difícil encontrar declaraciones de musulmanes, ya sean políticos, funcionarios, académicos, empresarios o periodistas, que elogien los valores y las instituciones occidentales. En cambio, enfatizan las diferencias entre su civilización y la civilización occidental, la superioridad de su cultura y la necesidad de

mantener la integridad de esa cultura contra el ataque occidental. Los musulmanes temen y resienten el poder occidental y la amenaza que esto representa para su sociedad y sus creencias. Ven la cultura occidental como materialista, corrupta, decadente e inmoral. También lo ven como algo seductor, y por lo tanto enfatizan la necesidad de resistir el impacto en su forma de vida. Cada vez más, los musulmanes atacan a Occidente no por adherirse a una religión imperfecta y errónea, que sin embargo es una `religión del libro`, sino por no adherirse a ninguna religión en absoluto. A los ojos musulmanes, el laicismo occidental, la irreligiosidad y, por lo tanto, la inmoralidad son peores males que el cristianismo occidental que los produjo. En la Guerra Fría, Occidente etiquetó a su oponente como "comunismo sin Dios"; en el conflicto de civilizaciones posterior a la Guerra Fría, los musulmanes ven a su oponente como `el Occidente sin Dios`” (Huntington 1996: 213-214)<sup>28</sup>

Por lo mismo, Huntington concluye:

“El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder. El problema para el Islam no es la CIA o el Ministerio de Defensa de

---

<sup>28</sup> “In the 1980s and 1990s the overall trend in Islam has been in an anti-Western direction. In part, this is the natural consequence of the Islamic Resurgence and the reaction against the perceived "gharbzadegi" or Westoxication of Muslim societies. The reaffirmation of Islam, whatever its specific sectarian form, means the repudiation of European and American influence upon local society, politics, and morals. On occasion in the past, Muslim leaders did tell their people: `We must Westernize`. If any Muslim leader has said that in the last quarter of the twentieth century, however, he is a lonely figure. Indeed, it is hard to find statements by any Muslims, whether politicians, officials, academics, businesspersons, or journalists, praising Western values and institutions. They instead stress the differences between their civilization and Western civilization, the superiority of their culture, and the need to maintain the integrity of that culture against Western onslaught. Muslims fear and resent Western power and the threat which this poses to their society and beliefs. They see Western culture as materialistic, corrupt, decadent, and immoral. They also see it as seductive, and hence stress all the more the need to resist its impact on their way of life. Increasingly, Muslims attack the West not for adhering to an imperfect, erroneous religion, which is nonetheless a "religion of the book," but for not adhering to any religion at all. In Muslim eyes Western secularism, irreligiosity, and hence immorality are worse evils than the Western Christianity that produced them. In the Cold War the West labeled its opponent `godless communism`; in the post-Cold War conflict of civilizations Muslims see their opponent as "the godless West". La traducción del inglés nos pertenece.

EE.UU. Es Occidente, una civilización diferente cuya gente está convencida de la universalidad de su cultura y cree que su poder superior, aunque en decadencia, les impone la obligación de extender esta cultura por todo el mundo. Éstos son los ingredientes básicos que alimentan el conflicto entre el Islam y Occidente” (Huntington 1996: 217-218)<sup>29</sup>

Lo que Huntington no considera en su análisis es que “la reacción contra lo que se considera Gharbzadegi u “occidentoxicación” de las sociedades islámicas” es parejamente similar a la aversión de Occidente, sobre todo entre algunos estudiosos como él mismo, hacia todo lo que es tradicional, ya que desde el punto de vista moderno decir que algo es tradicional es sinónimo de atraso cultural, porque, a diferencia de Occidente, la cultura material no avanza rápidamente. Y es que Occidente entiende como progreso, justamente, el avance material por encima del desarrollo espiritual o cultural, desprecia la espiritualidad oriental a pesar de conocer desde una historia pasada y presente el importante legado cultural y el desarrollo de todo el mundo oriental. Aún así Occidente sigue observando a Oriente con recelo y en ocasiones descalificándolo con términos como los de atraso cultural y superstición religiosa. La principal dificultad que genera el acercamiento a un mundo totalmente opuesto al nuestro y cuyos modelos de interpretación y comprensión no pueden estar regidos, en ningún momento, por los propuestos bajo el paradigma occidental, son percibidos por Occidente y sus teóricos sociopolíticos y económicos como un “choque de civilizaciones”, pero lo que verdaderamente entra en colisión no son tanto las contribuciones de

---

<sup>29</sup>“The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power. The problem for Islam is not the C.I.A or the U.S. Department of Defense. It is the West, a different civilization whose people are convinced of the universality of their culture and believe that their superior, if declining, power imposes on them the obligation to extend that culture throughout the world. These are the basic ingredients that fuel conflict between Islam and the West”. La traducción del inglés nos pertenece.

Occidente a la ciencia y la tecnología como sus intentos de imponer a todos los pueblos del mundo la ideología del libre mercado y la tecnocracia.

Dado lo que sabemos, a través de la historia de la ciencia y la tecnología, nos parece notable que la contribución árabe e islámica –que fue tan profunda y adelantada por siglos a su época– sea a menudo reducida, marginalizada o completamente olvidada, por Occidente. La mentalidad colonialista occidental tiende a rechazar la contribución árabe e islámica, o incluso la responsabiliza por la destrucción de los textos clásicos –en vez de reconocer que fueron sus salvadores y continuadores. Aun hoy día se repite hasta el hartazgo que el Califa Omar incendió la Biblioteca de Alejandría, cuando ésta había dejado de existir 250 años antes del surgimiento del Islām. Con todo esto pretendemos decir que Huntington analiza unilateralmente el problema, porque hace foco en el antioccidentalismo o antimodernismo islámico y deja fuera de su enfoque el problema no menos grave de la islamofobia occidental.

La “antimodernidad” de los intelectuales iraníes proponía una ruptura ontológica con una modernidad privada de ser y de sujeto, lo que la diferencia de la “posmodernidad” que se define por su oposición o superación de las tendencias de la modernidad y de la “sobremodernidad” propuesta por Marc Augé como sustitución de la modernidad, pero no por rechazo, sino por exceso.<sup>30</sup> Entendemos –y proponemos– la definición de la “antimodernidad” como una ruptura ontológica con la modernidad para formular nuevamente un pensamiento claro y cuestionar la ontología de la modernidad como paradigma cultural agotado. Las categorías del pensamiento occidental moderno responden a un paradigma cultural nacido en el Renacimiento, desarrollado durante los siglos XVI al XVIII por la filosofía de la Ilustración y consolidado entre los siglos XIX y XX por todas las teorías modernas que también provienen de esta raíz: el liberalismo, el nacionalismo, el marxismo, así como las tendencias burguesas y reaccionarias contrarias a la ilustración y la modernidad. Por

---

<sup>30</sup> Cfr. Augé 1995: 31-36.

esta razón, todas ellas son igualmente incapaces de formular una crítica categorial objetiva y de lograr una ruptura ontológica necesaria. Por lo cual creemos que aquellas definiciones de “antimodernidad” dadas para las posturas intelectuales de los pensadores occidentales que se rebelaron contra el progresismo moderno, tales como conservadurismo, reaccionarismo, retrogradismo —posturas todas entendidas como un empeñamiento de vivir en el pasado negándose a progresar—, no se aplican a los pensadores orientales. A su regreso a Qom, el Imām Jomeinī dio un fuerte discurso en la Mezquita de Azam para condenar al gobierno del Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi por estar al servicio de los intereses extranjeros, a la vez que deja bien en claro que el pensamiento político del Islām Šīʿita no es reaccionario ni retrógrado:

“Ellos dicen que somos un pueblo reaccionario. Algunos periódicos extranjeros son sobornados copiosamente para que digan que somos contrarios a todas las reformas y que queremos que Irán vuelva a la Edad Media. Los *Mullah* se oponen a las adversidades que sufre el pueblo, nosotros lo que queremos es mantener la independencia del país, no deseamos que nuestro pueblo sea esclavo de otro, ni que tenga que estar suplicando ayudas. ¿Son éstas las ideas que están pasadas de moda? Nosotros no nos oponemos a la civilización, ni tampoco el Islam. Vosotros, los del gobierno, habéis violado todas las leyes divinas y humanas. Los programas de radio y televisión enervan a la gente, la prensa envenena las mentes de nuestros jóvenes. Vosotros tenéis asesores militares israelíes y mandáis a los estudiantes iraníes a Israel. Nosotros nos oponemos a todas estas cosas. No nos oponemos a la libertad de la mujer, pero no queremos que la mujer se convierta en una muñeca destinada a complacer los lascivos deseos de los hombres. Vuestro sistema de educación está al servicio de los extranjeros” (Gómez Parra 1989: 63)

En el pasaje citado queda claro en qué consistía la postura antimodernista del Imām Jomeinī. Lo que ocurre es que aquí estamos, de

nuevo, confrontando dos maneras diferentes de ver la vida: la tradicional y la moderna. Resulta tendencioso considerar el pensamiento político del Imām Jomeinī como “retrógrado” o “reaccionario”; de este discurso se sigue que no pretende volver a una etapa pretérita de la historia islámica ni propone que los musulmanes de este tiempo vivan como vivían los primeros musulmanes, en todo caso, lo que busca es restablecer el equilibrio perdido a través de un cambio social, una revolución restauradora que haga volver atrás el desorden para instalarlo en orden tradicional renovado o actualizado. No está contra la modernidad. Lo que se deplora de la modernidad no son los avances de la investigación científica y el desarrollo tecnológico; tampoco el uso de los medios de comunicación masivos sino sus excesos y abusos para manipular la opinión pública; se pronuncia contra la adopción de un modo de vida occidental que en su aspecto más liberal e irreligioso, antitradicional en el fondo, se confunde con el libertinaje a causa de aquellas conductas desenfrenadas que promueven comportamientos indecentes en la juventud, fomentando la corrupción de las costumbres, los vicios morales y políticos. Lo que el Imam Jomeini está diciendo aquí es lo mismo que han dicho todos los grandes pensadores sociales y reformadores morales occidentales de cualquier tiempo respecto a que una política sin dimensión moral significa una desnaturalización de la esencia misma de la política. El Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi había corrompido a la sociedad islámica so pretexto de modernizarla. Pero a caballo de esa modernización inició un proceso de descomposición social que había afectado todos los órdenes de la vida privada y de la vida pública.

¿Qué significa ser “retrógrado” o “reaccionario”? Evidentemente, esta palabra posee hoy día una carga peyorativa que degrada la condición espiritual de quienes suponen que anhelan retraer la vida a algún momento ya pretérito de la historia o traer a su presente instituciones políticas o sociales propias de tiempos pasados. Pero eso no es posible. La historia no vuelve jamás sobre sus pasos, y, propiamente hablando, nadie puede ser

“retrógrado” o “reaccionario” si se da perfecta cuenta del exacto sentido de estas palabras. Si bien la historia no vuelve jamás sobre sus pasos, no es menos cierto que los hechos de la historia pasada concretan o representan, por decirlo así, un cierto repertorio fijo y determinado de aspiraciones eternas humanas que ha sido configurado por modelos ejemplares.<sup>31</sup> Cada pueblo actualiza en una modalidad o forma particular un hecho de la historia pasada que es conmemorada como un momento inaugural o un estado fundacional de su propia identidad nacional y rinde permanente homenaje a sus pioneros o fundadores llamados “Próceres”; “Prohombres” o “Padres de la Patria” en Occidente. Si aplicáramos los sambenitos que el discurso hegemónico de Occidente les cuelga al Islām, entonces cualquier país occidental que buscara refundar su república sobre las bases fundacionales de un modelo histórico establecido por sus padres fundadores podría ser llamado “retrógrado”. Si midiéramos a Occidente con el mismo rasero ideológico con que se mide al Islām, entonces países modernos como España, Reino Unido, Suecia, Dinamarca, Canadá, Australia, Liechtenstein, Luxemburgo, Mónaco, Países Bajos, Noruega y Nueva Zelanda podrían ser calificadas de “retrógradas” y “reaccionarias” ya que, por meras reminiscencias históricas del pasado medieval, aun conservan en sus estructuras sociales y políticas algunas de las instituciones de las monarquías feudales europeas más antiguas, a pesar de que reyes y príncipes —salvo en los países regidos por una monarquía constitucional—, apenas tienen hoy día una discreta participación diplomática en la agenda política. Si bien la monarquía parlamentaria en Inglaterra, en su forma

---

<sup>31</sup> La propia historia del Islām Šīta es, desde el año 750 d. C. hasta el presente, una historia rica en episodios de constantes revueltas y revoluciones contra los gobernantes corruptos. Y siempre estas revoluciones contaron con el apoyo social de los sectores más desfavorecidos y fueron dirigidas, como en 1979, por descendientes del Profeta Muḥammad que supieron encauzar el descontento popular y el sentimiento de rebeldía contra la tiranía y de justicia social de los musulmanes.

actual, fue establecida en el siglo XVII, pueden rastrearse sus huellas más primitivas hasta el siglo XII, esto es, la Baja Edad Media.<sup>32</sup>

Cuando algo se corrompe, es necesario generar algo nuevo que restaure el estado de cosas que ha sufrido el deterioro. Esa restauración del sistema social islámico es lo que se ha denominado “Resurgir” o “Despertar” del Islām. No se trata, en absoluto, de un volver a un estado primitivo, un momento pretérito o premoderno, sino de reencontrar el equilibrio tradicional perdido del que el Islām de los primeros tiempos es el modelo mismo de esa estabilidad. Lo que los especialistas occidentales no han entendido nunca es que la idea de un retorno al texto coránico y a la tradición del Profeta como fuentes de sus prácticas morales, sociales y políticas —mal llamado “fundamentalismo” o “integrismo islámico”—,<sup>33</sup> no significó nunca, en el pensamiento político islámico, un volver a un estado primitivo, sino a un equilibrio perdido. Lo que se pretende es “islamizar la modernidad” sin que esa transición implique un abandono de la tradición islámica. Regresar al texto coránico y a la tradición del Profeta significa, simplemente, no abandonar su *sunna* o costumbre o, dicho de otro modo, no introducir ninguna innovación en su modo de vida integro (*Dīn*). Justamente, como hemos visto, el sentido de “integridad” es uno de los matices de la palabra árabe Islām. Pero no hay que interpretar insidiosamente el término “integridad” en el sentido de un “Integrismo” sino en su recto significado de aquello que ha sido perfeccionado, que está completo o que no carece de ninguna de sus partes. A esto se refiere

---

<sup>32</sup> La Monarquía Parlamentaria fue adoptada en Inglaterra a partir de 1685. En la Monarquía Parlamentaria el Rey es el Jefe del Estado y su máximo representante político; la Jefatura de Gobierno está a cargo de un Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo, queda en manos del Parlamento, que limitan de manera amplia el poder del Rey. Empero, el nacimiento del parlamento en Inglaterra puede situarse en el año 1258 cuando estalla la crisis entre Enrique III y la Curia. La nobleza, acaudillada por Simón de Monfort, se rebeló y tomó el poder. Enrique III se sometió a la tutela de una comisión de 24 miembros que impuso al rey las Provisiones de Oxford, según las cuales los altos funcionarios serían nombrados solamente con el consentimiento del Parlamento.

<sup>33</sup> Una amplia discusión sobre los términos “Fundamentalismo”, “Integrismo” o “Radicalismo”, en referencia a los movimientos islámicos contemporáneos, pero impugnando el uso multívoco que algunos autores le otorgan a este tipo de conceptos que en Occidente describen una actitud de espíritu de origen cristiano puede verse ahora en Vittor, 1994: 233-239; 2006: 158-166; 2011.

justamente la *Sūrat Al-Mā'idah* cuando Allāh ordenó al Profeta Muḥammad que comunique este mensaje a su comunidad: “Hoy os he perfeccionado vuestro modo de vida, he completado Mi Gracia sobre vosotros y Me satisface que sea el Islām vuestro modo de vida”.<sup>34</sup>

Se trata de adaptar la modernidad al Islām en vez del Islām a la modernidad o, dicho de otro modo, de actualizar la tradición a partir de un constante proceso de renovación que, desde cierto punto de vista, puede observarse como un cambio social o una revolución que, paradójicamente, para restaurar el equilibrio perdido la sociedad islámica debe volverse atrás para renovarse.

### 5. La “Espiritualidad Política”: El concepto metafísico de revolución en el Islām Šī'ita

La palabra “Revolución” se conoció mucho antes de que la Revolución Francesa le diera una connotación sociopolítica e ideológica. La palabra “revolución” deriva de la palabra latina *revolutio* que tiene su origen en el verbo latino *revolvere*, “volver a girar”, cuyo participio pasivo es *revolutum*, locución latina de la cual se derivó el sustantivo *revolutio*, cuyo genitivo *revolutionis* dio origen a la palabra francesa *révolution* (revolución). En la antigüedad clásica no tuvo en ningún momento el significado que actualmente se le ha dado. En general, se usaba este término para designar un cambio natural, sin violencia, como el paso sucesivo de un cuerpo de un estado a otro y para designar simplemente la vuelta de algo (*re + volvere*). *Revolutio* es la sustantivación del adjetivo *revolutus*, que es el participio pasado de *revolvo*, *revolver*, *revolutum*. El significado de la palabra se origina, pues, en el prefijo *re* + el verbo *volvere*, del que hemos derivado “volver”, en el sentido de dar vuelta a una cosa. La locución latina *totus revolutum* que literalmente significa “todo revuelto”,

<sup>34</sup> Cor. 5:3: *Al-yawma 'akmaltu lakum dīnā al-islām lakum šīrḥim wa bi'aynī 'alīkum atammattū dīnā lakum wa akmalū wa 'atmamtū 'alaykum ni'matī wa raqītu lakumu al-'islāma dīnān*. La traducción y transliteración del árabe nos pertenece.

“revoltijo”, o las expresiones *dies revoluta* (el día que vuelve otra vez) y *revoluta saecula* (los siglos pasados = que ya han dado la vuelta), nos dan idea de cuál era el valor del adjetivo *revolutus*. Si pasamos al verbo *revolvere*, está aún más claro. Significa “volver de nuevo”, es decir la suma de los significados de *re + volvo*. *Revolvo* significa girar, rodar, dar vueltas, hacer rodar (de donde “derribar”). Por consiguiente *re + volver* significa “dar vueltas” o “hacer dar vueltas” incesantemente, una y otra vez. Pero también significa, en su valor original latino, “ir otra vez a lo mismo”, esto es, “dar la vuelta al revés”. Significado que coincide plenamente con el concepto moderno de “revolución” si nos atenemos a su connotación ideológica, lo que se puede entender como una inversión o subversión, es decir, un cambio violento en sentido inverso al normal que pone algo patas arriba, como cuando estaba desordenado, devolviéndolo a un estado caótico. Este último significado le asigna al término “revolución” un valor exactamente contrario al de “volver al lugar en que se estaba antes”, porque, después de todo, palabra “revolución” nació como tecnicismo de la astronomía y se refería a un giro que terminaba en el mismo sitio. Por “revolución” se entendía el movimiento rotatorio de las estrellas, sujeto a las leyes de la naturaleza; un movimiento de carácter irresistible y ajeno a la acción del hombre. Según Hannah Arendt, el término “revolución” equivalía en gran medida a la palabra griega ἀνακύκλωσις (*anakyklosis*), con origen también en la astronomía, y que fue empleada por Polibio para describir una sucesión cíclica de regímenes políticos:

“Por revoluciones, sin embargo, podemos estar tentados a definir las, no son meros cambios. Las revoluciones modernas tienen poco en común con la *mutatio rerum* de la historia romana o con la στάσις, la lucha civil que perturbaba a la polis griega. No podemos equipararlas a la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni a la πολιτειῶν ἀνακύκλωσις de Polibio, el ciclo ordenado y recurrente dentro del cual transcurren los asuntos humanos, debido a la inclinación, del hombre para ir de un extremo a otro. La antigüedad estaba muy familiarizada con el

cambio político y la violencia que lo acompaña, pero ninguno de ellos emergía para producir algo completamente nuevo. Los cambios no interrumpieron el curso de lo que la era moderna ha llamado historia, que, lejos de iniciar un nuevo comienzo, se vio como retrocediendo a una etapa diferente de su ciclo, prescribiendo un curso que estaba preordenado por la naturaleza misma de los asuntos humanos y que, por lo tanto, era inmutable” (Arendt 1990: 21)<sup>35</sup>

El origen del vocablo “revolución” hay que retrotraerlo a la obra del astrónomo Nicolás Copérnico *De revolutionibus orbium celestium*:

“En el uso científico mantuvo su significado latino preciso, designando el movimiento regular y giratorio de las estrellas, el que, dado que se sabía que estaba más allá de la influencia del hombre y era, por lo tanto, irresistible, no se caracterizaba ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica claramente un movimiento recurrente y cíclico; es la traducción latina perfecta del ἀνακύκλωσις de Polibio, un término que también se originó en la astronomía y se usó metafóricamente en la esfera de la política. Referido a los asuntos terrenales de los hombres, solo podría significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una eterna recurrencia y con la misma fuerza irresistible que hace que las estrellas sigan sus caminos predeterminados en los cielos. Nada podría estar más alejado del significado original de la palabra “revolución” que la idea que ha poseído y obsesionado a todos los actores revolucionarios, a saber, que son agentes en un proceso que marca el final

---

<sup>35</sup> “For revolutions, however we may be tempted to define them, are not mere changes. Modern revolutions have little in common with the *mutatio rerum* of Roman history or the στάσις, the civil strife which disturbed the Greek polis. We cannot equate them with Plato's μεταβολαί the quasi-natural transformation of one form of government into another, or with Polybius's πολιτειῶν ἀνακύκλωσις the appointed recurring cycle into which human affairs are bound by reason of their always being driven to extremes. Antiquity was well acquainted with political change and the violence that went with change, but neither of them appeared to it to bring about something altogether new. Changes did not interrupt the course of what the modern age has called history, which, far from starting with a new beginning, was seen as falling back into a different stage of its cycle, prescribing a course which was preordained by the very nature of human affairs and which therefore itself was unchangeable”. La traducción del inglés nos pertenece.

definitivo de un orden antiguo y trae consigo sobre el nacimiento de un nuevo mundo” (Arendt 1990: 42)<sup>36</sup>

La teoría *deλπολιτείων ἀνακύκλωσις* de Polibio se basa en la idea de que todo régimen político tiende a degenerarse. Sin embargo, como observa Hannah Arendt, poco a poco, el término fue dando paso a un sentido bien distinto que distorsionó el sentido original del término. En efecto, el prefijo “re-” en “Revolución” se refiere a un regreso a una situación anterior, no indica un traspaso o una evolución progresiva de un estado antiguo a otro nuevo, sino el retorno de un ciclo a su punto de partida. Eso se debe al hecho de que, antes del siglo XVI, como observó Foucault y antes de él Guénon, en Occidente aun las sociedades e instituciones eran tradicionales. Desde el punto de vista tradicional, una reforma o una renovación no eran más que manifestaciones de la capacidad de una tradición para actualizarse a sí misma, renovando en ella aquello que había quedado desactualizado o anquilosado, pero nunca significó una transición hacia algo nuevo, sino un regreso al punto de partida, un paso hacia atrás o una regresión donde lo antiguo volvía a aparecer bajo un nuevo aspecto. El concepto de “revolución” en su significación sociopolítica y ateniéndonos al plano de las ideologías, entendido como una evolución progresiva de la sociedad y no una regresión a sus fundamentos (es esta palabra la que se presta a confusión) es un invento de la modernidad occidental y, por lo mismo, al invertir el curso normal de las cosas que, en las tradiciones orientales, siguen el curso normal y regular de los movimientos estelares en el cielo.

---

<sup>36</sup> “In this scientific usage it retained its precise Latin meaning, designating the regular, lawfully revolving motion of the stars, which, since it was known to be beyond the influence of man and hence irresistible, was certainly characterized neither by newness nor by violence. On the contrary, the word clearly indicates a recurring, cyclical movement; it is the perfect Latin translation of Polybius's *ἀνακύκλωσις*, a term which also originated in astronomy and was used metaphorically in the realm of politics. If used for the affairs of men on earth, it could only signify that the few known forms of government revolve among the mortals in eternal recurrence and with the same irresistible force which makes the stars follow their preordained paths in the skies. Nothing could be farther removed from the original meaning of the word 'revolution' than the idea of which all revolutionary actors have been possessed and obsessed, namely, that they are agents in a process which spells the definite end of an old order and brings about the birth of a new world”. La traducción del inglés nos pertenece.

Es debido a ello que Guénon siempre sostuvo que la civilización moderna es una aberración o anomalía en todo el curso de la historia humana. Fue solo a partir del siglo XVIII, con la revolución francesa y las revoluciones de emancipación americanas, que la palabra “revolución” adquirió su connotación moderna de cambio político con violencia y estallido social de gran alcance. El sentido en que actualmente se entiende el término “Revolución” era totalmente desconocido en el mundo antiguo y lo es, todavía, en las sociedades tradicionales. Tampoco se entendió en el sentido sociopolítico que se le asigna hoy día, durante la Edad Media europea o, incluso, en el período moderno temprano. Los antiguos griegos ciertamente no desconocieron las insurrecciones ni los motines donde se usaba la violencia política violenta; pero no tenían una palabra para “revolución” ni ningún término o concepto que se corresponda realmente con nuestra comprensión moderna de la misma. Los términos más comunes, utilizados tanto por Tucídides como por Aristóteles, fueron los de μεταβολή πολιτείας (*metabolé politeías*), “cambio de constitución” o “reforma constitucional” y la μεταβολή και στάσις (*metabolé kai stásis*), (“cambio con sublevación”) Platón en la *República* usa simplemente μεταβολή (“cambio”) u ocasionalmente una frase como νεωτερίζειν τὴν πολιτείαν (*neoterizein ten politeian*), que generalmente se traduce como “renovar el estado”. Recordemos que la palabra *renovar* viene del latín *renovare*, el cual significa “hacer como de nuevo una cosa” o “volverla a su primer estado”.

El sentido de “renovar” o cambio natural para “volver algo a su primer estado” está perfectamente expresado en el término árabe *انقلاب* (*inqilāb*) y en el persa *انقلاب* (*Enghelābe*), que significa “volver atrás” o “volver al lugar donde se estaba antes”. En relación con su etimología, Abū al-Fazl ‘Izzatī (‘Izzatī 1981) ha observado que el término *inqilāb* tiene una interesante correspondencia con el término griego μεταβολή (*metabolé*) que significa “cambio” y “transformación”. Es decir, un cambio sin

violencia. La antigüedad estuvo muy familiarizada con el cambio político y con la violencia que resulta de éste, pero, a juicio de los filósofos griegos y latinos, ninguno de ellos debe su nacimiento a una realidad enteramente nueva, siempre es renovación de un estado anterior, vale decir, un “volverse atrás”. En la Antigüedad clásica para describir a las guerras civiles o situaciones de cambio en las antiguas ciudades-estado griegas (*polis*), se utiliza el término μεταβολή (*metabolé*), “cambio” y, de modo más específico, el concepto de μεταβολή και στάσις (*metabolé kai stásis*), “cambio y rebelión.” Originalmente la palabra στάσις (*stásis*) significaba “detención”, “puesto”, “estabilidad”. Por lo tanto, μεταβολή και στάσις (*metabolé kai stásis*), representaba un estado de cambio violento que producía inestabilidad. Los filósofos latinos tradujeron *metabolé* y *stasis*, ampliamente utilizados en el léxico político griego, como *resnovae*<sup>37</sup>, *mutatio rerum*<sup>38</sup> y *rei publicae commutatio*<sup>39</sup>.

Al analizar las causas del conflicto de clases (*stasis*) y el cambio político o revolución (*metabolé*), Aristóteles aconseja conservar el estado social existente, es decir, evitar las guerras civiles o conflictos sociales internos, ser flexibles y buscar el camino de la reforma o la renovación. Y esto fue precisamente lo que hizo el Imām Jomeinī: buscar un camino de la reforma o la renovación social de su país. No encabezó una revolución violenta, pero tampoco una revolución pacifista. Fue, como describió Foucault, una revolución con “las manos desnudas”, un cambio natural de estado como la μεταβολή griega que no se caracterizaba ni por la novedad ni por la violencia. El verdadero revolucionario es el metafísico que siguiendo el orden natural de los cielos, alinea su acción terrenal con la acción de las leyes naturales en la región celestial invisible. Entendido así el concepto de revolución que es seguir el orden natural divino,

<sup>37</sup> En latín el significado literal de *res novae* es “novedades”, pero se entiende también en el sentido de “novedades políticas”; “innovaciones políticas” o “renovaciones”

<sup>38</sup> *Mutatio rerum* es una expresión latina de Cicerón que significa “revolución”, “transformación del estado previo de las cosas.” Maquiavelo utilizó el término *Mutatio Rerum* para explicar las *mutazioni del stato* a través del derrocamiento violento de los príncipes y sustitución de una forma de gobierno por otra.

<sup>39</sup> *Rei Publicae Commutatio* puede traducirse como “Revolución de los Asuntos Públicos”.

comprenderemos que la revolución en su sentido sociopolítico moderno, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, no es otra cosa que inversión del orden natural y una verdadera subversión de las normas o reglas humanas. Justamente, la Revolución Islámica de Irán en 1979 fue una verdadera μεταβολή, es decir, un cambio que devolvió a la normalidad a un país al que la modernidad perturbó al introducir en su modo de vida tradicional que seguía un orden normal, una anomalía con la subversión conocida como “Revolución Blanca”. Esto no fue un retroceso, sino el enderezamiento o rectificación de un rumbo que había sido torcido.

Cada quien a su manera, cada uno desde su punto de vista, metafísico el de René Guénon, filosófico el de Michel Foucault, ambos pensadores franceses avizoraron, el primero desde los años veinte y el segundo desde los años setenta el derrumbe del paradigma político, social y cultural de la modernidad. Desde la perspectiva filosófica, Michel Foucault es uno de los intelectuales que más ha contribuido al debate sobre este tema con una obra que se aleja del sujeto moderno al realizar una crítica a la modernidad como momento histórico donde predominan los principios liberales de la Ilustración y una ruptura con el Marxismo como identidad e ideología predominante en la izquierda europea. El pensamiento revolucionario europeo habría así perdido todos sus puntos de apoyo. Mientras que un cierto marxismo prisionero de sus propios prejuicios no supo o no quiso ver, en un primer momento al menos, que la Revolución Islámica de Irán era un acontecimiento inédito en la historia, Foucault dio prueba de una incuestionable lucidez. En este contexto, la revolución iraní devendría para Foucault la fuerza vital instintiva de una ruptura ontológica con la modernidad. Para Foucault, la Revolución Islámica Iraní anunciaba la llegada de revoluciones de un género nuevo. Así describe sus primeras impresiones de la Revolución Islámica de Irán:

“En febrero de 1979: Revolución en Irán. Tengo la impresión de leer esta frase en futuros libros de historia. Es cierto que en esta serie de

acontecimientos extraños que han caracterizado los últimos doce meses de la vida política iraní, una figura bien conocida, finalmente, aparece. Pero esta larga sucesión de fiestas y duelos, estos millones de hombres en las calles para invocar a Allah, el Mullah en el cementerio que incita a la rebelión y a la oración, estos sermones distribuidos en minicassettes, y el Anciano que todos los días cruzaba la calle en una pequeña ciudad en las afueras de París para arrodillarse en dirección a La Meca: todo esto difícilmente podríamos llamarlo "revolución" (Foucault 1994c:759) <sup>40</sup>

La búsqueda de una fusión de política y espiritualidad, o lo que el propio Foucault llamó "espiritualidad política" atrajo el interés de Foucault hacia la Revolución Islámica de Irán. Foucault encontró en la oposición del Islām Šīʿita al imperialismo y al colonialismo norteamericano y al comunismo soviético, la expresión más cabal del antimodernismo. La interpretación de Foucault de la revolución iraní y lo llevó a interpretar el anti-modernismo del discurso de la *Gharbzadegī* de los intelectuales iraníes y del Imām Jomeinī como un impulso político liberador contra la dominación, el poder y contra la racionalidad de la Ilustración y las instituciones de la modernidad que, en su opinión, plagaron la conciencia occidental, su cultura y su vida política, como la *Gharbzadegī* había plagado la vida de los iraníes. Si el proyecto intelectual de Foucault siempre ha sido "librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres" (Foucault 1983: xiii) como escribió en el prefacio al *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari para la edición inglesa de 1968, el pensamiento revolucionario del Islām Šīʿita ofreció un contra-discurso no solo a la modernidad occidental en sí, sino a también a las grandes narrativas "liberadoras" de Occidente que también habían logrado

---

<sup>40</sup>In Febbraio 1979: Rivoluzione in Iran. Questa frase ho l'impressione di leggerla nei futuri libri di storia. È vero che in questa serie di strani avvenimenti che hanno caratterizzato gli ultimi dodici mesi della vita politica iraniana una figura nota, infini, appare. Ma questa lunga successione di feste e di lutti, questi milioni di uomini nelle strade per invocare Allah, i mollah nei cimiteri che incitano alla rivolta e alla preghiera, questi sermoni distribuiti in minicassette, e il Vecchio che ogni giorno attraversava la strada in una cittadina della periferia di Parigi per inginocchiarsi in direzione della Meca: tutto questo ci era difficile chiamarlo "rivoluzione". La traduzione del italiano nos pertenece. Vease también: Ver: Foucault 1979: 1; 1998: 61.

reproducir la dominación, como el marxismo y el liberalismo. En los años inmediatamente posteriores a la Segunda guerra mundial, y durante un decenio, se extiende en Francia una poderosa hegemonía marxista que legitima el comunismo pero en la versión soviética del Estalinismo. Michel Foucault adhirió, por poco tiempo, en 1950 al Partido Comunista Francés al que, formalmente, abandonará en 1953, aunque en una entrevista con Jean-Pierre Elkabbach para *La Quinzaine Littéraire*, declarará que solo estuvo “algunos meses, o un poco más que algunos meses” (Foucault 1994a: 666). Claude Mauriac refiere que, durante una movilización, un joven militante marxista preguntó a Foucault si estaría dispuesto a hablar de Marx, ante los círculos de su organización, a lo que Foucault respondió, incómodo, pero de modo tajante:

“¡Que no me hablen más de Marx! No quiero volver a oír hablar nunca más de este señor. Diríjase a los que se dedican a esa profesión. A los que cobran por ello. A los que son funcionarios de eso. Para mí, Marx es asunto totalmente terminado” (Mauriac 1976: 581) <sup>41</sup>

A lo largo de esos primeros años setenta Michel Foucault, próximo a los círculos militantes de la extrema izquierda maoísta y libertaria, analiza las políticas sociales a través de dos conceptos fundamentales que atravesaron su pensamiento: la microfísica del poder y el dispositivo. Su análisis del poder choca con los esquemas marxistas al atacar todo postulado economicista. Foucault entiende que el marxismo no ha conseguido llevar a cabo una verdadera revolución en el plano de la vida cotidiana y los valores, instaurando finalmente una organización social tan conservadora como la burguesa:

---

<sup>41</sup> “Qu'on ne me parle plus de Marx! Je ne veux plus jamais entendre parler de ce monsieur. Adressez vous à ceux dont c'est le métier. Qui sont payés pour cela. Qui sont des fonctionnaires de cela. Moi, j'en ai totalement fini avec Marx”. La traducción del francés nos pertenece.

“Una de las mayores decepciones que nos han causado el Partido Comunista y la Unión Soviética es que se han apoderado de casi todo el sistema de valores de la burguesía. Uno tiene la impresión de que el comunismo, en su forma tradicional, sufre un trauma de nacimiento: parece que está tratando de recuperar el mundo tal como existía en el momento en que nació, el mundo de una burguesía triunfante; La estética comunista es la del realismo a la manera del siglo XIX: El Lago de los Cisnes, una pintura que narra una historia, la novela social. El Partido Comunista acepta y perpetúa la mayoría de los valores burgueses (en el arte, la familia, la sexualidad, en la vida cotidiana, en general). Debemos liberarnos de este conservadurismo cultural, al igual que debemos liberarnos del conservadurismo político” (Foucault 1994b 193) <sup>42</sup>

Así como el conservadurismo político se planteaba el poder en términos de constitución, soberanía, libertad, independencia, etc., o sea, en términos jurídicos, por el lado del comunismo soviético el poder se proponía en clave de acumulación de aparatos en todas las organizaciones estatales y públicas, entre ellos el aparato policial y el militar. Mientras los primeros, denominaban al poder en la URSS como totalitario, los segundos lo abordaban como dominación de clase en las sociedades capitalistas. Sin embargo, tanto uno como el otro poseían el mismo sistema de valores de la burguesía. En este sentido, el marxismo al que Foucault cuestiona es al de la línea oficial de los partidos comunistas por aquellos años (50'-70'), vale decir, el Estalinismo. Esta visión de Foucault sobre el comunismo como una organización social que ha instaurado un sistema de valores tan conservador como el capitalista, permiten entender mejor el significado y el

---

<sup>42</sup> “L'une des plus grandes déceptions que nous aient causées le parti communiste et l'Union soviétique vient de ce qu'ils ont repris à leur compte, dans sa quasi-totalité, le système de valeurs de la bourgeoisie. On a l'impression que le communisme, dans sa forme traditionnelle, souffre d'un traumatisme de naissance: on dirait qu'il cherche à se réapproprier le monde tel qu'il existait à l'époque où il est né, le monde d'une bourgeoisie triomphante; l'esthétique communiste est celle du réalisme dans la manière du XIXe siècle: Le Lac des cygnes, un tableau qui raconte une histoire, le roman social. Le parti communiste accepte et perpétue la plupart des valeurs bourgeoises (dans l'art, la famille, la sexualité, dans la vie quotidienne, en général). Nous devons nous libérer de ce conservatisme culturel, tout comme nous devons nous libérer du conservatisme politique”. La traducción del francés nos pertenece.

alcance del desplazamiento de la reflexión crítica de Foucault entre los años 1975-1978 y su interés por las producciones intelectuales de los teóricos de la revolución iraníes.

Transcurridos cerca de trece años bajo la sombra del régimen de Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi desde el término del convulsionado período que se cierra con el golpe militar del 27 de agosto de 1953 —tras el derrocamiento del primer ministro Mohammad Mosaddegh y el retorno del monarca de un exilio que tan solo duró unas semanas—, tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética representaron papeles de importancia en Irán. Esa confrontación internacional era inseparable del enfrentamiento intelectual y político interno, lo que permite aquilatar, fundamentalmente, la clase de vinculación que tuvieron el توده حزب ایرانیا *Hezb-e Tudé-ye Irán* (Partido Tudeh de Irán o Partido de las Masas de Irán), es decir, el Partido Comunista de Irán y el Partido Comunista de la Unión Soviética. La lucha por el poder en Irán, como en América Latina, estuvo influida, de una manera u otra, por la Guerra Fría. Hay que admitir que Irán, uno de los principales productores de petróleo, no era sólo un pequeño país del Oriente Medio aislado y lejano, en el pasado había sido un gran Imperio, de hecho la Monarquía estaba instalada desde hacía 2500 años, y en ese momento, al igual que hoy día, era uno de los escenarios donde medían su poder persuasivo las dos grandes potencias de la época. La lucha política nacional tenía connotaciones e implicancias internacionales. Las armas estadounidenses eran, al final y al cabo, las que habían ayudado al Šāh Moḥammad Reżā Pahlavi a mantenerse en el trono, pero la política exterior del ambicioso monarca era tan veleidosa que no tenía el más mínimo reparo en negociar, al mismo tiempo, con Moscú y países de la órbita soviética, como demuestran sus tratados con Rumania, Checoslovaquia, Polonia y Hungría.

Ya entonces está meridianamente claro para los intelectuales iraníes que el poder estaba dividido entre las dos grandes potencias que

dominaron todo el escenario político mundial durante la época de la Guerra Fría. Poco a poco, en la mente de estos intelectuales iraníes, se va configurando un escenario a partir del cual se observará de manera evidente cómo ha sido la Modernidad de Occidente o *Gharbzadegi* la que generó las condiciones para una revolución. Estaba claro, para los intelectuales iraníes, lo mismo que para Foucault, que los Estados Unidos y la Unión Soviética representaban a la Modernidad Occidental. Eran la tesis y la antítesis para alcanzar una misma síntesis: la modernización de todo el orbe. De ahí que, para Foucault, el retorno a un punto de partida premoderno representaba una instancia superadora de la Modernidad. El marxismo estaba agotado. Tanto la estética socialista del marxismo como su epistemología continuaban con una concepción del siglo XIX, la ciencia materialista era de raigambre positivista. Sólo con los disturbios y movilizaciones populares en el otoño iraní de 1978, el concepto de revolución adquirió, para Foucault, una significación política y una intensidad insospechada. Ante la imposibilidad de abarcarla en un solo concepto, la denominó “espiritualidad política”. Esa “espiritualidad política” la puso de manifiesto el Imām Jomeinī en su histórico mensaje del 8 de enero de 1989 a Mijail Gorbachov durante el período de su presidencia de la U.R.S.S:

“Desde que asumiera las responsabilidades de su cargo, su Excelencia ha evidenciado un nuevo enfoque a la hora de analizar los acontecimientos políticos mundiales, especialmente los concernientes a la Unión Soviética, y que su esfuerzo y audacia al confrontar las realidades de este mundo pueden constituirse en el comienzo de una nueva etapa de transición, capaces de producir transformaciones en la actual situación internacional. Por todo ello he creído necesario mencionar algunos puntos. Aunque es posible que sus nuevas ideas y recientes decisiones sean solamente un nuevo método para resolver disputas partidistas, así como algunos de los problemas con que se encuentra su pueblo, es merecedor de elogio el coraje que ha puesto de manifiesto en la revisión de una escuela de pensamiento

que ha aprisionado durante muchos años a las juventudes revolucionarias del mundo detrás de barrotes de acero. Pero si es capaz de pensar más allá de esas fronteras, la principal cuestión que le ayudará a alcanzar sus metas con éxito será reconsiderar las políticas de sus predecesores respecto a la prescindencia de Dios y de la religión en la sociedad, lo que ha arrojado sobre el pueblo soviético el más devastador de los males. Puedo asegurarle que ésta es la única fórmula gracias a la cual podrá abordar con realismo los problemas de este mundo. Por supuesto, es posible que los métodos incorrectos y las prácticas erróneas de los anteriores líderes comunistas en el campo de la economía, hayan ayudado a que el mundo occidental parezca más atractivo, pero la verdad subyace en otra parte. Si quiere poner fin a las calamidades económicas del socialismo y el comunismo mediante el único recurso de orientarse hacia el centro del capitalismo occidental, no solamente fracasará en curar las enfermedades sociales de su pueblo, sino que otras sobrevendrán a consecuencia de sus errores, puesto que si hoy día los métodos del marxismo en lo económico y social han llegado a un callejón sin salida, el mundo occidental también se encuentra inmerso en dificultades de distinta índole en otras áreas. Su Excelencia, Señor Gorbachov, debemos someternos a la verdad. El problema esencial de su país no tiene raíces en la propiedad privada, la economía y las libertades. Su principal problema tiene origen en la ausencia de la verdadera fe en Dios, el mismo problema que ha arrastrado a Occidente hacia una sórdida decadencia y al estancamiento. Su problema fundamental reside en su persistente y fútil lucha contra Dios, que es la fuente de toda existencia y creación. Su Excelencia, Señor Gorbachov, resulta meridianamente claro para todos que a partir de ahora habrá que buscar el comunismo en los museos de la historia política mundial, ya que el marxismo no puede dar respuesta a las necesidades reales de los seres humanos. Esto es así porque se trata de una doctrina materialista, pero a fuerza de materialismo no es posible salvar a la humanidad de la crisis que supone la falta de creencias espirituales, lo cual constituye la mayor aflicción que padecen las sociedades en Oriente y Occidente” (Jomeinī 1989: 1-2)

La Revolución Islámica de Irán significó para Foucault el regreso a un auténtico sentido del yo, una “espiritualidad política” que se movilizó contra las fuerzas dominantes de la modernidad. El Revolución Islámica de Irán le permitió a Foucault ser el observador privilegiado de una auténtica μεταβολή και στάσις (*metabolé kai stásis*), un cambio renovador, una reforma constitucional convertido en un medio para atacar lo moderno. Según su biógrafo, Didier Eribon, Foucault comentó, a su regreso de Irán, lo mucho que le había llamado la atención ver que llevar el velo era un gesto político: mujeres que no solían llevarlo, se empeñaban en ponérselo para participar en las manifestaciones. Poco antes, refiere Eribon, Foucault se había entrevistado con Bani Sadr:

“Foucault vino a mi casa a Cachan —cuenta éste—, e hicimos unas sesiones de trabajo. Quería comprender cómo era posible que se produjera esta revolución que transcurría sin referencias a una potencia extranjera y que alzaba a toda una nación a pesar de la distancia que media entre las ciudades y las dificultades de comunicación. Quería reflexionar sobre la noción de poder” (Eribon 1992: 354)

La reflexión de Foucault sobre la noción de poder lo condujo a criticar la modernidad como una realidad global que hace tabula rasa con el pasado desarraigando a los pueblos de su fondo cultural más profundo. Foucault se interesó por el poder desde muy temprano, cuando redactaba, en Polonia, hacia fines de los años cincuenta, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Como sabemos en la última fase de su trabajo, comenzó a desarrollar el tema nietzscheano de la ubicuidad del poder y la dominación. El poder no era algo ubicado en un lugar determinado y no surgía de una sola fuente, sino que estaba incrustado en todas las grietas de la vida moderna. Ya no era explícito, como lo había sido en el mundo premoderno, donde las ejecuciones públicas y la tortura habían sido comunes, para ejercer el dominio sobre los individuos. El poder ahora estaba implícito, entretejido en el tejido mismo de nuestro lenguaje,

pensamientos y deseos. Por lo tanto, el marxismo se equivocó al ver el poder como una función del capital. En cambio, el poder está entramado en una red aparentemente interminable de relaciones sociales, en el discurso y en la misma forma en que la modernidad estructura el yo. El anti-modernismo para Foucault fue, por lo tanto, el resultado de una condena generalizada de la racionalidad occidental para liberar a la humanidad. Esta posición teórica es la que hizo simpatizar a Foucault con el anti-modernismo del discurso de la *Gharbzadegi* de los intelectuales iraníes y del Imām Jomeinī, pero ésta no sería la única sorpresa que dio el movimiento iraní. Tendría muchos otros aspectos inéditos que revelar a Foucault y a los estudiosos de la historia de las revoluciones.

Claire Brière y Pierre Blanchet fueron los corresponsales de *Libération* en Irán. En el copete al párrafo introductorio ubicado debajo del título de su entrevista a Michel Foucault, “El espíritu de un mundo sin espíritu”, ambos periodistas franceses manifiestan su perplejidad frente a ese acontecimiento que describen como único en el mundo por sus características, que cautivó la atención y tomó por sorpresa al mundo entero:

“Una población entera que, con las manos desnudas, enfrenta a las ametralladoras y consigue después de un año de manifestaciones la partida del más firme de los dictadores, es algo que no se ve todos los días. A la hora en que se cuestionan los esquemas clásicos de la lucha armada, el acontecimiento nos desafía. ¿Cuál podría ser la fuerza de este pueblo que derrocó al al Šah sin disparar un solo tiro? ¿Es esta la fuerza de una espiritualidad encontrada a través de una religión, el Islām Šī‘ita? ¿Cuál es el futuro de esta revolución, que en el mundo no tiene equivalente? Queríamos hablar de esto al final del libro con Michel Foucault, quien decidió dos veces ir a ver” (Foucault 1979: 227) <sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> “Une population entière qui, à mains nues, face à des mitrallieuses, obtient après un an des manifestations le départ du plus solide des dictateurs, cela ne se voit pas tout les jours. A

La Revolución Islámica de Irán cautivó a muchos, pero también produjo malestar. Por lo general, en Occidente, cuando un movimiento se declara revolucionario se tiene la idea de vanguardia, de progreso, de algo que va a transformar a una sociedad tradicional en moderna. Pero la Revolución Islámica de Irán se pronunció en contra de la modernidad y la occidentalización, pero no fue un retroceso, sino una renovación. Lo verdaderamente premoderno era una monarquía que tenía 2500 años de existencia y que, como sistema de gobierno, había quedado obsoleta y vetusta. Sin embargo, aun cuando se la describe como un acontecimiento histórico único y fuera de lo común, porque fue un levantamiento popular con una población desarmada haciéndole frente a las ametralladoras de las fuerzas represoras del régimen monárquico, la Revolución Islámica de Irán no despertó las mismas simpatías que la Revolución Cubana de 1959 o que la “Revolución de los claveles” que terminó con cincuenta años de régimen Salazarista en Portugal en 1973 o que la insurrección Sandinista que derrocó en 1982 a la Dictadura de los Somoza en Nicaragua. El malestar de cierta izquierda ante el triunfo de la Revolución Islámica de Irán, llamó mucho la atención de Michel Foucault que analiza sus posibles causas:

“Me gustaría volver a otra pregunta, quizás menos importante, pero que se puede usar como una vía de acceso: ¿qué fue lo que molestó un poco a mucha gente de izquierda o de derecha respecto a lo ocurrido en Irán? El caso de Irán y la forma en que se desarrolló no atrajo la simpatía de la forma inmediata que, por ejemplo, Portugal o Nicaragua. No estoy diciendo que Nicaragua, en pleno verano, cuando la gente estaba tomando el sol, despertó mucho interés, pero por Irán, rápidamente sentí una pequeña reacción epidérmica que no era de simpatía inmediata. Un ejemplo: esa

---

l'heure où les schémas classiques de la lutte armée sont remis en cause, le événement nous interpelle. Quelle a pu être la force de ce peuple qui a renversé le Shah sans tirer un seul coup de feu? Est-ce la force d'une spiritualité retrouvée à travers une religion, l'Islam Shi'ite? Quel peut-être l'avenir de cette révolution qui, dans le monde, n'a pas d'équivalent? Nous avons voulu en parler à la fin du livre avec Michel Foucault qui a décidé à deux reprises d'y aller voir”. La traducción del francés nos pertenece.

periodista ustedes conocen bien. Ella escribió un artículo en Teherán que se publicó en París, y en la frase final donde se refería a la insurrección islámica, encontró que a la frase que había escrito se le añadió sin rodeos el adjetivo “fanática” que, por supuesto, ella no había escrito. Me parece bastante típico del tipo de molestia que provocó el movimiento iraní” (Foucault 1979: 227-228) <sup>44</sup>

Ese malestar que Foucault detectó a flor de piel en los intelectuales y periodistas europeos, tanto de izquierda como de derecha, pronto se hizo extensivo a su persona por la serie de artículos o “reportajes de ideas” que escribió en Irán para el diario milanés *Corriere della Sera*. Los artículos también se reprodujeron en mayo de 1979 en el diario francés *Le Nouvel Observateur*. Sin duda lo que más molestó a la sensibilidad ideológica de los intelectuales de izquierda y de derecha fue que calificara de “espiritualidad política” a la Revolución Islámica de Irán. Entre sus críticos más ásperos se encontraban el filósofo argelino Bernard-Henri Lévy y al también intelectual argelino Moḥammed Arkoun. Sorprendentemente, Arkoun afirma de manera prejuiciosa y falaz que Foucault se encontraba atrapado en una tradición occidental de pensamiento y que no era capaz de comprender nada sobre el “Islamismo” a pesar de tener tantos emigrantes musulmanes en Francia. No duda en lanzar contra Foucault un iracundo exabrupto sosteniendo que la serie de artículos escritos para el *Corriere*

---

<sup>44</sup> "J'aimerais retourner aussitôt à une autre, peut-être moins importante, mais qui peut servir de voie d'accès: qu'y a-t-il donc eu d'un peu agaçant dans ce qui s'est passé en Iran pour toute une série de gens de gauche ou de droite? L'affaire d'Iran et la manière dont elle s'est déroulée n'ont pas soulevé la même forme de sympathie sans problème que le Portugal, par exemple, ou que le Nicaragua. Je ne dis pas que le Nicaragua, en plein été, au moment où les gens se doraient en plein soleil, a soulevé beaucoup d'intérêt, mais pour l'Iran, j'ai très vite senti une petite réaction épidermique qui n'était pas de l'ordre de la sympathie immédiate. Un exemple: cette journaliste que vous connaissez bien. Elle fait à Téhéran un papier qu'on publie à Paris, et, dans la phrase finale où elle parlait de la révolte islamique, elle retrouve la phrase qu'elle avait écrite avec, ajouté tout crûment, l'adjectif 'fanatique', qu'elle n'avait bien sûr pas écrit. Ça me paraît assez typique de l'espèce d'agacement qu'a provoqué le mouvement iranien". La traducción del francés nos pertenece.

*della Seratan* sólo contienen “estupideces” (*ḥamāqāt*)<sup>45</sup> y lo mejor es que se hubiera quedado callado.<sup>46</sup> Lo que Arkoun y otros críticos de Foucault parecen no comprender es que para él era una novedad histórica que una revolución dejara su ropaje político y se vistiera con hábitos religiosos, que no se pronunciara en términos tan claros e iluministas como “revolución proletaria” o “vanguardia revolucionaria” —de hecho para los comunistas iraníes más que una revolución, se trataba de una situación revolucionaria, porque era una sublevación popular sin vanguardia— y que bregara por un cambio de raíz espiritual. A diferencia de las revoluciones occidentales, aquí no había un partido revolucionario de vanguardia ni un “frente popular” marxista, sino que era un pueblo unido por un lazo espiritual a una figura religiosa convertida en un conductor espiritual: el Imām<sup>47</sup> Jomeinī. Precisamente, la palabra árabe إمام (‘Imām) designa al “Guía” o “Jefe espiritual” de los musulmanes. Pero, aclarámoslo bien. El marxismo no podía convertirse en vanguardia porque era parte de esa Gharzadegi que se estaba combatiendo. De hecho, al comienzo de la Revolución Islámica, el Tudeh, Partido Comunista de Irán, no se contaba entre los aliados, sino entre los opositores.

La Revolución Islámica de 1978 continuaba la constante tradición histórica de insurrecciones šī‘itas. Todos estos movimientos contarían con un amplio apoyo social entre los sectores más desfavorecidos, pues el Šī‘ismo siempre supo interpretar y encauzar el sentimiento de rebeldía entre los descontentos que se sublevaban contra los gobernantes opresores, como ya había sucedido durante el califato Omeya (661-70 d. C) y el califato Abasida (750-1258 d. C.) Como hemos visto anteriormente, las

<sup>45</sup>En árabe la palabra حَمَاقَة (*ḥamāqāt*) significa estupidez, tontería, necedad, idiotez, ridiculez, imprudencia.

<sup>46</sup> Cfr. Leezenberg (1998) : 71

<sup>47</sup> La palabra árabe إمام (*‘Imām*) designa al “Guía” o “Jefe espiritual”, pero literalmente significa “Guía”; “uno que precede” o “que se adelanta”. Deriva de أَمَامَ (*‘amāma*), “posición que está delante de algo”; “ir antes”, “preceder”. El término ‘Imām designa un alto título espiritual utilizado de manera diferente por los sunitas y los šī‘itas, suele usarse también para designar a la autoridad religiosa de una mezquita por lo general encargado de officiar las oraciones diarias en la mezquita. En el Šī‘ismo el título de ‘Imām hace referencia a los doce guías divinamente inspirados de la descendencia profética. Así, el duodécimo sucesor, الإمام المغيّب *Al-‘Imām Al-Māhdī*, significa el “Guía divinamente Guiado”.

sublevaciones o insurrecciones šīʿitas nunca fueron eruptivas, aparecían y desaparecían como un relámpago en una noche oscura que preanunciaba la tormenta. Foucault captó bien que en la Revolución Islámica de Irán fue como un foco que se encendió de pronto y que se apagaría del mismo modo en algún momento:

“Llegará un momento en que este fenómeno que intentamos captar y que tanto nos ha fascinado, —la experiencia revolucionaria en sí—, se extinguirá. Literalmente una luz se ha encendido e iluminó a todos al mismo tiempo. Se apagará. Entonces aparecerán las diferentes fuerzas políticas, las diferentes corrientes, habrá compromisos, será esto o aquello, no sé quién ganará y no creo que haya mucha gente que pueda decirlo ahora. Desaparecerá. Habrá procesos de otro nivel, de otra realidad, de alguna manera. Lo que quiero decir es que lo que observamos no fue el resultado de una alianza, por ejemplo, entre diferentes grupos políticos. Tampoco ha sido el resultado de un compromiso entre dos clases sociales que, finalmente, renunciando unos a esto, otros a aquello, han acordado reivindicar una opción determinada. Para nada. Algo más sucedió. Un fenómeno sacudió a todo el pueblo, y un día se detendrá. En ese momento, solo quedarán los diferentes cálculos políticos que todos no han dejado de tener en su cabeza” (Foucault 1979:235) <sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> “Il viendra un moment où ce phénomène qu'on essaie d'appréhender et qui nous a si fort fascinés - l'expérience révolutionnaire elle-même - s'éteindra. Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. À ce moment- là apparaîtront les différentes forces politiques, les différents courants, il y aura des compromis, ce sera ceci ou cela, je ne sais pas du tout qui va gagner et je ne pense pas qu'il y ait beaucoup de gens qui puissent le dire actuellement. Ça disparaîtra. Il y aura des processus d'un autre niveau, d'une autre réalité en quelque sorte. Ce que je voulais dire, c'est que ce à quoi on a assisté n'a pas été le résultat d'une alliance, par exemple, entre différents groupes politiques. Ça n'a pas non plus été le résultat d'un compromis entre deux classes sociales qui, finalement, cédant les unes sur ceci, les autres sur cela, sont tombées d'accord pour revendiquer tel ou tel choix. Pas du tout. Autre chose s'est passé. Un phénomène a traversé le peuple entier, et un jour s'arrêtera. À ce moment- là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans sa tête”. La traducción del francés nos pertenece.

Una de las cosas que el Imām Jomeinī criticaba en la escatología marxista era su visión finalista de la historia, entendida como fin ideológico de la humanidad y no como fin de los acontecimientos o fin de las formas temporales, tan solo como fin absoluto de un proceso dialéctico en el que nada es válido hasta la “revolución final”, en cambio para el pensamiento metafísico šīʿita, tanto la Revolución Islámica de 1978 como las revoluciones anteriores, las sublevaciones inmediatas, las luchas cotidianas, eran simples destellos de un relámpago que alumbra súbitamente durante un corto espacio para volver a apagarse. Para el Imām Jomeinī la historia es la realidad sin más y también el proceso de toma de conciencia de sí mismo y del espíritu. La Revolución Islámica, por tanto, emerge a partir de la realización de la libertad humana y de la conciencia moral, pero se concibe como la forma final de la historia, es decir, como un determinismo que debe imponer algo fatalmente, sino como un proceso diario que va creciendo día a día en relación con los individuos a medida que se amplía su conciencia. El Imām Jomeinī solía usar una metáfora para ilustrar su concepto de revolución. Comparaba el desarrollo de una revolución con el crecimiento de un árbol por una sucesión de etapas necesarias. Los árboles crecen muy lentamente, pero durante esa etapa se fortalecen, así arraigan fuertemente sus raíces en el suelo para luego expandir sus ramas, su follaje, florecer y fructificar. En cambio los hongos crecen muy rápidamente, pero se estropean enseguida. Así es una revolución, si crece muy rápido, durará poco, si crece lentamente, arraigará en el corazón del pueblo y allí se fortalecerá. Por eso, lo primero que observó Foucault fue la total falta de familiaridad de la Revolución iraní con otras revoluciones contemporáneas:

“Sin dejarse intimidar por las críticas, Foucault continuó publicando sus informes en el *Corriere*. Lo que más le impresionó de la situación en Irán fue su total falta de familiaridad: esto no era China, ni Cuba ni Vietnam.

Tampoco era mayo de 1968. `Lo que está sucediendo en Irán... es un mar de fondo sin vanguardia ni partido´” (Macey 1994: 409) <sup>49</sup>

Lo que sucedió en Irán en 1978, ahí y no en otro lugar, fue el resquebrajamiento de una estructura o la apertura de una brecha entre la legalidad formal del poder y los dispositivos de poder y, por el otro, la voluntad política de la sublevación popular que no puede comprenderse sin una historia espiritual y una conciencia ética. Como lo recuerda Christian Jambet es muy probable que Foucault, influido por las lecturas de Massignon y Corbin, haya observado ese fenómeno único como una irrupción de una fuerza atemporal dentro de la temporalidad:

“Michel Foucault ve desde el comienzo que allí la historia es la expresión de una meta-historia o aun de una hiero-historia, que la temporalización del tiempo queda suspendida en acontecimientos mesiánicos cuyo lugar no es el mundo de los fenómenos conocidos por la ciencia. Foucault ve también que cierto tipo de subjetividad es entonces posible, una subjetividad bastante alejada del tema de la ciencia, del derecho y de la moral, tales como éstos fueron instaurados definitivamente en Occidente por el corte galileano y cartesiano. Michel Foucault fue entonces el único filósofo occidental que mostró interés por tales cuestiones... Y esto es algo que debería infundir prudencia en quienes hablan atolondradamente de esta última toma de posición” (Jambet 1999:228)

La historia como expresión de una meta-historia o una hiero-historia, entendida esta última como irrupción de un acontecimiento mesiánico en el mundo de lo histórico, queda configurada por la “espiritualidad política” del *Yawm 'Āšūrā'*, correspondiente al 10 de

---

<sup>49</sup> “Undeterred by criticism, Foucault continued to publish his reports in the *Corriere*. What impressed him most about the situation in Iran was its total unfamiliarity: this was neither China, Cuba nor Vietnam. Nor was it May 1968. "What is happening in Iran... is a groundswell, with no vanguard, no party"“. La traducción del inglés nos pertenece.

Muharram, o “Día del martirio” del “Señor de los Mártires”, el Imām Ḥusain ibn ʿAlī ibn Abi Tālib, y los trágicos acontecimientos que acompañaron a su martirio en Karbalā’. El triunfo de la Revolución Islámica de 1978 era una demostración de que el levantamiento que inició el Imām Ḥusain, su resistencia a un monarca despótico y sanguinario continuaba vivo. El Imām Ḥusain sublevó contra el nepótico, corrupto y abusivo gobernante Ŷazīd ibn Muʿāwīyah, segundo Califa Omeya, que asumió el control de la dinastía después de la muerte de su padre Muʿāwīyah ibn Abī Sufyān. La Batalla de Karbalā’ fue un acontecimiento épico no solo por las trágicas circunstancias que la acompañaron, sino, sobre todo, por la desproporción entre las fuerzas enfrentadas. Según los cronistas musulmanes, el ejército de Ŷazīd ibn Muʿāwīyah estaba compuesto por 30.000 soldados, divididos en cuatro; mientras que la pequeña tropa del Imām Ḥusain ibn ʿAlī era de apenas 72 combatientes, entre ellos, algunos ancianos y adolescentes.

El martirio, como concepto, ha tenido una profunda influencia en los desarrollos de la revolución iraní, pero el propósito principal de Foucault es expresar el compromiso social que Imām Jomeinī y otros miembros religiosos del movimiento tenían en relación con la causa revolucionaria. El mártir musulmán, en árabe شهيد *šahīd*, plural: شهداء *šuhadā’*, se origina en una palabra coránica que significa “testigo”. En el Islām Šīʿita, el término *Šahīd* se usa como un título honorífico para aquellos musulmanes que han muerto cumpliendo un mandamiento religioso, especialmente aquellos que mueren al emprender alguna lucha o جهاد *jihād*. El acto de ser martirizado se denomina استشهاد *Istišhad*. El desarrollo etimológico de la palabra *šahīd* en árabe es muy similar al término griego μάρτυς que también significa “testigo”. *Šahīd* aparece frecuentemente en el Corán en el sentido genérico de “testigo”, pero sólo una vez en el sentido de alguien que muere por su fe. Sin embargo, Foucault declaró claramente que el Šīʿismo no es una ideología ni una expresión de las ya conocidas perspectivas revolucionarias, sino que en

1978 era lo que fue varias veces en el pasado, la forma que adopta la lucha política tan pronto como moviliza la gente común:

“Los mollā no son absolutamente "revolucionarios", ni siquiera en el sentido populista del término. Pero esto no significa que la religión chiíta no se oponga y a la "modernización" aberrante por el peso de la inercia. Esto no significa que constituya una ideología tan extendida entre la gente que obligue a los verdaderos revolucionarios a adherirse a ella por un tiempo determinado. Es mucho más que un simple vocabulario a través del cual deben pasar las aspiraciones que no han encontrado otras palabras. Hoy es lo que ha sido muchas veces en el pasado: la forma que asume la lucha política tan pronto como moviliza a las clases populares. Hay infinita insatisfacción, odio, desdicha, desesperación, una fuerza. Y lo convierte en una fuerza porque representa una forma de expresión, un modo de relación social, una organización elemental flexible y ampliamente aceptada, una manera de estar juntos, un modo de hablar y de escuchar, algo que permite que otros sean escuchados y querer con ellos al mismo tiempo” (Foucault 1978: 11; 1994c:687-688; 1998: 33-34) <sup>50</sup>

Y en los acontecimientos de 1978, no solo Foucault, sino los corresponsales europeos que estaban en Irán, como los periodistas de *Libération*, los franceses Claire Brière y Pierre Blanchet, y el corresponsal político de varias publicaciones catalanas, el español Rafael Gómez Parra, entre otros, advirtieron que, para los manifestantes šīītās que avanzaban al

---

<sup>50</sup> “I mollah non sono assolutamente "rivoluzionari", nemmeno nel senso populista del termine. Ma ciò non vuol dire che la religione sciita opponga al governo e alla "modernizzazione" aborrita solo il peso dell'inercia. Ciò non vuol dire che essa costituisca un'ideologia tanto estesa tra il popolo da costringere i veri rivoluzionari ad aderirvi per un certo tempo. Essa è molto più di un semplice vocabulario attraverso il quale debbano passare aspirazioni che non hanno trovato altre parole. Essa è oggi quello che è stata più volte in passato: la forma che la lotta politica assume non appena questa mobilita i ceti popolari. Essa fa, delle insoddisfazione infinite, degli odi, delle miserie, delle disperazioni, una forza. E ne fa una forza perche rappresenta una forma di espressione, un modo di relazione sociale, una organizzazione elementare elastica, e largamente accettata, una maniera d'essere insieme, un modo di parlare e di ascoltare, qualcosa che permette di farsi sentire dagli altri, e di volere con essi, nello stesso tempo”. La traducción del italiano nos pertenece.

grito de “Viva Husain”, “Muera el Rey”. La lucha que estaban encarnando en 1978 era interpretada por los manifestantes *šī́itas* como una reactualización de la batalla de Karbalā’ donde el Imām Jomeinī en ese momento era la personificación rediviva de su antepasado, el Imām Ḥusain, mientras que el Šāh Moḥammad Rezā Pahlavi era una representación del gobernante déspota identificado con Ŷazīd ibn Mu’āwīyah y todos los manifestantes que murieron como consecuencia de la represión del Šāh a los mártires que acompañaron al Imām Ḥusain. Esta transposición alegórica cautivaba a Foucault por la manera en que introducía una dimensión espiritual en la política, donde se amalgamaba la lucha exterior para reformar a la sociedad con la lucha interior para reformarse a sí mismos. Tiene razón Jambet, cuando dice que en 1978, en Irán, “la temporalización del tiempo queda suspendida en acontecimientos mesiánicos cuyo lugar no es el mundo de los fenómenos conocidos por la ciencia”. En el tiempo histórico del Islām Šī́ita, ‘*Āšūrā*’ constituye un tiempo cristalizado, suspendido, una inmovilidad fija, un instante metahistórico o hierohistórico, expresado por una frase *كل و عاشوراء يوم كل و كربلا يوم كل Kull yawm ‘Āšūrā’ wa kull arḍ Karbalā* (“todos los días son ‘*Āšūrā*’ y todas las tierras son Karbalā”). El triunfo de la revolución islámica en Irán del año 1979 —y el despertar que este acontecimiento ha provocado en todo el mundo islámico—, han puesto a la orden del día el análisis de la épica de Karbalā’. La sublevación del Imām Ḥusain es, por supuesto, un movimiento político, pero motivado por una finalidad espiritual, sintetizado en el principio coránico de ordenar el bien y prohibir el mal.

Es propiamente un acto de “espiritualidad política”, como bien entendió Foucault y malentendieron todos sus críticos. El Imām Ḥusain no pretendió provocar un levantamiento revolucionario con la aceptación de su martirio. Desde que nació sabía que ese día llegaría, por eso no convocó a todos sus partidarios (*Šī́ah*) ni pretendió sumar fuerzas a su levantamiento porque, ante todo, quiso dar cumplimiento a un designio divino. Su acción tiene unos objetivos más elevados e intemporales que se sustraen a un mero

análisis político. Justamente, para Foucault, una revolución sin una “vanguardia revolucionaria” era un fenómeno llamativo que reclamaba una especial atención, es por esta razón que deja de lado un proceso que se estaba desarrollando en el momento mismo en que Foucault redactaba su artículo, esto es, el triunfo de la Revolución Sandinista el 19 de julio de 1979. Pero la Revolución Sandinista pertenece a un modelo diferente al de la sublevación popular que él estaba observando en Irán, de ahí su fascinación por la Revolución Islámica:

“Se podría decir que detrás de estas dos irritaciones hay otra, o tal vez un asombro y un malestar frente a este fenómeno que, para nuestra mentalidad política, es muy curioso. Un fenómeno que se puede decir que es revolucionario en el sentido muy amplio del término, ya que implica el levantamiento de toda una nación contra un poder que la oprime. Podemos reconocer una revolución cuando identificamos dos dinámicas: una que es la de las contradicciones en esta sociedad, la de la lucha de clases o las principales confrontaciones sociales. Luego, una dinámica política, es decir, la presencia de una vanguardia, clase, partido o ideología política, en definitiva, una punta de lanza que lleva consigo a toda la nación. Ahora me parece que en lo que está sucediendo en Irán, no podemos reconocer ninguna de estas dos dinámicas que son para nosotros los signos distintivos y las marcas explícitas de un fenómeno revolucionario. ¿Qué es un movimiento revolucionario para nosotros donde no podemos situar la lucha de clases, donde no podemos situar las contradicciones internas en la sociedad y donde no podemos designar una vanguardia?” (Foucault 1979: 228-229) <sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> “On pourrait dire qu'il y a, derrière ces deux irritations, une autre, ou peut-être un étonnement et comme un malaise devant ce phénomène qui est, pour notre mentalité politique, très curieux. Phénomène qu'on peut dire révolutionnaire au sens très large du terme, puisqu'il s'agit du soulèvement d'une nation tout entière contre un pouvoir qui l'opprime. Or nous reconnaissons une révolution quand nous pouvons repérer deux dynamiques: l'une qui est celle des contradictions dans cette société, celle de la lutte des classes ou de grands affrontements sociaux. Ensuite, une dynamique politique, c'est-à-dire la présence d'une avant-garde, classe, parti ou idéologie politique, bref, un fer de lance qui entraîne avec lui toute la nation. Or il me semble que, dans ce qui se passe en Iran, on ne



El cambio debe nacer desde la misma conciencia individual y colectiva de un pueblo. La palabra “conciencia” deriva del sustantivo latino *conscientia* “conocimiento común”, “conocimiento compartido” que, a su vez, deriva del adjetivo *consciuis* “partícipe de un conocimiento”, “que comparte con otro el conocimiento de algo”, “confidente”. La palabra *conscientia* se construye sobre la raíz de *scire* (saber) que en origen significa discernir, ser capaz de separar una cosa de otra con el entendimiento de los actos en relación con la moral y el valor de la idea del bien y del mal. Todo esto está en relación con la exhortación coránica امر المنكر عن نهى و بالمعروف “*amr bil ma'ruf wa nahy an al munkar*” (“hacer el bien y evitar el mal”), como hemos explicado anteriormente. Este aspecto del cambio exterior de una nación, a partir del cambio interior del individuo y la sociedad, ha sido bien comprendido por Foucault:

“Al sublevarse, los iraníes decían —y este es quizás el alma de la sublevación: `Por supuesto que tenemos que cambiar de régimen y liberarnos de este hombre, tenemos que cambiar este personal corrupto, pero debe cambiar todo en el país, la organización política, el sistema económico, la política exterior. Pero sobre todo, tenemos que cambiarnos a nosotros mismos. Nuestra forma de ser, nuestra relación con los demás, con las cosas, con la eternidad, con Dios, etc., debe cambiar todo por completo, sino no habrá una revolución real, excepto a condición de que antes hagamos este cambio radical en nuestra experiencia`. Creo que ahí éste es el papel representado por el Islam. ¿Fascinación que ejercen tal y tal de sus obligaciones, tal y tal de sus códigos? Quizás, pero sobre todo, considerando el modo de vida que tenían, la religión fue para ellos la promesa y la garantía de encontrar algo para cambiar radicalmente su subjetividad” (Foucault 1979: 234)<sup>53</sup>

<sup>53</sup> “En se soulevant, les Iraniens se disaient —et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement: il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à

La finalidad última del principio coránico *عن نهى و بالمعروف امر المنكر* “*amr bil ma'ruf wa nahy an al munkar*” (“hacer el bien y evitar el mal”), es la reforma de la sociedad a partir de la reforma de las vidas individuales de los musulmanes sobre la base de la sunna y la ley islámica, para lograr un sistema plenamente equilibrado y justo. El individuo es la base de la sociedad, si el individuo se reforma a sí mismo podrá reformar a la sociedad. La fórmula *al-Amr bil Ma'ruf wa Nahi an al-Munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal) adquiere particular relevancia en el Islām, particularmente en la rama del Šīismo Imāmī. Foucault ve en esa exigencia de operar un cambio radical en la propia experiencia espiritual, individual y colectiva, la expresión de una “voluntad política absolutamente colectiva” de todo el pueblo iraní, la lucha para cambiar a la sociedad comienza con un gran esfuerzo (*Yihad Al-Akbar*) para combatir a los opresores del alma humana y cuando ya se han vencido a esos enemigos interiores, recién se está preparado para combatir a los opresores externos:

“Entre las cosas que caracterizan este acontecimiento revolucionario, está el hecho de que revela –y pocos pueblos lo han podido lograr en la historia– una voluntad absolutamente colectiva. La voluntad colectiva es un mito político con el cual los juristas o filósofos tratan de analizar o justificar instituciones, etc., es un instrumento teórico: la "voluntad colectiva", nunca podemos verla, y personalmente, pensé que la voluntad colectiva era como Dios, como el alma, algo que no se encuentra jamás. No sé si están de acuerdo conmigo, nos reunimos, en Teherán y en todo Irán, vimos aparecer la voluntad colectiva de un pueblo. Pues bien, esto hay que saludarlo, no sucede todos los días. Además (y aquí podemos hablar sobre el significado político de Jomeini), esta voluntad colectiva estaba dirigida

---

l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle. Fascination qu'exerce telle ou telle de ses obligations, tel ou tel de ses codes? Peut-être, mais surtout, par rapport à la forme de vie qui était la leur, la religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité”. La traducción del francés nos pertenece.

hacia un objeto, hacia un solo objetivo, a saber, la salida del shah. Esta voluntad colectiva, que, según nuestras teorías, sigue siendo general, se ha fijado, en Irán, un objetivo absolutamente claro y determinado, por eso irrumpió en la historia” (Foucault 1979: 231)<sup>54</sup>

Desde la perspectiva que enfoca el fenómeno revolucionario iraní, Foucault ve en esta voluntad de reforma personal y colectiva del alma una lucha por una nueva forma de subjetividad, una lucha por la subjetivación que se mantiene irreductible a las luchas contra la dominación otra forma de subjetividad colectiva que es la modernización, es decir, la importación de un modo de vida capitalista, de ahí que haya caracterizado a este programa de reformas, a nuestro juicio con acierto, “espiritualidad política” que combina elementos esotéricos, metafísicos y gnósticos con la acción política. La “espiritualidad política” es una noción que la mayoría de los críticos de Foucault —incluidos a orientales modernizados u occidentalizados como los argelinos Bernard-Henri Lévy y Moḥammed Arkoun—, no han comprendido cabalmente. Foucault no era un arabista ni un orientalista, pero entendió que en el Islām Šīṭa la reforma de la sociedad está en relación con esta exigencia de la reforma radical de la subjetividad, ya que es en esta voluntad colectiva que la religión aparece como una promesa y una garantía: la de una revolución real en el modo de vida que es compatible con esa “espiritualidad política”. Cuando Foucault dice que los musulmanes šīṭas iraníes buscaban una transformación en su

---

<sup>54</sup> “Parmi les choses qui caractérisent cet événement révolutionnaire, il y a le fait qu'il fait paraître - et ça, peu de peuples en ont eu l'occasion dans l'histoire - une volonté absolument collective. La volonté collective, c'est un mythe politique avec lequel les juristes ou philosophes essaient d'analyser, ou de justifier, des institutions, etc., c'est un instrument théorique: la “volonté collective”, on ne l'a jamais vue, et personnellement, je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec moi, nous avons rencontré, à Téhéran et dans tout l'Iran, la volonté collective d'un peuple. Eh bien, ça, ça se salue, ça n'arrive pas tous les jours. De plus (et là, on peut parler du sens politique de Khomeyni), on a donné à cette volonté collective un objet, une cible et une seule, à savoir le départ du chah. Cette volonté collective, qui, dans nos théories, est toujours générale, s'est fixé, en Iran, un objectif absolument clair et déterminé, ainsi a-t-elle fait irruption dans l'histoire”. La traducción del francés nos pertenece.

subjetividad a través del Islām, esto es completamente compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional estaba ya allí y les aseguraba su identidad:

“El Šīismo es precisamente una forma del Islām que, por su enseñanza y su contenido esotérico, distingue entre lo que es mera obediencia externa al código y lo que es la vida espiritual profunda; cuando afirmo que estaban buscando a través del Islām un cambio en su subjetividad, es bastante compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional ya estaba allí y les aseguró su identidad; De esta manera, como tenían que vivir como una fuerza revolucionaria de la religión islámica, había algo más que la voluntad de obedecer más fielmente a la ley, la voluntad de renovar su existencia por completo al reconciliarla con una vida espiritual que creen se encuentra en el corazón del Islām Šīita. Siempre se cita a Marx y el opio del pueblo. La frase que precede inmediatamente y nunca se cita, dice que la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu. Digamos que el Islām, en el año de 1978, no fue el opio del pueblo, justamente porque fue el espíritu de un mundo sin espíritu” (Foucaultl 1979:234) <sup>55</sup>

En 1978, Foucault pudo constatar que la resistencia iraní no venía entonces prescrita por una vanguardia revolucionaria ni tampoco por el fracaso o triunfo de una revolución, sino por una voluntad colectiva de reforma social que había adoptado la forma de una lucha política. La “religión como opio del pueblo” no podía ser más que una frase sin sentido para los šīitas que estaban esperando Al-Imām Al-Māhdī, el Duodécimo

---

<sup>55</sup> “Le chiisme est justement une forme d'islam qui, avec son enseignement et son contenu esotérique, distingue entre ce qui est la simple obéissance externe au code et ce qui est la vie spirituelle profonde ; quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité ; dans cette façon qu'ils ont eue de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au coeur même de l'islam chiite. On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'islam, cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit”. La traducción del francés nos pertenece.

Imām Oculto desde hace mil años. La figura del Imām Oculto domina toda la conciencia religiosa šīʿita. Al-Imām Al-Māhdī está vivo, pero se encuentra oculto desde hace más de diez siglos. La creencia en la existencia oculta del Imām Māhdī es una de las principales doctrinas de la Escuela Šīʿah Al-Imāmiyat IṭnāʿAšariyyat (Duodecimanos). Esta combinación de elementos gnósticos y esotéricos con una conciencia moral que les infunde a los musulmanes šīʿitas una exaltación reactiva o revolucionaria, un despertar interno por el cual comprendían que nada puede reformarse en una sociedad si antes el propio individuo no se reforma a sí mismo:

“¿Ustedes saben cuál es la frase que en estos tiempos más hace reír con sarcasmo a los iraníes? Les parecerá la más tonta, la más llana, la más occidental: "La religión es el opio de los pueblos". Hasta la actual dinastía, los mollā en las mezquitas predicaban con un fusil a su lado” (Foucault 1978: 11; 1994c: 686; 1998: 32;) <sup>56</sup>

La “espiritualidad política” del pueblo iraní fue una actitud que se contrapuso con la famosa proposición marxista que afirma que la religión es “el opio del pueblo”. Recuérdese que en su *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), publicado en el periódico *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, Karl Marx comienza diciendo: “En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada”. Al hablar de la Revolución Islámica de Irán como un acto de “espiritualidad política”, lo que Foucault estaba diciendo, *mutatis mutandis*, es que “la crítica marxista se halla fundamentalmente terminada”, en tanto respondía a una mentalidad, una estética y una epistemología decimonónica. En efecto, el concepto de religión, tal como Marx y Engels la entendían en el siglo XIX, respondía a un momento en que se produjo un conflicto moderno entre la religión y las

<sup>56</sup> “Conoscete la frase che di questi tempi fa più ridere con sarcasmo gli iraniani? Quella che sembra loro la più stupida, la più piatta, la più occidentale? “La religione, oppio dei popoli”. Fino all'attuale dinastia, i mollah sulle moschee predicavano col fucile a fianco”. La traducción del italiano nos pertenece.

estructuras racionales que se supone sustentan a la ciencia positivista. Y decimos “conflicto moderno” porque es notorio que los problemas de compatibilidad entre la racionalidad positivista de la filosofía y la ciencia y la religión surgieron en el seno del pensamiento moderno. El momento histórico decisivo en que se produce esta inadecuación entre el pensamiento científico y el pensamiento religioso en la modernidad es la Ilustración.

Es éste el punto de partida en el que se van a desarrollar los conflictos entre fe religiosa y razón humana, religión y ciencia, creencia religiosa y libertad humana, un conflicto que en casos extremos llevó a las grandes persecuciones contra la Iglesia desencadenadas por regímenes liberales, como la primera parte de la Revolución Francesa, o por regímenes socialistas y totalitarios como la Unión Soviética. La Revolución Islámica de Irán o Revolución Cultural abrió un nuevo capítulo histórico que exigía replantear aquellas viejas preguntas ante las respuestas revolucionarias de las religiones y estas preguntas pueden responderse sin una renovación del análisis marxista del fenómeno religioso que aún hoy día recurre al perimido modelo tradicional que concibe a la religión como el opio del pueblo. Es interesante observar que, justamente, unos párrafos antes de esta formulación, Marx reconoce que la religión es autoconciencia y autoestima: “Y a decir verdad la religión es la conciencia de sí y del amor propio que posee el hombre que todavía no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora” (Marx 1844:378)<sup>57</sup>

Y más adelante es cuando propone la formulación con la afirmación que la “religión es el opio del pueblo”:

“La miseria religiosa es, de una parte la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura acosada, el sentimiento de un mundo sin corazón así como es

---

<sup>57</sup>“Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat”. La traducción del alemán nos pertenece.

el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx 1844: 378)<sup>58</sup>

En su “Carta al Presidente Gorbachov” el Imām Jomeinī también pide una reformulación del presupuesto marxista de que “la religión es el opio del pueblo”, poniendo de manifiesto, como antes Foucault, que en Irán la religión no adormeció la conciencia de sí mismo y de la autoestima de los musulmanes, por el contrario, la sublevación islámica de 1978 fue un movimiento de despertamiento espiritual:

“Excelencia, Señor Gorbachov, tras mencionar estos puntos y preliminares, pido a Su Excelencia que profundice seriamente en el Islam, no porque el Islam y los musulmanes necesiten de su interés, sino porque los altos y universales valores del Islam son los que pueden confortar y salvar a todas las naciones, así como resolver los problemas fundamentales con los que se enfrenta la humanidad. Una investigación rigurosa del Islam podría librarle para siempre de problemas como el de Afganistán y otros de la misma índole. Tratamos a los musulmanes del mundo entero como a musulmanes iraníes, y por tanto compartimos un destino común. Al garantizar una relativa libertad religiosa en algunas de las Repúblicas Soviéticas prueba usted que ya no cree que la religión sea el opio del pueblo. ¿Es la religión, que ha hecho que Irán sea tan inquebrantable como una montaña frente a las superpotencias, el opio del pueblo? ¿Es una religión deseosa de administrar justicia en el mundo y de librar al hombre de las cadenas materiales y espirituales el opio del pueblo? La realidad es que una religión que pone el capital material y espiritual de países islámicos y de los que no lo son a disposición de las superpotencias y de otras naciones poderosas, y que al mismo tiempo dice al pueblo que sus seguidores deben aplaudir su política, ésa es ciertamente el opio del pueblo.

---

<sup>58</sup> “Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks”. La traducción del alemán nos pertenece.

Tal no es la verdadera religión, y, en efecto, los iraníes califican así a una religión patrocinada por los norteamericanos” (Jomeinī 1989: 4)

Lo cualitativamente distinto de la Revolución Islámica de 1979 reside en su carácter de inexorabilidad y de originalidad, de auténtica conciencia ética de estar renovando exteriormente a una sociedad a partir de la renovación interior del individuo. Como vimos, el mismo término árabe *inqilāb* (انقلاب) y en el persa *Enghelābe* (انقلاب), es utilizado con el mismo valor de la *μεταβολή* griega, o sea, en el sentido clásico de restauración de un orden político justo violado por un tirano. Así, en las insurrecciones británicas y americana resuena aún el significado anterior de cambio o movimiento de diferentes órdenes políticos. La mayoría de los que participaron en la Revolución Islámica de Irán buscaban restaurar el orden tradicional subvertido por la *Gharbzadegi*. A pesar de décadas de occidentalización impuesta y forzada desde el Reino Unido y Estados Unidos —y esto es lo que se debe entender—, el pueblo iraní no fue despojado de sus arraigos culturales y espirituales, y a fines de los años 70 el Imām Jomeinī retorna de su exilio en Francia a su patria, para iniciar una revolución sin armas, como un dirigente social y político rodeado del aura espiritual de un Santo o un Profeta, porque si bien era un teólogo y un jurista, también era un metafísico y un gnóstico, aspecto éste último desconocido en Occidente. En general, los occidentales y los musulmanes consideran que el el Imām Jomeinī no era más que un anciano dirigente revolucionario o una figura excepcionalmente atípica dentro del escenario de la política internacional, sin embargo, todos los que lo trataron íntimamente, así como los que conocemos su pensamiento metafísico y sus obras sobre *ʿIrfan* (Gnosis), podemos dar fe que poseía una visión integradora que sabía interpretar la política desde un punto de vista metafísico e incluso incorporar ambos puntos de vista en una magistral síntesis filosófica. Y es a esta síntesis filosófica a la que Foucault designaba como “espiritualidad política”. Como ha advertido Hamid Algar, precisamente, esta inclusión de la gnosis y la metafísica en la política es

quizás el rasgo más original y característico de su pensamiento (Algar 2009:7-8; Knysh 1992). Esto puede verse claramente en la carta que dirige a Gorbachov donde hace referencia a la “inmaterialidad del pensamiento”, entendiendo por tal, al pensamiento especulativo de la metafísica:

“En principio, el profundo interés en la vida eterna, que es inherente a toda persona, indica la existencia de un universo inmortal así como una inmunidad ante la muerte. Si Su Excelencia manifestara interés por investigar estos temas puede consultar a los estudiosos en la materia, además de los libros de los filósofos occidentales, los escritos de al-Fārābī y Avicena (que la paz sea con ellos) y los peripatéticos, ya que tales estudios probarán que el área cubierta por la ley es racional y no sensorial, y que la comprensión tanto de los términos universales como de las leyes generales sobre las que se basa cualquier discusión es algo racional, no sensorial. En este sentido podrían consultarse los nobles escritos de Sohrawardī (que la paz sea con él) sobre la filosofía de la iluminación. Este autor dilucida con clarividencia el hecho de que la materia y todo objeto material necesitan una inspiración verdadera totalmente libre de los sentidos; y la concepción intuitiva de su esencia en el hombre está definitivamente lejos del sentido de la percepción. Su Excelencia puede también pedir a los expertos que consulten la celeberrima obra de Ṣadr Al-Muta'allihin (con quien Allāh se complazca y lleve junto a los Profetas y los Piadosos) sobre filosofía trascendental, que le permitirá ver con claridad que la realidad del conocimiento es ciertamente una entidad separada de la materia, así como que cualquier pensamiento está separado de la materia. Por tanto, ningún pensamiento estará sometido a las leyes de la materia. No le importunaré con más detalles. No mencionaré los títulos de obras de grandes pensadores, como Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī”.( Jomeinī 1989: 3-4)

Quizás no huelgue comentar, para finalizar, quien fue *Ṣadr Al-Muta'allihin* a quien el Imām Jomeinī hace referencia de un modo especial. Habrá que esperar hasta el siglo X de la Hégira, correspondiente al siglo

XVI de la era cristiana, para que surja en el Islām Šī'ita una figura intelectual de gran envergadura, el metafísico persa, Muḥammad Ibn Ibrāhīm al Qawami Širazi, conocido también como Mullā Šadrā, por las multitudes de musulmanes de Persia, Pakistán e India, o por sus títulos honoríficos, *Šadr Ad-Din* (Autoridad Experta de la Religión), que indica su rango jerárquico dentro de los círculos teológicos tradicionales, o *Šadr Al-Muta'allihin* (Adelantado o Modelo Ejemplar de los Metafísicos), que señala su precedencia o primacía intelectual respecto a las generaciones de metafísicos posteriores. El conocimiento que pone de relieve Mullā Šadrā, en todas sus exposiciones, respecto a todas las doctrinas que caracterizan a estas distintas escuelas, es realmente digno de toda sincera admiración. La originalidad de Mullā Šadrā consistió en demostrar una capacidad asombrosa para realizar una vasta síntesis extrayendo elementos de casi todas las escuelas que se puedan encontrar en el Islām, desde la teología escolástica hasta el hermetismo y el neopitagorismo, pero además saber analizar y refutar algunos de sus errores sobre la esencia y la existencia con el rigor crítico del método demostrativo de la lógica peripatética — especialmente la de Ibn Sina (Avicena) y al-Fārābī y, a través de ella, la filosofía de Aristóteles y los Neoplatónicos—, supo combinarlos con la intuición intelectual de la escuela *Išraqi* de Sohrawardī y, sobre todo, con la sabiduría inspirada del Corán y los Hadices, entre los que hay que incluir no solo los logia del Profeta Muhammad y los Doce Imames que le sucedieron, sino, particularmente, el *Nahjūl-Balāğah* (*Cumbre de la Elocuencia*), un corpus que reúne los sermones, las epístolas y los aforismos del I Imām ʿAlī ibn Abi Tālib. Mullā Šadrā poseyó un intelecto despejado que supo abarcar y sintetizar magistralmente en una Sabiduría o Ciencia del Conocimiento de lo Trascendente (*al-hikmat al-muta'aliyah*) las cuatro ramas tradicionales de la filosofía islámica; a saber: la peripatética (*masha'i*), la Iluminacionista (*išraqi*), la gnóstica (*ʿirfani*) y la teología escolástica (*kalam*). Combinando los principios de la filosofía peripatética, las doctrinas iluminacionistas (*išraqies*) de Shihāb ad-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak as-Sohrawardī,

también llamado *Šaij al-Maqtūl* o *Šaij al-Ishrāq*, y la gnosis (*ʿirfan*) de Muḥyiddīn Ibn ʿArabī, pudo Mullā Ṣadrā realizar una gran síntesis intelectual y, al mismo tiempo, crear una escuela Iluminacionista que no solo perdura todavía, sino que está plenamente vigente en Irán y en otras zonas de influencia.

El pensamiento gnóstico Šiʿi alcanzó su máximo desarrollo metafísico con Ṣadr Ad-Din Aš-Širazi (Mullā Ṣadrā) quien supo formularla a través de una formidable síntesis sapiencial y espiritual de las principales corrientes del pensamiento islámico preexistente en el que puede advertirse claramente la unión del análisis lógico riguroso y el método discursivo, por un lado, y las intelecciones intuitivas más penetrantes del pensamiento metafísico, por otro. Con Mullā Ṣadrā y la escuela de Isfahán los distintos puntos de vista de los gnósticos, metafísicos, iluminacionistas y peripatéticos, se integran en una perspectiva espiritual e intelectual que dará a la gnosis šiʿita su propio sello distintivo, ya que, en lo referente al significado de la existencia, los seguidores de esta escuela combinan la doctrina platónica de los arquetipos celestiales y la aristotélica de las formas inmanentes de la naturaleza y ponen de relieve el cambio sustancial, el devenir, una doctrina principalísima en el pensamiento de todos los Imames šiʿitas. Bajo el impulso intelectual y la influencia espiritual de Mullā Ṣadrā, entonces, florece en Isfahán una pujante escuela Šiʿita de *Hikmāh* (Sabiduría especulativa o Sabiduría Metafísica) que con el tiempo se convertirá en la principal transmisora de las doctrinas metafísicas de Muḥyiddīn Ibn ʿArabī, llamado *Šaij Al-Akbar* (Gran Maestro) —título del que deriva el nombre de su escuela, la akbariana—, especialmente, a través de las obras del propio Mullā Ṣadrā y de sus discípulos o epígonos como Mullā Naʿima Taliqani, Mullā ʿAli Nuri y, más recientemente, Haḡy Hadi Sabzavārī, ya que la tradición de las enseñanzas y comentarios sobre las *Fuṣūṣ al-Hikam* (Engarces de la Sabiduría) y otras obras de la escuela akbariana continuaron durante los períodos Safávida y Qajar, época en que

particularmente sobresaldrá la gran figura intelectual de Haýý Hādī Sabzavārī (1212 H. / 1798 -1297 H./ 1880), autor de *Manzumah* y *Šarḥ Al-Manzumah* uno de los libros ya clásicos para el estudio de la metafísica, la lógica y la filosofía del Islam, a partir de las bases metodológicas establecidas por Mullā Sadrā. Haýý Hādī Sabzavārī es considerado por esta razón, en el Oriente islámico iraní, como el Más Grande gnóstico y metafísico išraqi del siglo XIII H. / XIX d. C. La escuela de Haýý Hadi Sabzavārī perdura hasta nuestros días y sus seguidores se distribuyen tanto en Irán y Afganistán como en la India y Pakistán.

Casi todos los representantes iraníes más importantes de la Ḥikmāh tradicional de los últimos tiempos, siguen las doctrinas expuestas por Mullā Sadrā y Sabzavārī, entre ellos, el más importante Ḥakīm iraní de mediados del s. XX, Allāmāh al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāī y el Imām Rūḥollāh Mūsavī Jomeinī, entre otros, quienes mantienen viva la tradición akbariana en el mundo ši'ita mediante la continua y renovada transmisión oral y escrita. El *‘Irfaṅ* o vía gnóstica ši'i (Vittor 2006: 218-230; 231-244; 245-250; Morrow y Vittor 2006: 20-25; Molina 2011) aun cuenta con numerosos e importantes representantes, la mayoría, desafortunadamente, totalmente desconocidos para el mundo occidental. Incluso aquellas grandes personalidades gnósticas que en Occidente resultan ampliamente conocidas, lo son a partir de su difusión pública como figuras políticas, vistas antes como autoridades religiosas antes como lo que verdaderamente son autoridades espirituales, ya que suele identificárselas erradamente como meros funcionarios públicos, magistrados o jefes religiosos o revolucionarios políticos. Sin dejar de ser todo esto, son también *Ḥukamah* (metafísicos) y *‘Urafa*(gnósticos), como el caso del Imām Rūḥollāh Mūsavī Jomeinī que, aun cuando a muchos occidentales les sorprenda o parezca increíble, ha sido un profundo conocedor y expositor calificado de la metafísica islámica como lo demuestran muchas de sus importantes obras en donde despliega un vasto dominio sobre cuestiones altamente complejas y evasivas interpretándolas hasta sus últimas consecuencias y hasta el

punto de que a algunos que no son capaces de ver más allá de las apariencias podría confundirlo con un *šī'ah batini* (esoterista). Pero fiel a la tradición de la escuela Iluminacionista de Isfahán, fundada por Mullā Sadrā, su teología mantiene una saludable homología o armonía entre los diversos sentidos de la Escritura.

### **6.- Conclusión**

El Imām Jomeinī fue un gnóstico y un metafísico que, por falta de políticos capaces y honrados, se puso al frente de un movimiento de despertar espiritual y de reforma social para conducir a su pueblo, incluso desde el exilio, por la vía reactiva pero no violenta de la *Enghelābe*, la μεταβολή iraní, en un proceso popular donde la espiritualidad política y metafísica revolucionaria se fusionaban en una sola cosa. Y esto es lo que comprendió muy bien Foucault y que, sin embargo, no puede ser fácilmente aceptado desde la intelectualidad occidental, acostumbrada a tamizar la realidad de los pueblos y de las masas a través del prisma deformante de las categorías políticas secularistas de la modernidad, heredadas de la Ilustración y del liberalismo filosófico-político. Desde luego, que esta renovación iba a dar lugar a una auténtica reorganización del sistema social y político, que sin duda sí se llegó a producir. Hay quienes dicen que este reacomodamiento del sistema sociopolítico iraní decepcionó a Foucault que, fascinado por un modo de vida “inalterado desde hace mil años”, aseguraba a sus lectores del *Corriere della Sera* y del *Nouvel Observateur*, que no había de que inquietarse, pues “no habrá partido de Jomeini” y “no habrá gobierno Jomeinista”. Si bien existe un llamativo silencio, luego del triunfo de la Revolución Islámica de Irán, la realidad es que Foucault no ha dejado por escrito —si hay algún texto no está publicado o no ha llegado a nuestro conocimiento—, ninguna retractación pública sobre las afirmaciones hechas en sus artículos escritos desde Irán, pese a que, según uno de sus biógrafos (Macey 1994: 422), le habían costado la amistad de

Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros amigos. y no habían resultado nada beneficiosos para su reputación, porque la polémica resultante puso un final repentino a su colaboración con el *Corriere della Sera*. Pero Foucault no se equivocó. No hubo ni hay un partido ni un gobierno Jomeinista, creer lo contrario surge de un error de perspectiva de un análisis político occidental insuficiente porque desconoce a fondo el pensamiento del Islām Šī'ita. En cambio lo que sí existe, desde hace 40 años, es una forma tradicional de gobierno islámico que, aunque nunca perdió su esencia milenaria, mantiene el vigor de sus principios superiores o metafísicos, basados en el Corán y la *Sunnah*, para actualizarse siempre.

### **Bibliografía**

- ABRAHAMIAN, Ervand (1982) *Iran Between Two Revolutions, Princeton Studies on the Near East series*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- AGHAIE, Kamran Scot (2004) *The martyrs of Karbala: Shi'i symbols & rituals in modern Iran*. Seattle-Londres: University of Washington Press.
- AL'É AHMAD, Jalāl (1983) *Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi)*. Berkeley: Mizan Press.
- ALGAR, Hamid, (2009) *Fusion du gnostique et du politique chez l'imam Khomeyni*. Paris: Editions Zamarat.
- AL-KATIB, Ahmad (1997) *The Development Of Shi'ite Political Thought: From Shūrā To Wilāyat Al-Faqīh*. Londres: Al-Shura Publishing House For Research And Information.
- ARENDR, Hannah (1990) *On Revolution*. Londres: Penguin Books.
- AUGÉ, Marc (1995) *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Londres-Nueva York: Verso
- AYATI, Ibrāhīm (1991) *A Probe Into the History of Ashura*. Londres: Al-Khoei Foundation, Cultural and Guidance Section.

- BAHMAN, Baktiari (1996) *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*. Gainesville: University Press of Florida.
- BAUDRILLARD, Jean (1990) “Modernité”, *Encyclopedia Universalis*, T. XV: 552-554. Disponible en: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/> (Consultado: 20/10/2018)
- BAINVILLE, Jacques (1924) *L’Avenir de la civilisation*, Paris: Nouvelle Librairie nationale.
- BALANDIER, Georges (1988) *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*. Madrid: Jucar Universidad.
- BARRETT, Roby (2010) *The Greater Middle East and the Cold War: US foreign policy under Eisenhower and Kennedy*. Londres: I.B. Tauris & Co.
- BEHROZZ, Maziar (2004) “The 1953 Coup in Iran and the Legacy of the Tudeh”, en: GASIOROWSKI, Mark y BYRNE, Malcolm (Eds.), *Mohammed Mossadeq and the 1953 Coup in Iran*. Nueva York: Syracuse University Press, pp. 102 – 126.
- BILL, James (1988) *The Eagle and the Lion: the tragedy of American-Iranian relations*. New Haven: Yale University Press.
- BILL, James y LOUIS, William Roger (1988) *Mussadiq, Iranian Nationalism, and Oil*. London: I. B. Tauris.
- BLAKE, Kristen (2009) *The U.S.-Soviet confrontation in Iran, 1945-1962: a case in the annals of the Cold War*. Lanham: University Press of America.
- BRAAKSMA, Peter (2009) *Nine Lives: Making the Impossible Possible*. Oxford: New Internationalist™ Publications Ltd.
- BRANDS, Henry (1994) *Into the Labyrinth: The United States and the Middle East, 1945-1993*. New York: McGraw.
- BRIERE, Claire y BLANCHET, Pierre (1979): *Iran: la révolution au nom de Dieu*, coll. Paris: Éditions du Seuil.
- BYRNE, Malcom (2004) The Road to Intervention. Factors Influencing U.S. Policy Toward Iran, 1945–1953, en: GASIOROWSKI, Mark y

- BYRNE, Malcolm (Eds.). *Mohammed Mossadeq and the 1953 Coup in Iran*. Nueva York: Syracuse University Press, pp. 201 – 227.
- CHEHABI, Houchang (1990) *Iranian politics and religious modernism: the liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Londres: Tauris.
- COMPAGNON, Antoine (2016) *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.
- COTTAM, Richard (1988) *Iran and the United States: A Cold War Case Study*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- DAKAKE, Maria Massi (2007) *The Charismatic Community. Shi'ite Identity in Early Islam*. New York: State University of New York Press.
- EL-KHOURY, Fouad (1983) *Las Revoluciones Shi'ies en el Islam (660-750)*. Buenos Aires: Fundación Argentino-Árabe.
- ERIBON, Didier (1992) *Michel Foucault, Biblioteca de la Memoria*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1979) “Una polvoriera chiamata Islam”, *Corriere della Sera* 36: 1.
- FOUCAULT, Michel (1983) “Preface”, en: DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, pp. XI – XIV
- FOUCAULT, Michel (1978) “Una rivolta con le mani nude”, *Corriere della sera* 261: 1-2
- FOUCAULT, Michel (1978) “Téhéran: la fede contro la scia”, *Corriere della sera* 237: 11
- FOUCAULT, Michel (1994a): *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. I 1954-1969, Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994b): *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. II 1972-1975, Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994c): *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. III 1976-1979, Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1998) *Taccuino Persiano, a cura di Renzo Guolo e Pierluigi Panza*. Milán: Guerini e Associati.

- FOUCAULT, Michel (1971) "A conversation with Michel Foucault", *Partisan Review* 38 (2): 192-201.
- GASIOROWSKI, Mark J. (2004) The 1953 Coup d'État Against Mosaddeq, en: GASIOROWSKI, Mark y BYRNE, Malcolm (Eds.), *Mohammed Mossadeq and the 1953 Coup in Iran*. Nueva York: Syracuse University Press, pp. 261 – 286.
- GÓMEZ PARRA, Rafael (1989) *Jomeini. El Profeta de la Guerra*. Barcelona: Ediciones B.
- GUÉNON, René (1927) "Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident", *La Revue Hebdomadaire* 22: 387-388.
- GUÉNON, René (1927) *La Crise du Monde Moderne*. Paris: Editions Bossard.
- GRAYSON, Benson L. (1981) *United States-Iranian Relations*. Lanham: University Press of America.
- HEISS, Mary Ann (2004) "The International Boycott of Iranian Oil and the Anti-Mosaddeq Coup of 1953", en: GASIOROWSKI, Mark y BYRNE, Malcolm (Eds.), *Mohammed Mossadeq and the 1953 Coup in Iran*. Nueva York: Syracuse University Press, pp. 178 – 201.
- HUNTINGTON, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- IZZATI, Abū al-Fazl (1981) *The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- JAMBET, Christian (1999) "Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad", en: DELEUZE, Gilles (Ed.), *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- JOMEINĪ, Rūḥollāh Mūsavī (1989) *Mensaje al Presidente Gorbachov*. Buenos Aires: Embajada de la República Islámica de Irán.
- KEDDIE, Nikki y GASIOROWSKI, Mark (1990) *Neither East Nor West. Iran, the Soviet Union, and the United States*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- KEDDIE, Nikki (2006) *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Updated Edition. New Haven & Londres: Yale University Press.

- KINZER, Stephen (2003) *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- KNYSH, Alexander (1992) "Irfan Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy", *Middle East Journal* 4 (46): 631-653.
- FLÜGEL, Gustav (1881) *Coranic Textus Arabicus*. Leipzig: sumtibus E. Bredtii.
- KORAN, *Al-Qur'an* (1923) *Hā'ijī Muḥammad Ḥusayn Qajurānī*. Tehran: Lithogr.
- LATHAM, Michael (2011) *The right kind of Revolution: Modernization, development, and U.S. Foreign Policy from the Cold War to the present*. Ithaca: Cornell University Press.
- LEEZENBERG, Michiel (1998) "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran", en: NEUBAUER, John (Ed.), *Cultural History After Foucault*. Nueva York: Aldine De Gruyter, pp. 63 - 83.
- LEWIS, Bernard (1990) "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic* 266 (3): 47 - 60.
- LEWIS, Bernard (2003) *A crise do islã: guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.
- LOUIS, William Roger (2004) Britain and the Overthrow of the Mosaddeq Government en: GASIOROWSKI, Mark y BYRNE, Malcolm, *Mohammed Mossadeq and the 1953 Coup in Iran*. Nueva York: Syracuse University Press pp. 126 - 178.
- MACEY, David (1994) *The Lives of Michel Foucault*. New York: Pantheon Books.
- MAISTRE, Joseph Marie (1862) *Considérations sur la France*. Lyon y Paris: J. B. Pélagaud, Imprimeur - Libraire.
- MARX, Karl (1981[1844]) "Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie", en: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU (Ed.), *Marx - Engels Werke, band 1*. Berlin: Dietz Verlag Berlin, pp. 261-313.
- MAURIAC, Claude (1976) *Le Temps immobile 3 (Et comme l'espérance est violente)*. Paris: Grasset.
- MILANI, Abbas (2011) *The Shah*, 1st edition. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- MODARRESI, Hossein (1993) *Crisis and consolidation in the formative period of Šī'ite Islām: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his contribution to Imāmite Šī'ite thought*, Princeton. Nueva Jersey: The Darwin Press Inc.
- MOLINA, Ángel Horacio (2011): "Irfán. El Camino Gnóstico del Shiísmo", *Revista Cultural Biblioteca Islámica* 27. Disponible en <http://www.redislam.net/2011/08/irfan-el-camino-gnostico-del-shiismo.html> (Consultado: 22/06/2019)
- MOLINA, Ángel Horacio (2018) *Las formas del paraíso. La noción de felicidad en la filosofía política islámica*, Ponencia presentada en las IX Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea "Resistencias y alternativas políticas en el capitalismo neoliberal", Rosario: Universidad Nacional de Rosario. Disponible en: [https://www.academia.edu/37696640/Las\\_formas\\_del\\_para%C3%ADso.\\_La\\_noci%C3%B3n\\_de\\_felicidad\\_en\\_la\\_filosof%C3%ADa\\_pol%C3%ADtica\\_isl%C3%A1mica\\_The\\_forms\\_of\\_paradise.\\_The\\_notion\\_of\\_happiness\\_in\\_Islamic\\_political\\_philosophy\\_2018](https://www.academia.edu/37696640/Las_formas_del_para%C3%ADso._La_noci%C3%B3n_de_felicidad_en_la_filosof%C3%ADa_pol%C3%ADtica_isl%C3%A1mica_The_forms_of_paradise._The_notion_of_happiness_in_Islamic_political_philosophy_2018) (Consultado: 19/06/2019)
- MORROW, John y VITTOR, Luis Alberto (2006), "The Perfect Human Being: The Universal Synthesis of the Divine Names", *Sufi* 71: 20 – 26
- MOTAHHARI, Murtadha (1981) *Polarization around the character of ʿAlī ibn Abī Tālib (Attraction and Repulsion of Imām ʿAlī)*. Tehran: World Organization For Islamic Services.
- MOTAHHARI, Murtadha (1984) *The Nature of Imām Hussain's Movement*. Tehran: Beth'et Foundation.
- RAMAZANI, Rouhollah K. (1974) Iran's "White Revolution": A Study in Political Development, en *International Journal of Middle Eastern Studies*.
- RAMAZANI, Rouhollah (1975) *Iran's foreign policy, 1941-1973: A study of Foreign Policy in Modernizing Nations*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- ROOSEVELT, Kermit (1979) *Countercoup: The Struggle for the Control of Iran*. Nueva York: McGraw-Hill.
- RUBIN, Barry (1981) *Paved with good intentions: The American experience in Iran*. Harmondsworth; Penguin.

- SAIKAL, Amin (2009) *The Rise and Fall of the Shah: Iran from Autocracy to Religious Rule*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- SCHMUCLER, Héctor (1996) “Apuntes sobre el tecnologismo y la voluntad de no querer”, *Artefacto* 1: 1 – 5.
- SCHMUCLER, Héctor (1997) *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
- SHAHEDI, Mozaffar (2014) “¿Cómo se preparó el artículo ‘Irán y el colonialismo rojo y negro’? ¿Quién es Ahmad Rashidi Motlagh?” مطلق رشیدی احمد شد؟ تهیه چگونه “سیاه و سرخ استعمار و ایران” مقاله (کیست؟) [en farsi]. Tehran: *Magiran* 5557: 10.
- SSIDDIQUI, Kalim (1996) *Stages of Islamic Revolution*. Londres: The Open Press.
- SPENGLER, Oswald (1922) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte 2 Vols*. Munich: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.
- SUMMITT, April (2004) “For a White Revolution: John F. Kennedy and the Shah of Iran”, *Middle East Journal* 58: 560-575.
- SUMMITT, April (2008) *John F. Kennedy and U.S.- Middle East relations: A History of American foreign policy in the 1960s*. Lewiston y Nueva York: Edwin Mellen Press.
- TAYLOR, Frederick Winslow (1911) *Principles of Scientific Management*. Nueva York y Londres: Harper & Brothers Publishers.
- UNESCO (2002) *Actes de la Conférence générale, 31e session, Paris, 15 octobre-3 novembre 2001*, Vol. 1: Résolutions, Paris: Organisation.
- VITTOR, Luis Alberto (1994) “El Islām Šī‘īta: ¿Ortodoxia o Heterodoxia?”, *Revista de Estudios sobre la Tradición* 5-6: 233-239.
- VITTOR, Luis Alberto (2006) *Šī‘īte Islām: Orthodoxy or heterodoxy?*, Qom: Ansariyan Publications. Disponible en <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/18464> (Consultado: 19/06/2019)

- VITTOR, Luis Alberto (2011) “El Concepto de “Fundamentalismo Islámico” en el Discurso Hegemónico de Occidente. Problemas de Terminología y de Definición”, *Pensamiento Islámico. Revista de Estudios y Divulgación de la Cultura y Ciencias del Islam* 1-2: 41-70 y 38-71.
- WILBER, Donald N. (1969 a) “Appendices A, B, C, D, E”. Publicado en *Clandestine Service History, Overtrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*. Washigton D.C, octubre de 1969, p. 11
- WILBER, Donald N. (1969 b) “Consolidating the Operational Plan”. Publicado en *Clandestine Service History, Overtrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*, Washigton D.C, octubre de 1969, pp. 12- 15