

<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n24.43368>

La escatología como sublevación y contraconducta en Michel Foucault

Rodrigo Baudagna

Universidad Católica de Córdoba – CONICET, Córdoba, Argentina

robaudagba93@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0480-9056

Recibido 8/07/2023. Aceptado 1/09/2023

Resumen

En este escrito se indaga en las reflexiones de Foucault sobre la escatología en cursos, artículos y entrevistas realizados en el año 1978 y 1979. El punto de partida es el curso *Seguridad, territorio, población*, en particular las clases de 1978, el cual es puesto en diálogo con los artículos y entrevistas de Foucault sobre la Revolución iraní. La hipótesis propuesta es que estos textos están atravesados por intereses comunes y que, en torno a sus conceptos claves de contraconducta, sublevación y espiritualidad, hay una clara conexión a través de la figura religiosa de la escatología. A pesar de la escasa precisión del concepto de escatología en Foucault, es posible delimitar las características principales y el uso particular que el filósofo francés hace de este término, al que despoja de determinaciones religiosas específicas y le otorga un sentido ético-político como interrupción de una continuidad histórica en relación a la sublevación y la resistencia.

Palabras clave: *Foucault; escatología; contraconducta; sublevación; interrupción*

Eschatology as revolt and counter-conduct in Michel Foucault

Abstract

This paper explores Foucault's reflections on eschatology in courses, articles and interviews produced in 1978 and 1979. The starting point is the course *Security, territory, population*, in particular the 1978 classes, which is put in dialogue with Foucault's articles and interviews on the Iranian revolution. The hypothesis proposed is that these texts are crossed by common interests and that, around their key concepts of counter-conduct, revolt and spirituality, there is a strong connection through the religious figure of eschatology. Despite the scarce precision of the concept of eschatology in Foucault, it is possible to delimit the main characteristics and the particular use that the French philosopher makes of this term, which he strips of specific religious determinations and gives it an ethical-political sense as an interruption of a historical continuity in relation to revolt and resistance.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Keywords: Foucault; eschatology; counter-conduct; revolt; interruption

Contraconductas escatológicas¹

Dentro de la obra de Foucault, el año 1978 marca un punto de inflexión importante no sólo por lo relevante de los conceptos planteados en sus textos, en los que por ejemplo se desarrolla la noción de espiritualidad que Foucault utilizará en sus cursos posteriores del Collège de France, sino también por su viaje a Irán que, en conjunto con los textos periodísticos y las entrevistas que dio al respecto, constituyó una gran polémica en la que Foucault se ha visto involucrado hasta el día de hoy. Ahora bien, en el cruce entre el curso dictado en 1978: *Seguridad, territorio, población*, y los textos sobre Irán, se encuentran las nociones de contraconducta y de escatología. Esta última, en particular, constituye un concepto significativo para comprender la forma en que Foucault se acerca a la teología y a ciertos movimientos revolucionarios de tinte apocalíptico. A estos se los ha leído, en general, como movimientos totalitarios² al considerar esta forma secularizada de escatología como revolución política, y de hecho las consecuencias la Revolución iraní lo atestiguan, pero lo relevante es la manera en que Foucault parece encontrar en cierta forma de escatología un potencial de sublevación antitotalitario.

Según indica Senellart (2013), durante los últimos años de enseñanza en el Collège de France, Foucault indaga en una historia otra del cristianismo a partir de tres elementos fundamentales: el de la fundación, el de la escatología y el de la relación entre los poderes temporal y espiritual. Este segundo elemento, que es el que interesa para este trabajo, es abordado por Foucault (2006) en el curso *Seguridad, territorio, población* [1977-78], así como también mencionado brevemente en el último curso que dictó en el Collège de France: *El coraje de la verdad* (2010)³. Particularmente en el caso del primer curso, que es el punto de partida de estas indagaciones, Senellart (2013) señala que Foucault se basó en la obra de Norman Cohn (*The Pursuit of the Millennium*) para su concepto de escatología (que se sostiene sobre una indistinción entre escatología y apocalíptica), así como también para los datos históricos de los movimientos milenaristas medievales. Sin embargo, también es importante considerar como fuente la obra de Ernst Bloch (*El principio esperanza*), que señala Foucault (2017) como una importante lectura previa al viaje a Irán, es decir, durante el dictado del curso de 1978.

Tomando fundamentalmente a la obra de Cohn como fuente, para Senellart (2013) Foucault entiende a la escatología como todo pensamiento milenarista según el modelo apocalíptico heredado de la tradición judía, así como también la concibe en términos de impugnación radical del orden social, político y religioso establecido. Esto, como veremos posteriormente, es fundamental para comprender la caracterización de la creencia escatológica como contraconducta, ya que Foucault, al menos a la hora de analizar los movimientos milenaristas medievales, desplaza a la escatología hacia las formas de resistencia al poder pastoral, es decir, a los márgenes del cristianismo.

Senellart (2013) plantea una cuestión fundamental en relación a la definición foucaultiana de escatología, ya que indica que Foucault utiliza el término en dos sentidos: por un lado, cuando Foucault señala que el cristianismo no es una religión de escatología, circunscribe esta última a los márgenes de la religión y, por tanto, a los movimientos de contraconducta; pero, por otro lado, señala que la Iglesia funcionaba en una temporalidad escatológica de salvación y unificación de los fieles al fin del tiempo. Para resolver este problema terminológico, Senellart establece una distinción conceptual y reserva el término apocalíptica para el primer sentido, mientras que escatología sería únicamente un pensamiento teleológico de integración



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

en la expectativa del fin de los tiempos, es decir, la conformación de una economía de salvación orientada a un fin que está fuera del tiempo⁴.

Para este trabajo, a diferencia de la propuesta de Senellart, mantendré el término *escatología* tal como lo utiliza Foucault, ya que en sus textos principalmente remite al primer sentido del término. Además, en ambos sentidos de la escatología lo que está en juego es la finitud del tiempo, sólo que guardan una relación diferente con el poder pastoral. Mientras que existe una temporalidad escatológica en la Iglesia, los movimientos de contraconducta plantean temporalidades otras y fines inminentes que servían para disputar el poder de conducción del pastorado. Por esto, con estas escatologías como contraconductas puede hablarse de “contra-economía de salvación” (Catalina, 2017), en la medida en que disputaban la pretensión del gobierno pastoral eclesiástico de ser el único garante del acontecimiento futuro de un reino celestial.

Es, precisamente, el concepto de contraconducta el que permite aclarar esta dimensión revolucionaria de la escatología. Para Foucault (2006), las contraconductas constituyen formas de resistencia al poder pastoral. “Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos” (p. 225). Foucault (2006), en *Seguridad, territorio, población*, describe cinco formas de contraconducta: el ascetismo; el establecimiento de comunidades alternativas; la mística; las interpretaciones diferentes de las Escrituras; y la creencia escatológica, puesto que “la otra manera de descalificar el papel del pastor consiste en afirmar que los tiempos se han consumado o están a punto de consumarse” (p. 258). Por ello, aunque ciertamente la noción de escatología adquiere luego otros sentidos en los textos de Foucault, en su análisis de las contraconductas medievales la creencia escatológica funciona como “rebelión contra el monopolio temporal del pastorado” (Zolles, 2020, p. 797). Lo importante de esta noción de contraconducta es que, para Foucault, no se trata de oponerse a toda forma de conducción, sino que implica una búsqueda de conductas otras, es decir, un deseo de ser conducido de otra manera, y es por esto que incorpora un componente propiamente ético a la noción de resistencia (Davidson, 2012), al mismo tiempo que permite politizar el discurso religioso de la escatología, ya que “abordar las creencias escatológicas como una contra-conducta ofrece una perspectiva genealógica sobre el apocalipsis que... se centra en la dinámica del poder, la opresión y las actividades desobedientes resultantes de la crítica, la resistencia y la liberación” (Zolles, 2020, p. 797). La concepción foucaultiana de escatología como forma de contraconducta en el análisis del poder pastoral implica, sostiene Stimilli (2016), concebir a la resistencia y a la revolución como una potencialidad intrínseca a toda relación de poder y, de esta manera, se aleja de la concepción de escatología como desarrollo lineal de la historia hacia un fin determinado.

En textos y cursos 1978 parecen, en principio, confluir en Foucault el interés por la escatología y los movimientos milenaristas de la Edad Media (en las clases de marzo y abril) con, entre otras cosas, el acontecimiento de la Revolución iraní (viaja a Irán primero en septiembre y luego en noviembre de ese año). Entre las clases y los viajes se sitúa la exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, denominada “¿Qué es la crítica?”, en el mes de mayo. Allí retoma precisamente temas trabajados en el curso durante los primeros meses del año, puesto que, señala

la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente —y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI—, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Recial Vol. XIV. N° 24 (Julio - Diciembre 2023) ISSN 2718-658X. Rodrigo Baudagna, La escatología como sublevación y contraconducta en Michel Foucault, pp. 176-188.

ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? (Foucault, 1995, p. 18).

De esta manera, tal como señalan, por ejemplo, McCall (2013) y Sferco (2019), la concepción de crítica en Foucault funciona como intersección entre sus análisis sobre las contraconductas medievales y su postura sobre la Revolución iraní. Como intentaré mostrar en los próximos apartados, esta intersección podría cifrarse principalmente en un concepto: la escatología.

La escatología en la modernidad

La relevancia de la escatología como contraconducta no acaba, sin embargo, con el poder pastoral medieval. Al contrario, persiste para Foucault una suerte de fuerza escatológica en la revolución contra el Estado moderno. En principio, señala que la razón gubernamental, en tanto arte de gobernar a partir de cálculos estratégicos en beneficio del Estado, inauguró “una historicidad indefinida, un tiempo abierto y sin término” (Foucault, 2006, p. 333), que suplantó al tiempo finito orientado a la salvación final que predominaba en la Edad Media como escatología unificadora⁵. El tiempo indefinido que abre el Estado moderno, sostiene Foucault, niega toda salvación final o cualquier otra forma de escatología. Sin embargo, a pesar de que no sea posible, al menos desde la razón gubernamental, sostener una escatología absoluta “que fije como punto de consumación de la historia un imperio” (p. 346), sí persisten formas de escatología relativa que se reducen a ámbitos cada vez más singulares, hasta el punto de convertirse en confianza escatológica, espiritualidad y *parrhesía*. Es decir, se acerca cada vez más a la escatología revolucionaria que Foucault inscribía dentro de las formas de contraconducta frente al poder pastoral.

De hecho, en la última clase de *Seguridad, territorio, población*, Foucault vuelve a la noción de contraconductas, pero esta vez aplicadas a la gubernamentalidad moderna, es decir, en el contexto de desaparición de una escatología absoluta. Sugiere, hacia el final de la clase, tres formas de contraconducta en las que, incluso más que en las medievales, predomina la escatología. Aunque extensa, resulta muy clarificadora la siguiente cita sobre la primera de estas formas de contraconducta:

La nueva historicidad de la razón de Estado excluía el Imperio de los últimos días y el reino de la escatología. Contra ese tema formulado a fines del siglo XVI y que todavía persiste, vamos a constatar el desarrollo de contraconductas cuyo principio será, precisamente, la afirmación de que llegará un momento en que el tiempo terminará, y que plantearán la posibilidad de una escatología, un tiempo último, una suspensión o una consumación del tiempo histórico y el tiempo político; ¿cuál será en ese momento el hecho que interrumpa o detenga la gubernamentalidad indefinida del Estado? El surgimiento de algo que será la sociedad misma. El día en que la sociedad civil haya podido liberarse de las coacciones y tutelas del Estado, cuando el poder estatal haya podido por fin ser reabsorbido en ella..., el tiempo, si no de la historia sí al menos de la política, habrá terminado. Escatología revolucionaria que no dejó de atravesar los siglos XIX y XX. Primera forma de contraconducta: la afirmación de una escatología en que la sociedad civil se impondrá al Estado. (Foucault, 2006, pp. 406-407).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Nos encontramos, con esta primera forma de contraconducta, ante una demanda de clausura del Estado ante la fuerza escatológica de la sociedad civil. Es significativo, en este sentido, que esta contraconducta implique la interrupción del tiempo histórico indefinido postulado por la gubernamentalidad moderna. Se traza, de esta manera, una especie de línea de continuidad subterránea con aquellos movimientos milenaristas que proponían un fin del tiempo inminente como contrapunto de la escatología absoluta de la Iglesia. Lo cual, también, está estrechamente vinculado con la segunda forma de contraconducta moderna, también escatológica, “que adoptará la forma del derecho absoluto a la revuelta, a la sedición, a la ruptura de todos los lazos de obediencia, el derecho a la propia revolución” (p. 407). Pareciera con esto establecer una filiación entre estas diferentes formas de resistencia a partir de una perspectiva escatológica, a la manera de una reactivación del núcleo religioso en la política moderna. Aunque debe considerarse que Foucault, en las dos últimas páginas del manuscrito para esta última clase del curso, las cuales no llegó a dictar, señala que no hay una herencia directa de los movimientos religiosos en los revolucionarios modernos. Sin embargo, esta filiación a través de cierta forma de escatología se mantiene, y esto se hace aún más evidente si se acude a los escritos y a las entrevistas que Foucault realizó con respecto a Irán.

Persistencias de las contraconductas medievales en la Revolución iraní

Nos referiremos al conjunto de artículos periodísticos y entrevistas realizados por Foucault entre 1978 y 1979 sobre la Revolución iraní, siguiendo a Raffin (2021), con el término *dossier Irán*. Desde la perspectiva de este trabajo, y siguiendo fundamentalmente lo planteado por Foucault (2017) en la extensa entrevista con Farès Sassine de 1979, así como también las indicaciones de Michel Senellart en su edición del curso *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2006)⁶, nos centraremos en el carácter escatológico que adquiere la sublevación, a la manera de la segunda forma de contraconducta que señaló Foucault al final de dicho curso. En este sentido, la revolución de 1979 ha impactado significativamente en el pensamiento de Foucault, al punto de que puede leerse retrospectivamente desde ella el curso inmediatamente anterior, así como también la conferencia “¿Qué es la crítica?”. De ahí que, como señala Ghamari-Tabrizi (2016), “ningún acontecimiento singular en la historia de Foucault generó una transformación tan marcada en su pensamiento como la Revolución Iraní” (p. 185). En línea con esto, Botticelli (2019) sostiene que los escritos sobre Irán pueden ayudar a comprender mejor tanto los planteos foucaultianos sobre el biopoder como la vinculación entre la espiritualidad política y los análisis sobre el poder pastoral y las contraconductas. De hecho, desde la perspectiva de Botticelli, los artículos sobre Irán se encuentran en un punto de inflexión en el que Foucault modifica su concepción de poder hacia las formas de subjetivación y resistencia.

El interés de Foucault por la Revolución iraní, señala Ghamari-Tabrizi (2009), residía fundamentalmente en que constituyó “un momento de *hacer* historia fuera del ámbito de los esquemas teleológicos occidentales” (272). Y es a través de este modo anti-teleológico de pensar la Revolución iraní que Foucault puede desglosar el acto de sublevación de las consecuencias totalitarias del gobierno teocrático constituido después de ella. Algo que, además, es ignorado, o al menos desestimado por quienes, como Afary y Anderson (2005), han criticado la lectura foucaultiana de la Revolución iraní de 78 y 79.

En efecto, existe cierta polémica sobre la lectura foucaultiana de dicho acontecimiento histórico, ya que, atendiendo a las consecuencias de la llegada al poder del ayatolá Jomeini, ciertos autores critican la defensa de Foucault de una revolución que ha derivado en un régimen totalitario (Cf. Afary y Anderson, 2005 y Cooper, 2014) mientras que otros destacan el interés



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

de Foucault por esta experiencia heterotópica de una revolución que no se podía ajustar a los esquemas marxistas imperantes (Cf. Ghamari-Tabrizi, 2009 y 2016; McCall, 2013; Botticelli, 2019 y Raffin, 2021). En relación a las críticas al dossier Irán, resulta interesante el planteo de Cooper (2014), que argumenta que el interés de Foucault en la Revolución iraní se basa en la búsqueda de formas contemporáneas de resistencia frente al neoliberalismo, que es un tema que Foucault trabajaría en el curso inmediatamente posterior a esta revolución (*Nacimiento de la biopolítica* [1978-1979]). De esta manera, Cooper encuentra una línea de continuidad entre el análisis foucaultiano de la Revolución iraní y sus textos posteriores sobre la ética del yo, ya que Foucault plantea a dicha ética como forma de resistencia frente al neoliberalismo. Cooper sigue la línea de Afary y Anderson en lo que respecta a la crítica hacia el dossier iraní. Para Cooper, Foucault lee la Revolución iraní desde una “historia escatológica” (p. 35), pero situándose más bien en una concepción heideggeriana de decadencia de occidente:

En sus textos sobre la Revolución iraní, Foucault se alinea más estrechamente con la tradición del conservadurismo revolucionario, esa tradición que, desde el último Heidegger hasta Alain Badiou, reconoce la falta de fundamento de la crisis histórica (el acontecimiento en sí) sólo para refundar la ley absoluta en su lugar. Para Foucault, fue el acontecimiento de la Revolución iraní el que confirmó la crisis del tiempo histórico occidental y prometió restaurar la ley invisible de la verdad en un futuro sin redención. (Cooper, 2014, p. 58).

El problema de este análisis que es que sostiene la crítica sobre los efectos de la Revolución iraní, y no considera la distinción entre sublevación y gobierno efectivo, la cual Foucault (1999) problematiza en un importante texto del dossier que responde a las críticas que recibió ya en 1979, ni tampoco analiza en las implicaciones escatológicas de la vinculación entre esta revolución y los movimientos milenaristas medievales.

Empezando por esta última, puede verse que Foucault señala dicha vinculación en varios de sus textos. Por ejemplo, en el artículo periodístico “Teherán: la fe contra el Sah”, Foucault (1994) asocia la prédica contra el Sah de los religiosos con los movimientos apocalípticos y mesiánicos de la edad media. Al mismo tiempo, vincula estos planteos con el entusiasmo político y religioso del islam chiita en su impaciencia y esperanza escatológica por el duodécimo imán. Esto también lo indica Foucault (2017) en la entrevista con Farès Sassine, en la que señala que empieza a interesarse por Irán a partir de la lectura de *El principio esperanza* de Bloch. En este libro, encuentra planteado

el problema de esa percepción colectiva de la historia que sin duda comienza a surgir en Europa en la Edad Media, y que es la percepción de otro mundo aquí en la tierra, la percepción de que la realidad de las cosas no está definitivamente instaurada y establecida, sino que puede haber, en el interior mismo de nuestro tiempo y de nuestra historia, una abertura, un punto de luz y de atracción que nos da acceso, desde este mundo, a un mundo mejor. (Foucault, 2017, p. 38).

Al tomar en consideración esta dimensión teológico-política de la Revolución iraní, en la cual la espiritualidad política aleja a dicha revolución de los esquemas marxistas clásicos, Abbès (2016) señala que Foucault acude a los modelos históricos como Cromwell, Münzer o Savonarola para entender lo que estaba sucediendo en Irán, lo cual configura una asociación, asumida casi como principio, entre, por un lado, el recurso a elementos escatológicos para apoyar y orientar la acción y, por otro lado, la radicalidad de las conductas políticas.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Es esta apertura a un nuevo mundo posible la que adquiere el carácter escatológico de las contraconductas analizadas en *Seguridad, territorio, población*. Y también es, desde la perspectiva de Foucault, una prefiguración de lo que verá en sus viajes a Irán, puesto que indica que la Revolución iraní es “un ejemplo que ponía a prueba lo que estaba leyendo en Bloch” (Foucault, 2017, p. 40). De esta manera, al menos por lo que se indica en esta entrevista, Foucault reconoce el carácter escatológico de la Revolución iraní, incluso más allá de los planteos específicos del islam chiita, puesto que se la vincula con los movimientos cristianos medievales. Esto puede correr el riesgo de leer una revolución islámica del siglo XX a través de los ojos de las revueltas europeas medievales, y de hecho este es un problema en el que podría caer el análisis de Foucault, pero, como advierte McCall (2013), más allá de las similitudes, Foucault no concibe la Revolución iraní estrictamente en términos medievales. Al contrario, esta adquiere una especificidad que sólo puede intentar ser comprendida haciendo precisamente periodismo filosófico y atendiendo a la singularidad del evento. De todas formas, Foucault es explícito en aquella conexión, y también indica, en la misma entrevista con Sassine, que había viajado a Irán con una perspectiva ya predefinida a partir de la lectura de Bloch: la relación entre la revolución política y la esperanza escatológica.

La escatología como forma de espiritualidad

Ahora bien, el carácter escatológico de la Revolución iraní se fundamenta principalmente en la lógica de las contraconductas modernas, ya que, como he indicado anteriormente, estas apuntan a una interrupción del tiempo indefinido del Estado y a la revuelta. Por ello, Foucault se refiere a la Revolución iraní como un “acontecimiento revolucionario” (2017, p. 66) y también como “un fenómeno muy singular que quiebra la historia” (p. 62). De ahí que, si bien se refiere a la escatología religiosa, e incluso remite en varias ocasiones a la escatología islámica del duodécimo imán (Cf. Foucault, 1994, pp. 688 y ss.), su carácter propiamente escatológico tiene que ver, tal como se da en su análisis de los movimientos milenaristas medievales, con el deseo de interrupción y la búsqueda de otro tiempo. Por esto mismo, los sucesos de la Revolución iraní adquieren en la lectura de Foucault un carácter escatológico en tanto rechazo a un régimen político en la tierra y, por tanto, la búsqueda de una nueva forma de gobernarse. O, en palabras de Foucault (2017), “en Irán en el '78, cuando la gente descendía a las calles, sabían que hacían algo, que ese algo era una revolución o era una sublevación, que era en todo caso un modo de despedir toda una parte de su historia” (p. 67).

Así como en las contraconductas frente a la gubernamentalidad moderna, en las que Foucault plantea como escatología la resistencia de la sociedad civil frente al Estado, a la manera, podría decirse, de una pervivencia de cierta espiritualidad religiosa en la sociedad occidental moderna, Foucault también encuentra en el islam chiita una religión que da al pueblo iraní una fuerza irreductible para resistir al poder del Estado. Esto también lo señala Foucault en uno de los artículos periodísticos del dossier iraní titulado “El jefe mítico de la revuelta de Irán” (1994, pp. 713 y ss.), puesto que es precisamente este aspecto religioso, vinculado a esta forma de escatología como esperanza y resistencia, el que funciona como contrapartida y freno del cálculo político. Es precisamente esta dimensión espiritual la que caracteriza al movimiento revolucionario iraní como “un movimiento atravesado por el hálito de una religión que habla menos del más allá que de la transfiguración de este mundo” (p. 716)⁷.

En una entrevista realizada en 1979, aunque publicada por primera vez en 2018, Foucault plantea algunas precisiones con respecto al concepto de espiritualidad. En primer lugar, es definida como “la práctica por la cual el hombre es desplazado, transformado, alterado, hasta renunciar a su propia individualidad, a su propia posición de sujeto” (2018, p. 75)⁸. Adquiere,



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

por tanto, una dimensión ética que se vincula claramente con la contraconducta y las prácticas de sí que desarrollará luego en los últimos cursos del Collège de France⁹. En esa misma entrevista, Foucault (2018) sugiere de manera significativa que hay una conexión a través de la espiritualidad entre la Revolución iraní y la escatología cristiana medieval de los movimientos heréticos, precisamente en relación a cierta desposesión de sí y a un rechazo de la propia posición del sujeto. Por ello, de manera sugerente, en la última frase de la entrevista, Foucault plantea como norma que “hay que practicar la sublevación, practicar... el rechazo a lo que se es. Es la primera condición para rechazar al mundo” (2018, p. 78)¹⁰. Es ahí donde se encuentra el aspecto por el que a Foucault le interesa la noción de “espiritualidad”: ella se despliega como una práctica de libertad que “consiste en una transformación del yo a través de y en una reinversión-transformación de los contenidos de lo verdadero y lo falso de los que este yo histórico era en sí mismo un efecto” (Cavagnis, 2012), lo cual permite entenderla como actividad creadora de sus propios contenidos y no como repetición de un dogma, sea el chiita, el cristiano medieval o las doctrinas revolucionarias modernas.

Para Foucault, entonces, la espiritualidad adquiere un rasgo inherentemente ético y religioso que impide la clausura política del movimiento revolucionario. De ahí que pueda definirse a la espiritualidad como “una no-política introducida en la política como su interrupción” (Rambeau, 2015, p. 172). Esta espiritualidad implicaría un surgimiento de un afuera de las relaciones de poder: una irreductibilidad de la subjetividad espiritual a la gubernamentalidad política. Y esto, efectivamente, remite a las caracterizaciones que Foucault hace de las contraconductas y la escatología. En relación con esto podemos entender por qué en “¿Qué es la crítica?”, Foucault (1995) describe a las revueltas medievales contra el poder pastoral como “movimientos de espiritualidad” (p. 22). En este sentido, podría considerarse que tanto la espiritualidad como la escatología remiten a un mismo fenómeno ético-religioso. Foucault no aclara ni precisa demasiado ambos conceptos, pero es evidente que ambos remiten a estas experiencias de sublevación y contraconductas, y ambos conceptos oscilan entre una dimensión estrictamente individual (creencia escatológica o espiritualidad como práctica de sí) y una dimensión colectiva (al hablar de movimientos escatológicos y espirituales).

La experiencia iraní de la sublevación

Foucault (1999), en un artículo muy importante publicado en *Le Monde* en 1979, responde a ciertas críticas recibidas a sus anteriores afirmaciones sobre la Revolución iraní. Allí plantea el dilema fundamental de la utilidad de la sublevación. La sublevación, es decir, al acontecimiento revolucionario asociado a la espiritualidad y diferenciado de la posterior instauración de un gobierno, se sitúa, sostiene Foucault, como simultáneamente dentro y fuera de la historia. Señala, luego, cierto carácter escatológico de la sublevación, lo cual, en principio, remite a las vinculaciones establecidas entre espiritualidad, contraconducta y creencias escatológicas. En concreto, Foucault sostiene que la

promesa del más allá, retorno del tiempo, espera del salvador o del imperio de los últimos días, reino por completo del bien, todo eso ha constituido durante siglos, allí donde la forma de la religión se prestaba a ello, no un ropaje ideológico, sino la manera misma de vivir las sublevaciones. (1999, p. 204).

El carácter escatológico de la sublevación también implica una asociación con la idea de interrupción del tiempo, ya que, plantea, “hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda «realmente» preferir



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer” (1999, p. 203). Nuevamente, Foucault mantiene una cierta distinción entre la escatología como doctrina de salvación orientada a un fin específico y la propia idea de interrupción, despojada de finalidad más allá del propio acto de resistencia y de voluntad de una conducción otra.

Si bien la Revolución iraní se sostuvo sobre creencias religiosas específicas, como ya se ha señalado, a Foucault le interesa particularmente este carácter escatológico en tanto interrupción que dota a la sublevación de un cierto carácter universal. En relación con esto podemos pensar la afirmación de Foucault de que no importa si hay o no razón para sublevarse, “hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (1999, p. 206)¹¹. Hay, efectivamente, singularidades que se sublevan, y dicha sublevación se sostiene, aunque pueda recurrir a principios religiosos particulares, sobre la recurrente experiencia de resistencia y libertad.

Además, Foucault indica que, aunque basa su reflexión sobre la sublevación en el acontecimiento masivo de la Revolución iraní, la sublevación se proyecta hasta elementos cada vez más minúsculos. Por ello, tal como el propio Foucault indica en la entrevista con Farès Sassine, su proyecto consiste en

multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información. (Foucault, 2017, p. 84).

Plantea, de esta manera, no una sublevación universal y masiva, sino una sublevación sobre fragmentos frágiles, contingentes, que conforman a la sociedad. Y es desde esta forma de entender la sublevación que pueden delimitarse retrospectivamente dos formas de escatología que, aunque no están claramente diferenciadas, están presentes en estos textos de Foucault. Una orientada a la realización efectiva de la promesa escatológica a costa de la destrucción del mundo, lo cual impondría una estrategia en pos de unos fines: un mundo nuevo sin importar qué sacrificio haya que hacer para conseguirlo¹². Podría vincularse esta forma de escatología a los movimientos revolucionarios apocalípticos y, también, a la Revolución iraní, ya que en ambos el afán de acelerar el tiempo escatológico justifica la violencia revolucionaria y augura una posible deriva totalitaria. Mientras que, por otro lado, se plantea una forma de creencia escatológica como práctica de libertad en tanto sublevación frente a un poder pastoral o a una gubernamentalidad moderna que impone la infinitud del tiempo. Precisamente cuando la sublevación se orienta cada vez más a lo particular, es decir, como contraconductas más que como una revolución para instalar un gobierno en concreto, es que emergen estas creencias escatológicas como interrupción y práctica de libertad. Aunque es importante considerar que el problema del paso de lo ético a lo político¹³ se mantiene intacto en esta forma de sublevación, ya que una sublevación como escatología de lo minúsculo podría implicar la total inacción política, frente a la acción política absoluta de búsqueda de instauración revolucionaria de un gobierno.

La consideración de la Revolución iraní como un acontecimiento (Cf. Foucault, 2017) implica también atender al problema de su temporalidad, no sólo porque presupone una interrupción del tiempo histórico, sino también porque, al ser un acontecimiento puntual, remite



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

hacia efectos posteriores, a promesas de un futuro utópico y referencias al pasado. A este respecto, es interesante la indicación de Sferco (2019) sobre las tres temporalidades en la voluntad política tras la Revolución iraní: primero, la sublevación como un hecho puntual, un acontecimiento; segundo, el futuro que abre la sublevación fundamentalmente como esperanza y anhelo; y tercero, en retrospectiva, la voluntad funcionando como herramienta de análisis del acontecimiento político. Interesa en particular la segunda temporalidad, a la que Sferco (2019) vincula también con la escatología, ya que “este anhelo produce una contemporaneidad del tiempo presente y del tiempo futuro que, a la vez, inscribe su escatología en la profundidad de un pasado mítico-religioso que no ha sido acabado todavía” (p. 52). Sferco conecta este tratamiento de la sublevación como acontecimiento con el texto de Foucault “¿Qué es la crítica?”, y remite a una “prueba de acontecimentalización” para destacar el potencial crítico de la singularidad sublevada. Este potencial crítico, señala Sferco, es el que le da validez a la sublevación precisamente como interrupción, señalando, luego, la problemática de su duración, puesto que en la sublevación hay siempre una inquietud en

si será capaz de sostenerse lo suficientemente indócil como para trastocar un modo de gobierno y lo suficientemente acontecimental como para que los efectos de su singularidad irreductible afecten las relaciones entre saber, poder y verdad a nivel de una reinvencción de otros modos de vida. (Sferco, 2019, p. 60).

De esta manera, a partir del análisis de Sferco sobre Foucault, pareciera establecerse una especie de escatología indeterminada en el núcleo de este anhelo que Foucault plantea tanto para la crítica como para la voluntad política, lo cual configura una forma de escatología que, lejos de ser una manera particular de contraconducta, es un aspecto fundamental de ella, diferenciándose, en consecuencia, entre una esperanza escatológica abstracta de la sublevación y la creencia escatológica específica como forma de resistencia contra el pastorado.

En estos textos sobre la Revolución iraní, Foucault establece una distinción fundamental entre sublevación y revolución, según sostiene Rambeau (2015), reservado este último término para las consecuencias políticas de la sublevación, mientras que esta es más bien un modo de existencia. Como he indicado más arriba, la sublevación se sostiene sobre la figura de la interrupción¹⁴, ya que corta el tiempo, escapa a la historia en el instante de la fractura, y, de esta manera, “se sustenta en la aparición y la puesta en marcha de una vida totalmente distinta” (Rambeau, 2015, p. 175). Esta caracterización, tal como he señalado, dota a la sublevación de un carácter marcadamente escatológico e, incluso, según indica Rambeau, Foucault estaría restituyendo un cierto origen religioso a partir de la sublevación.

Conclusión

En conclusión, hemos visto que este corpus de textos foucaultianos de los años 1978 y 1979 está atravesado por intereses comunes alrededor de la escatología. Al abordar contextos diferentes como los movimientos mesiánicos medievales, la gubernamentalidad moderna y la Revolución iraní, Foucault encuentra, más allá de sus singularidades, un sustrato de resistencia y de anhelo de futuro a partir de la clausura de un tiempo histórico y el surgimiento de otro tiempo en el acontecimiento. Esto es lo que he señalado como “interrupción” y, al menos esta es la propuesta de este trabajo, puede considerárselo como el principio fundamental de la concepción foucaultiana de escatología, en el que no es determinante la consumación de un fin específico, sino aquella amalgama de resistencia y esperanza utópica que está en la base de los



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

movimientos de contraconductas o en las experiencias de sublevación como la Revolución iraní, a la manera de un núcleo religioso ineluctable en la política contemporánea.

Finalmente, con respecto a las revueltas que, desde 2022, se están dando en Irán, debemos considerarlas como evidencia, primero, de las promesas fallidas de la revolución de 1978-79, y segundo, de una resistencia de la sociedad civil frente al poder estatal totalitario. Sería apresurado, sin duda, comparar la sublevación analizada por Foucault con la que se está dando en ese mismo país, y menos aún sin realizar una cuidadosa labor periodística en el territorio, pero al menos muestra claramente que hay una radical diferencia entre la sublevación de un pueblo frente a un poder totalitario y las derivas totalitarias que esa misma sublevación pueda tener posteriormente. En efecto, son la esperanza y la práctica de libertad las que deben ser destacadas en estas formas de contraconducta o espiritualidad con cierto carácter escatológico.

Referencias bibliográficas

- Abbès, M. (2016). Révolutions arabes et théologie politique. *Astérian*, 14. <https://doi.org/10.4000/asterion.2697>
- Afary, J. y Anderson, K. (Eds.). (2005). *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blengino, L. (2019). Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, 11-27. Doi: 10.5281/zenodo.3245843.
- Botticelli, S. (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, 81-107. Doi: 10.5281/zenodo.3245865.
- Catalina, C. (2017). Política escatológica y economía salvífica en el cristianismo medieval: evasiones en la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20(2), 207-225. <https://doi.org/10.5209/RPUB.56466>
- Catalina, C. (2018). *Pastorado, soberanía y salvación: un análisis del poder gubernativo y jurídico en el cristianismo medieval (siglos XI-XIII)* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/47259/>
- Cavagnis, J. (2012). Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de «spiritualité politique». *Cahiers philosophiques*, 130, 51-71. <https://doi.org/10.3917/caph.130.0051>
- Cohn, N. (1981). *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cooper, M. (2014). The Law of the House hold: Foucault, Neoliberalism, and the Iranian Revolution. En V. Lemm y M. Vatter (eds.), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (pp. 29-58). Nueva York: Fordham University Press.
- Davidson, A. (2012). Elogio de la contraconducta. *Revista de estudios sociales*, 43, 152-164. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.13>
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, III*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 5-25. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, M. (1999). ¿Es inútil sublevarse? En Autor, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (vol. 3) (pp. 203-209). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Viña del Mar: Catálogo Libros.
- Foucault, M. (2018). Entretien avec Michel Foucault, *L'OBS*, 2779, 73-78. Recuperado de <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/foucault-entretien.pdf>
- Ghamari-Tabrizi, B. (2009). When Life Will No Longer Barter Itself: In Defense of Foucault on the Iranian Revolution. En S. Binkley y Capetillo, J. (Eds.), *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium* (pp. 270-290). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Ghamari-Tabrizi, B. (2016). *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, J. (2008). *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona: Paidós.
- Hamilton, S. (2018). Foucault's End of History: The Temporality of Governmentality and its End in the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, 46(3), 371-395. <https://doi.org/10.1177/0305829818774892>
- McCall, C. (2013). Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian Writings Reconsidered. *Foucault Studies*, 15, 27-51. Doi: 10.22439/fs.v0i15.3989.
- Raffin, M. (2021). Michel Foucault y la Revolución iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política. *Las Torres de Lucca*, 10(18), 169-197. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74912>
- Rambeau, F. (2015). La política espiritual. *Ciencia política*, 10(19), 167-192. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n19.52377>
- Senellart, M. (2013). Michel Foucault: une autre histoire du christianisme? *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre. BUCEMA*, 3. <https://doi.org/10.4000/cem.12872>
- Sferco, S. (2019). Foucault y la cuestión de la «voluntad» en la sublevación iraní. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, 43-66. Doi: 10.5281/zenodo.3245853.
- Stimilli, E. (2016). L'apocalyptique, entre théologie politique et gouvernementalité. *Revue de l'histoire des religions*, 1, 83-100. <https://doi.org/10.4000/rhr.8490>.
- Torres Apablaza, I. (2021). Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 10(18), 87-97. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74913>
- Zolles, C. (2020). History beyond the Ken: Towards a Critical Historiography of Apocalyptic Politics with Jacob Taubes and Michel Foucault. En V. Wieser (Ed.), *Cultures of Eschatology* (pp. 783-815). <https://doi.org/10.1515/9783110597745>

Notas

¹ Agradezco al Dr. Sebastián Botticelli, al Dr. Alejandro Ruidrejo y a la Dra. Julia Monge por sus relevantes sugerencias al momento de escribir este artículo.

² Cf. Cohn (1981) y Gray (2008).

³ Aunque no se trabajará aquí, es importante señalar que en este último curso está presente, aunque de manera muy breve, la creencia escatológica en el cristianismo como confianza en la promesa de salvación y como forma de *parrhesía*, es decir, de un decir veraz que se opone a la verdad impuesta por el Estado o la Iglesia.

⁴ Cf., también, Catalina (2017 y 2018). En particular, Cristina Catalina (2017) señala que la Iglesia plantea una escatología anti-apocalíptica, ya que establece una economía de salvación orientada al aplazamiento del fin a partir de una individualización de la escatología.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

⁵ Cf., en relación con esto, Hamilton (2018).

⁶ En concreto, Foucault (2017) caracteriza a la Revolución iraní como escatológica y la vincula con los movimientos milenaristas medievales a partir de los planteos de Bloch, mientras que Senellart (en Foucault, 2006) vincula los temas del curso con reportajes sobre la Revolución iraní de ese mismo año. Además, en una nota al pie, Senellart indica que Foucault, antes de viajar a Irán, había leído un importante texto de Henry Corbin sobre la escatología en el islam chiita, por lo que puede argumentarse cierta conexión entre su curso sobre las contraconductas y los posteriores artículos sobre Irán.

La importancia de la obra de Corbin en la lectura que Foucault hace de los acontecimientos de Irán ha sido analizada por Cavagnis (2012), en donde señala que “las distinciones históricas y conceptuales que el islamólogo propuso permitieron a Foucault poner palabras y nociones a la realidad que intentaba comprender” (p. 56).

⁷ Traducción personal. La cita original es: “un mouvement traversé par le souffle d'une religion qui parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci”.

⁸ “C'est, je crois, cette pratique par laquelle l'homme est déplacé, transformé, bouleversé, jusqu'au renoncement à sa propre individualité, à sa propre position de sujet”.

⁹ Esta conexión se refuerza en la sugerencia de Foucault (2018) en la mencionada entrevista sobre que hay espiritualidad en la civilización griega y, además, sobre la caracterización de los movimientos milenaristas medievales como movimientos espirituales.

¹⁰ “Il faut pratiquer le soulèvement, je veux dire pratiquer le refus du statut de sujet dans lequel on se trouve, le refus de son identité, le refus de sa permanence, le refus de ce qu'on est. C'est la condition première pour refuser le monde”.

¹¹ A este respecto, es interesante la idea de Blengino (2019) de que la experiencia heterotópica de la Revolución iraní le sirvió a Foucault para contrarrestar el problema del fin de la historia a través de la imposibilidad de una universalización de la actualidad europea en estas temporalidades otras.

¹² Esta forma de escatología se encontraría emparentada con aquella concepción medieval de economía de salvación y teleología escatológica orientada a una salvación total que acaecería en el fin del tiempo, y que he mencionado en el primer apartado de este trabajo a propósito de los dos sentidos del término que encuentra Senellart (2013) en Foucault.

¹³ A partir de la noción de “ethopolítica”, Torres Apablaza (2021) muestra que en Foucault hay una concepción de lo político que no puede reducirse a las categorías del pensamiento político clásico ni que puede separarse de la dimensión ética. Y, en conexión con lo trabajado aquí, sitúa el origen de esta nueva forma de concebir a lo político en las nociones de resistencia y, particularmente, de sublevación, que Foucault empieza a pensar alrededor de 1978.

¹⁴ Algo que también indican Raffin (2021) y Botticelli (2019). Este último define a la sublevación como “un gesto que logra inscribir una discontinuidad en la historia produciendo nuevas subjetividades colectivas” (p. 89).

