

Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado

The Theological-Political Origins of the Bio-power. Pastoral and Genealogy of the State

Arnault Skornicki

Universidad Paris Ouest Nanterre (Francia)

Traducción de Salvador Cayuela Sánchez

RESUMEN

En el transcurso de los años 1970, Michel Foucault llevó a cabo una genealogía amplia del Estado moderno, en la cual la dimensión religiosa ocupa un papel de primer orden. Así, el concepto de biopolítica viene a unirse al de disciplina para comprender la estatalización de las relaciones de poder desde el Renacimiento: una atiende a la gestión global de las poblaciones y su vitalidad, la otra al control de los cuerpos individuales. La dificultad de articular estas dos tecnologías políticas sostiene esta «antinomía de la razón política moderna», entre totalidad y singularidad (*omnes et singulatim*). La idea de poder pastoral, elaborada en 1978, permite aclarar el origen de esta dualidad del poder político. En primer lugar atenderemos a la originalidad metodológica de Foucault en el seno del debate teológico-político, para analizar después el concepto de poder pastoral a partir de las fuentes históricas y filosóficas, que le conducirán a reevaluar la importancia del cristianismo en la Antigüedad tardía en el advenimiento de la gubernamentalidad moderna. Finalmente, el artículo destacará el horizonte político de su investigación, a saber, la crítica al marxismo y a la gubernamentalidad de partido.

PALABRAS CLAVE: poder pastoral, Estado, teológico-político, cristianismo, marxismo.

ABSTRACT

During the 1970s, Michel Foucault carried out a comprehensive genealogy of the modern state in which the religious dimension occupies a leading role. Thus, the concept of biopolitics is to join the discipline to understand the nationalization of power relations since the Renaissance: one serving the global management of stocks and vitality, the other to control individual bodies. The difficulty of articulating these two political technologies supports this "contradiction of modern political reason" and uniqueness among all (*omnes et singulatim*). The idea of pastoral power, made in 1978, sheds light on the origin of this duality of political power. First we attend to methodological originality of Foucault within the theological-political debate, before turning the concept of pastoral power from the historical and philosophical sources that lead to reevaluate the importance of Christianity in late Antiquity, and in the advent of modern governmentality. Finally, the article will highlight the political horizon of their research, namely the critique of Marxism and governability of party.

KEYWORDS: pastoral power, state, theological-political, Christianity, Marxism.

Explícitamente o no, el programa de investigaciones llevado a cabo por Foucault en los años 1970 atiende a una auténtica genealogía del Estado moderno. Entre los cursos *Instituciones y teorías penales* y *Nacimiento de la biopolítica*, su investigación sobre las formas modernas y «microfísicas» del poder es indisociable de su generalización, ensamblaje, captación, acumulación: en otros términos, de la «estatalización continua de las relaciones de poder» (Foucault 1982: 241). Una de las pistas más originales que propone concierne a la *productividad política* del cristianismo. Este, lejos de haber negado la política en favor de lo espiritual, suscitó una «poderosa transformación de la economía temporal» (Senellart 1995: 15). La referencia cristiana resulta una constante en la obra de Foucault (Chevalier 2011), y tiene un papel de primer orden en su investigación sobre el Estado, según dos direcciones. De una parte, el papel del modelo monástico y del protestantismo radical en la formación de la sociedad punitiva y de la racionalidad disciplinaria (Foucault 1975: 2013); y de otra parte, la invención del *poder pastoral* en el cristianismo antiguo y medieval.

Deliberadamente o no, el paso parece claramente regresivo: siguiendo una línea temporal desde los Cuáqueros del siglo XVIII al cristianismo de la Antigüedad tardía, el recorrido inclina a explorar las profundidades arqueológicas de la racionalidad política occidental. Más precisamente, *el concepto de poder pastoral fue elaborado para responder a las aporías suscitadas por el concepto corredizo de biopolítica*.

El concepto clave aparece en una serie de conferencias impartidas en Rio en 1973, consagradas a la medicina social. Foucault prestó allí atención al nuevo mantenimiento de los cuerpos, por ciertos saberes/poderes tan imperiales como la medicina, la psiquiatría, la criminología, etc. La biopolítica no era por tanto tan nítidamente distinta del poder disciplinario, y dibujaba en toda su generalidad la *naturaleza corporal del poder en las sociedades modernas capitalistas*. «Para la sociedad capitalista, es la biopolítica lo que importa antes de todo, lo biológico, lo somático, lo corporal» (Foucault 1974: 210). El poder atraviesa los cuerpos en profundidad, en su materialidad, y los constituye así como sujetos de conocimiento. La vitalidad de los hombres ha devenido la materia de la política. De ahora en adelante, «el hombre moderno es un animal en la política cuya vida de ser viviente está en cuestión» (Foucault 1976: 188).

No será sino más tarde que Foucault trazará una línea de demarcación entre el poder sobre los *cuerpos individuales* y el poder sobre la *especie*, entre anatomopolítica (o disciplina) y biopoder. A partir de *Hay que defender la sociedad y La voluntad de saber*, el biopoder se sitúa a dibujar la gestión global de las poblaciones, apoyado sobre los saberes médicos, biológicos, económicos y estadísticos impulsados por los Estados europeos a partir del siglo XVIII. El nacimiento de las ciencias sociales y humanas, en este sentido, es inseparable del descubrimiento de la *población* y de la *sociedad*, entendidos como «realidad de otra manera densa, espesa, natural, que esta serie de sujetos que estaban sometidos al soberano y a la intervención de la policía» (Foucault 2004a: 360). Esta realidad biológica de la especie, en tanto que tal, es irreductible a aquella de los cuerpos individuales: lo biológico reenvía a la dimensión transindividual de la vitalidad, aprehensibles ahora en términos de naturalidad, de mortalidad, de longevidad, de cálculo de la esperanza de vida, de riesgos epidemiológicos, de productividad, etc. Este descubrimiento de la población abrió nuevas perspectivas para la acción política, tales como los mecanismos regularizadores (medidas de higiene pública, medicalización de la sociedad, campañas de vacunación, seguros de vejez y enfermedad...). Independientemente de la experiencia individual y de la singularidad de los cuerpos individuales, la «vida», antropogénicamente considerada, responde a normas y estándares comunes

reputados, obtenidos por abstracción y por el cálculo de valores medios. Es así como deviene un valor objetivable y calculable (Lemke 2009).

Sin embargo, la distinción establecida entre los individuos y el poder sobre la especie puede parecer más analítica que real, y las investigaciones ulteriores de Foucault tienden sobre todo a pensar la dinámica de las relaciones entre los dos dispositivos. Es por ello que, entre Hay que defender la sociedad (1976) y Seguridad, territorio y población (1977-1978), el concepto de «biopolítica» bascula de un sentido a otro, de la administración estatal de la población al gobierno liberal de las cosas.

En su primer sentido, la biopolítica aparece como complemento de la disciplinarización de los cuerpos, para responder a las necesidades de la economía capitalista (o socialista), apoyándose sobre los saberes médicos, eso que Foucault llama «la estatalización de lo biológico». El «racismo» era, al principio, un discurso «histórico-político» de la disidencia anti-absolutista, principalmente de procedencia aristocrática (el conde de Boulainvilliers): contra el mito de la soberanía unitaria, era preciso mostrar que toda la historia y aquella de la lucha de razas, entre los vencedores y los vencidos (por ejemplo, los Francos contra los Galos). Esta conflictividad original, la monarquía absoluta siempre ha intentado ocultarla tras los discursos de la Ley y la técnica de la Administración. En el transcurso del siglo XIX, el racismo bascula del lado del Estado, para devenir en el principal soporte de toda «(...) estrategia global de los conservadurismos sociales» (Foucault 1997: 53): ya no hace falta *defenderse contra la sociedad*, sino *defender la sociedad contra las razas inferiores que la minan desde el interior* y que amenazan la superioridad de la raza superior. De este modo, los Estados modernos suelen ampararse en un discurso inicialmente hostil a la soberanía, «el discurso histórico-político» centrado en la guerra y la lucha, para convertirlo a favor de la soberanía, al precio de un desplazamiento del derecho hacia la norma, de lo jurídico hacia lo biológico, y de una monstruosa innovación: la política de purificación racial por la eliminación de masa, inaugurada con el colonialismo y del que el III^{er} Reich habrá desencadenado todas las virtualidades (Foucault 1997: 71, 213-234).

El segundo uso del concepto de biopolítica (Foucault 2004a y 2004b) conserva el objeto de salida –la población– pero desplaza la cuestión de la *soberanía* hacia el *gobierno*. La primera consecuencia es que de ahora en adelante Foucault reduce, sin excluirlo no obstante enteramente, la aproximación *médica y biológica* en beneficio de la perspectiva *económica*. De ahora en adelante, el gran saber biopolítico, para Foucault, es la economía política, más bien que la medicina.

Desde ahora, la biopolítica se encuentra asociada más al liberalismo que al racismo. La población ya no es vista solamente como una especie moldeable por una intervención directa de un soberano normalizador, higienista y racista: su naturalidad emana a partir de entonces de una realidad más autónoma, consistente y resistente, dotada de sus propias leyes, compuesta de una multiplicidad de individuos con un comportamiento reglado por el interés, y que por consiguiente el Estado no puede pura y simplemente doblar a su voluntad. En estas condiciones, el margen de maniobra que resta a los gobernantes es al mismo tiempo más limitado y más estratégico: conviene perder estratégicamente la libertad de conceder a los hombres considerados menos como sujetos obedientes, que como individuos movidos por el interés, la manera de liberar una buena composición de fuerzas, aquella que *pueda mejorar la productividad del conjunto sin amenazar la seguridad de la sociedad*. Dicho de otro modo, el liberalismo y su saber cardinal, la economía política, constituyen una tentativa de articulación sutil entre el control de los cuerpos individuales y la gestión de la totalidad social. Si la época del liberalismo (o de la «seguridad») es igualmente opuesta a la de la disciplina, como la incitación lo es a la coerción, resta que Foucault articule claramente dos líneas de fuerza para esclarecer la formación de los Estados capitalistas modernos: la generalización de la disciplina y la liberalización de los mercados; el control social de los cuerpos individuales y la regulación global de las poblaciones.

La constatación de esta solidaridad, de esta doble toma de poder sobre cada uno y sobre todos, de «esta especie de «doble restricción» política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno» (Foucault, 1982: 232), merecen una investigación genealógica específica. Esto se realizará con *Seguridad, territorio y población* y algunos otros textos, que identifican la *pastoral* como la matriz de las formas modernas de poder, a saber esta «antinomía de la razón política» que bascula constantemente entre el control sobre todos y la subyugación de cada uno (Foucault 2004a; 1978a; 1978b; 1979; 1981). El tema del poder pastoral es célebre y, si avanzamos sobre su contenido, no propondremos una nueva exégesis (ver sobre todo Büttgen 2007; pero también Mac Dowell 1999; Pandolfi 1999; Holland 2002-2003; Golder 2007; Dalarun 2012: 281-320). Deseamos simplemente situar este concepto foucaultiano a la vista de las ciencias sociales e históricas de su tiempo: de una parte, señalando la originalidad de su recorrido en el debate sobre lo teológico-político; de otra parte, restituyendo diferentes contextos de enunciación de este análisis, en particular el descubrimiento de la Antigüedad tardía, pero también el horizonte de una crítica del marxismo y de la

gubernamentalidad de partido. Esperamos así señalar la pertinencia y el alcance del concepto de biopolítica a la luz de sus orígenes teológico-políticos.

FOUCAULT Y LA CUESTIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA

Foucault no emplea jamás esta expresión, pero es la cuestión teológico-política la que explora a su manera, siempre de forma singular. Conservemos, en el marco de este artículo, una definición socio-histórica larga. Lo teológico-político no supone un retorno a un espacio abstracto entre dos dominios *a priori* separados: político y secular vs. religioso y regular. Lo teológico-político no es tanto un problema filosófico como un proceso histórico, el de la *diferenciación entre funciones espirituales y temporales en la dirección de los hombres*. Desde la Edad Media, lo teológico-político corresponde, más precisamente, a una secuencia histórica larga que arranca al menos desde la querrela de las investiduras entre el Papa y el Emperador o el rey de Francia, con la reivindicación pontificia de la *plenitudo potestatis* de una parte y las ambiciones del «Sacro» Imperio Romano germánico de otra. Las tensiones como puntos de soladura entre autoridades clericales y políticas deben de este modo ser analizadas en su movilidad histórica como luchas por el correcto trazado de las fronteras entre lo religioso y lo político. La salida de estas luchas, sin ninguna duda, decidirá en parte la forma de los Estados Modernos de la Europa occidental.

Entre los grandes representantes de la sociología del Estado, Norbert Elias ignora casi enteramente esta dimensión religiosa; Bourdieu la retomará un poco más adelante de otra manera tratando la ascensión del grupo social de los juristas en detrimento de los clérigos (Bourdieu 2012). En cuanto a Weber, su interés por la religión parece en un primer momento más cercano a su proyecto de historia de la economía que a su sociología del Estado. Es central en Foucault, como en numerosos historiadores medievalistas y modernos (Genet & Vincent 1997). Pero su originalidad deriva de que él nunca apela al concepto clave del debate teológico-político, a saber el de *secularización*. Sin entrar en la complejidad del debate, conservemos su definición como transferencia de lo religioso hacia lo político, recogida en la célebre fórmula de Carl Schmitt de 1922: «Todos los conceptos concisos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. (...) porque han sido transferidos de la teología a la teoría del Estado (...)» (Schmitt 1988: 46). Por ejemplo, el concepto de soberanía del Estado habría derivado de aquel de la toti-potencia divina. En el cruce de las perspectivas de Schmitt y Foucault, Giorgio Agamben consagra un vasto estudio

sobre los orígenes teológico medievales del gobierno y de la economía. Sin embargo, contrariamente a Foucault, el asume enteramente la tesis de la secularización, e incluso le otorga una validez mayor a la que le dio Schmitt, esto es desde el derecho público hasta la economía y la política, desde la doctrina trinitaria medieval que al mismo tiempo reúne y distingue la Gloria (la realeza ceremonial y litúrgica) y la *oikonomia* (el poder como gobierno y gestión eficaz) (Agamben 2008).

En cierto modo, Foucault desactiva sin decirlo la tesis de la secularización como demasiado masiva, transitiva y lineal, por servir para analizar con precisión lo que sea; en una palabra, demasiado evolucionista (Büttgen 2007: 1137-1139). Este modelo de secularización lleva en sí mismo una visión tendencialmente evolucionista, continuista y sustractiva de las «transferencias» de lo teológico a lo político: *modernidad política = lo teológico – (la fe + Dios)*. La decisión soberana en lugar y contra la orden divina; morir por la patria antes que por la gloria de Dios; le Léviathan como dios mortal; la disciplina como ascetismo separado de la búsqueda de la salvación, por ejemplo. Foucault elabora por el contrario una perspectiva *rizomática y demultiplicadora*. De este modo, el retroceso de la Iglesia como institución y autoridad no marca ni el achatamiento de lo religioso sobre lo político, ni la espiritualización de este último, sino el desbordamiento de los dispositivos cristianos al margen de la comunidad de fieles y independientemente del clero, llamados a circular capilarmente en el cuerpo social. Foucault, en este sentido, aparece muy próximo a Kantorowicz. Esto muestra en efecto que, en el transcurso de la Edad Media, el proyecto de realeza litúrgica en beneficio de un nuevo objetivo referido por los magistrados y juristas al servicio de las monarquías inglesa y francesa medievales: no hacer del Estado una especie de Iglesia, sino tomar prestado de ella su coloración de eternidad para retomar sus instituciones. Más precisamente, el *doble cuerpo de Dios no es la duplicación laica de la doble naturaleza de Cristo*, sino una completa innovación política surgida del mismo gesto de desplazamiento de la tecnología simbólica. Es por tanto necesario desplazar la cuestión, no buscar más «los caracteres transferidos de lo espiritual a lo secular», sino bien al contrario «la rotura en la analogía» (Kantorowicz 1989: 198). Cristo es al mismo tiempo verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, sin ninguna contradicción; mientras que el rey, como cuerpo físico, es un mortal ordinario que no es en absoluto eterno. El rey debía tomar su fuente de inmortalidad en otro lugar: de la continuidad de la *politia*, la perpetuidad de un pueblo, de una *patria* inmortal, «de la cual el rey en tanto que individuo podría ser separado, pero no la Dinastía, la Corona, y la Dignidad real» (Kantorowicz 1989: 199).

Foucault menciona admirativamente a Kantorowicz (Foucault 1975: 33-34) y, si desplaza la mirada de lo alto (lo ceremonial del Estado) hacia lo bajo (los micro-poderes cotidianos), se mantiene fiel en este punto: si hay una transferencia en lo teológico-político, es en el sentido de una transformación creadora. ¿De qué hay transferencia según Foucault? No solamente de los conceptos teológicos, sino también y sobre todo de las prácticas, como la dirección y el examen de conciencia, la confesión, el procedimiento inquisitorial. Más que una pálida copia secularizada de la religión, este proceso de «cristianización» mostrará una imprevisible productividad, por el azar de los reencuentros, la composición de los efectos, la intensificación de las combinaciones, entre series históricas heterogéneas: el desarrollo del capitalismo, las dinámicas demográficas, la proliferación de las sectas protestantes en Europa y América del Norte, la consolidación de los Estados y de las monarquías modernas, el movimiento de las Luces, las crisis revolucionarias, etc.

La investigación de Foucault comunica dos grandes pistas concernientes a los orígenes religiosos de la modernidad política y el Estado. De una parte disciplina y anatomo-política, penalidad y doma de los cuerpos: las sectas protestantes (Foucault 2013). De otra parte biopolítica y gestión de las poblaciones: poder pastoral, cuya matriz toma forma con el Cristianismo de la Antigüedad tardía. Examinemos más de cerca el segundo caso.

CRISTIANISMO ANTIGUO Y MODERNIDAD BIOPOLÍTICA

Foucault sabe pertinentemente que el «cristianismo» cubre realidades plurales en la Antigüedad tardía y más allá (Foucault 2004a: 151). El no se considera sin embargo ni teólogo ni historiador de las religiones (Bernauer & Carette 2004): conserva de la historia del cristianismo, en la pluralidad de sus prácticas, líneas de fuerza y concepciones, lo que le parece pertinente para aclarar la génesis de las tecnologías modernas de conducción de los hombres. En términos más crudos, hace del cristianismo una *religión de la obediencia pura*: no en su esencia, sino como serie históricamente plural de saber-hacer aptos para producir sujeción y docilidad en la cotidianidad de los individuos (Foucault 2004a: 151).

El descubrimiento del poder pastoral está conectado al del cristianismo antiguo. Antes de ser analizado como una forma de técnica de sí, la religión cristiana fue largo tiempo entendida por Foucault como una «gubernamentalidad» sobre el signo extremo de «la obediencia pura»: un tipo de conducta valorizada por ella misma, se manifiesta por la renuncia a su propia voluntad, la abdicación integral

de sí a la voluntad de Dios, y de sus pastores. Ciertamente, el tema de la pastoral vino a Foucault anteriormente. En efecto, *Los Anormales* hace mención a la *pastoral*, pero en el sentido clásico de la Iglesia Católica: la actividad edificante de dirección de conciencia ejercida por el clero sobre sus fieles, por la palabra, la confesión y la persuasión. La pastoral dibuja el ejercicio de la autoridad espiritual de los curas sobre los fieles, en virtud de los poderes conferidos por el sacramento de la Orden. El buen gobierno de la comunidad de los fieles se sostiene de este modo en el ejercicio jerárquico de este poder pastoral, que se confunde en última instancia con la actividad de la evangelización (Barrau 1984). Después de la Contra-Reforma, la «pastoral tridentina» se sostiene notablemente sobre la *confesión auricular*, que el Concilio de Letrán IV (1215) había ya declarado obligatoria para todos los fieles. El Concilio de Trento endureció las modalidades, e hizo del examen de conciencia una verdadera tecnología del control de los cuerpos y de las almas que pasaba por la extorsión de la confesión penitencial. A falta de devenir una práctica de masa en los siglos XVII y XVIII, precisa Foucault, la confesión contribuyó directamente a dar forma a las élites católicas de entonces. Hecho suficientemente raro para ser señalado, avanza abiertamente una explicación de orden sociológico, a saber la difusión de un modelo pedagógico del *seminario* por los colegios de los Jesuitas y los Oratorios, que formaron las élites de la época. Esta formación pastoral de las élites puede aclarar el alcance histórico de esta innovación y su transposición en la esfera laica. Con la sometimiento de los cuerpos que se lleva a cabo en los cuarteles, talleres, las escuelas a partir del siglo XVII, es también necesario contar con una tecnología pastoral que inviste los cuerpos no para hacerlos útiles, sino para advertir y controlar su concupiscencia (su sexualidad). Es el entrecruzamiento, a finales del siglo XVIII, de esta «psicología moral de la carne» y de la «anatomopolítica de los cuerpos», de la problemática del pecado de la carne y de la cuestión de la utilidad productiva, que dará nacimiento a una medicina pedagógica obsesionada por la cuestión de la masturbación (Foucault, 1999: 180). El desarrollo conjunto de la anatomo-política de los cuerpos por el Estado y de la «psicología moral de la carne» por la Iglesia en los confesionarios requerirá así *doble movimiento de moralización de los cuerpos y de incorporación de la moral*, dicho de otro modo, de subjetivación.

Algunos años más tarde, la investigación genealógica de Foucault se desplazó resueltamente sobre el cristianismo antiguo, por el cual él entiende desde entonces «la constitución de la religión cristiana en Iglesia» (Chevallier 2011: 64) entre los siglos II y XVIII. De concepto tangencial, el poder pastoral deviene cardinal: la matriz misma de la gubernamentalidad moderna y así, en última

instancia, del Estado moderno. Foucault lo afirma desde entonces claramente: la especificidad del poder en Occidente, se la debemos a la Iglesia cristiana. Recordaremos brevemente este célebre análisis vertido en no menos de cinco lecciones, y también en varios artículos¹. Esta forma antigua y religiosa de gobierno de las conductas se corresponde con el poder del pastor que conduce su rebaño para y hacia su bien (moral y material), hasta el punto de declararse capaz de sacrificarse por sus ovejas. La metáfora del pastor para caracterizar el poder político no es en absoluto propia del cristianismo: se encuentra desde la Antigüedad precristiana un poco por todas partes, en Egipto, en Mesopotamia, en los Hebreos, e incluso en los griegos. La *Encyclopédie* no se equivoca al recordar la huella homérica de la metáfora. Si seguimos a Benveniste, la noción indo-europea de *rex* fue desde el comienzo golpeada con una ambivalencia teológico-política: menos el poder soberano de ordenar, que «aquel que traza la línea, la voz a seguir (...) el *rex* indo-europeo es mucho más religioso que político» (Benveniste 1969: 14-15). El *rex* se asemejaba fuertemente por tanto al principio a un sacerdote, y no es sino al término de una larga evolución que la realeza clásica se libera del poder religioso. En la *Ilíada*, encontramos 44 ocurrencias de la expresión «pastor de pueblos»: la noción homérica de realeza vehicula la idea que el buen *basileús* hace crecer la fecundidad de los seres y de la naturaleza y asegura de este modo la prosperidad de su pueblo, siguiendo la justicia y la voluntad de los dioses. Presenta características del pastor que indica el buen camino hacia la salvación terrestre, más que el *kratos* que orienta hacia la autoridad y la superioridad, al caudillaje y a la orden (Benveniste 1969: 71-95).

Es en el *Político* de Platón, recuerda Foucault, donde rechaza la analogía del pastor liberando la política o «arte real», el arte de dar órdenes a esa especie de animal que son los hombres, de la función pastoral. Los dioses tenían los medios para ser pastores capaces de proveer la totalidad de las necesidades de los hombres; la política comienza cuando los dioses se retiran, es decir cuando las dificultades comienzan. El hombre político no puede ser pastor porque no es un dios, no está por encima de la humanidad: debe delegar la satisfacción de las necesidades a las artes auxiliares. El modelo del tejedor sustituye al de pastor: el arte real consiste en ligar los seres en una comunidad sobre la base de la concordia y de la amistad, mientras que el pastorado es relegado a actividades subordinadas y especializadas (médico, agricultor, gimnasta, pedagogo). Foucault concluye que los griegos no acordaron generalmente al tema pastoral más que un lugar secundario en el orden político.

¹ Las del 8, 15 y 22 de febrero, y las del 1 y 8 de marzo de 1978 (Foucault 2004a).

El cristianismo occidental a reconducido él mismo esta separación entre poder pastoral y poder político, sin duda hasta el Renacimiento. Entre los dos, por supuesto, han existido «interferencias», «permutas», «apoyos» (Foucault 2004a: 158), pero que no han alterado la diferencia específica del pastorado cristiano con la soberanía imperial en el Occidente cristiano. Cristo, y no César. Sin embargo, la hibridación entre pastorado y política marca simultáneamente el retroceso político de la Iglesia y la cristianización de la política que condensa la fórmula: «la política considerada como asunto de pastoreo» (Foucault 2004a: 134). Nueva ilustración del método de Foucault: el origen no contiene todos los posibles por venir; el presente no es reconducido al pasado; la política no está plegada sobre la religión (o tenida por su versión desencantada); la identificación de la pastoral cristiana (siglos III-IV) en tanto matriz de las artes modernas de gobierno (siglos XVI-XVIII) es inmediatamente analizada como una diferenciación, una separación, una diseminación. Hay tanta distancia de la gubernamentalidad moderna al cristianismo antiguo, como de la pastoral hebrea (Foucault 2004a: 169). Para comprender lo que nos liga al pasado, debemos aún tomar la medida de lo que nos separa.

¿Qué es, por lo tanto, lo que marca la especificidad del pastorado cristiano? La diferencia es doble, de *extensión* y de *intensión*. De una parte, la Iglesia cristiana, desde los siglos III y IV, confirió un alcance y una institucionalización inéditas al pastorado, que tiende a confundirse con la cristiandad entera: «Ninguna civilización, ninguna sociedad ha sido más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno», asevera sentenciosamente Foucault (2004a: 168). De otra parte, el contenido y el sentido del pastorado cambia igualmente de forma completa con el desarrollo del cristianismo bajo el Imperio Romano: ya no se trata ciertamente de reinar como el emperador, ni tampoco de persuadir por la palabra y la argumentación por la *parrhèsia* (como un filósofo). El hombre occidental espera de su pastor que se sacrifique por él; el Cristo mismo es un pastor, que se sacrifica para redimir el conjunto del rebaño perdido, a saber la humanidad entera (Foucault 2004a: 155-156). Ningún griego, estima Foucault, no habría aceptado ni siquiera concebido una concepción tal (el rey griego gobierna la ciudad como un navío en la tempestad, pero no los marinos, sino indirectamente); y los hebreos únicamente reservan a Dios esta denominación, no a sus reyes (excepto a David). La dirección pastoral cristiana obedece en efecto a una triple lógica: *masificante* (el pastor conduce una multiplicidad en movimiento, y no un territorio como el emperador); *benéfica, sacrificial y oblativa* (dirige por el bien de su rebaño antes

que el suyo propio, por su pasto y su salvación); *individualizante* (el pastor conoce a cada una de sus ovejas, con el fin de no dejar descarriar a ninguna).

El poder pastoral implica por tanto un control puntilloso del pastor tanto sobre el conjunto de su rebaño como sobre cada uno de sus miembros –*omnes et singulatim*– puesto que se trata de la salvación de sus almas. Juan Crisóstomo dice que el obispo debe tener mil miradas para los individuos, la ciudad, e incluso el mundo entero (*De Sacerdotio*, en Foucault 2004a: 157). Es deber del pastor el interesarse muy «personalmente» sobre cada uno de los miembros de su rebaño, de cada uno de los fieles en su íntima singularidad, de tal forma que la pastoral suscita «un modo de individualización que no solamente no pasa por la afirmación de sí mismo, sino al contrario implica su destrucción» (Foucault 2004a: 183). Basándose en Paladio y Casiano, Foucault establece una neta oposición entre la apatía griega (de parte de la dirección de sí) y la apatía cristiana (de parte del abandono de su propia voluntad, de la dependencia absoluta) (Chevallier 2011: 84-85). La relación pastoral de poder implica en efecto una sumisión no a una ley o a cualquier principio derivado de la razón, sino a un individuo, como el monje a su abadía en el marco de la institución monástica. Este principio cristiano de dependencia integral a la voluntad pastoral reenvía por tanto a una obediencia incondicional para cada momento de su existencia, en la cotidianidad, comprendiendo (y sobre todo) órdenes absurdas (Foucault, 2004a: 177-182). El poder pastoral individualiza por tanto aniquilando el yo, por el examen y la dirección de conciencia, ejercidas de forma permanente, obligatoria, y con el objetivo de fortalecer la dependencia de la oveja al pastor.

Entre las fuentes primarias rescatadas por Foucault, la patrística y el monacato antiguo tienen un papel principal, de preferencia sobre el derecho canónico y a las decisiones conciliares, fuentes más «oficiales», con el fin de aproximar las modalidades de obediencia religiosa absoluta imputada al cristianismo². Entre las fuentes del pensador, *El pan y el circo* (1976) de Paul Veyne, que estudia el fenómeno de la munificencia urbana y del evergetismo, que Foucault toma como el modelo de análisis de las relaciones entre pastoral y gubernamentalidad –pero sin desarrollar no obstante este punto– (Foucault 2004a: 245). Después, desde 1978, Veyne recomendó a su amigo la lectura de la obra de Peter Brown, *The*

² Cipriano (Correspondencia), Casiano, y sobre todo Regla de San Benito, que conoció una inmensa fortuna en los monasterios de la Edad Media, según el principio *ora et labora* («reza y trabaja»). Gregorio de Názcanse, STP, 154; Gregorio el Grande, *Regula Pastoris* (o *Libro pastoral*); Juan Crisóstomo; San Benito (*Las reglas*).

Making of Late Antiquity. Foucault tomará prestado de este último la noción de *estilo de vida*, incluso cuando lo arquea hacia un sentido más ético y menos político (para Brown caracteriza los tipos de relaciones sociales). Sin embargo, parece pertinente poner en perspectiva sus visiones del cristianismo antiguo. Brown da la medida de la innovación de este cristianismo antiguo: autodisciplina, endulzamiento de las relaciones de mandato, cuestionamiento del paganismo cívico y de la cultura clásica republicana de inspiración ciceroniana, que San Agustín tanto combatió. Los hombres y las mujeres de la Antigüedad tardía «(...) experimentaron nuevas formas de organización –pensamos en los monasterios de Pacomio y de sus sucesores–. Elaboraron nuevas formas de vivir su vida (...)» (Brown 1983: 7). Del II al IV siglo particularmente, observamos gradualmente «(...) la aserción de nuevas formas de poder, hacia la proclamación de nuevos grados de jerarquía, más matizados y acentuados, hacia la elevación de anómalos hombres poderosos en detrimento de aquellos que eran sus iguales (...)». Insistiendo sobre los efectos de subjetivación del cristianismo, *Del gobierno de los vivos* insiste sobre este punto: el viejo poder pastoral no implica en sí mismo una intervención continua en la existencia de los individuos, sino que es su conjunción con la *dirección de conciencia* en tanto que técnica institucionalizada que transforma la modalidad de su ejercicio: esta transformación aparece tardíamente en el cristianismo» (Foucault 2012: 249): «Decir todo sobre sí mismo, nada a esconder, no querer nada para sí mismo, obedecer en todo» (Foucault 2012: 206). Este doble principio de confesión y de obediencia estaba en el corazón de la institución monástica; él irrigará toda la subjetividad occidental.

Foucault coincide por tanto con Peter Brown en su crítica del mito de la decadencia romana. Brown ha mostrado en efecto, en su estilo típico de mezcla de historia social e historia institucional, que la conversión del Imperio Romano al cristianismo remodeló en profundidad las concepciones del poder temporal, transformaciones en sí mismas contemporáneas y poderosas evoluciones socio-económicas en el transcurso de los siglos III y IV (entrecruzamiento de ilegalidades, puntos cruzados de la fiscalidad, desplazamiento de la polaridad política hacia Oriente, renovación de las élites provinciales, floración de la vida urbana...). En trabajos posteriores al fallecimiento de Foucault, el historiador irlandés mostrará así que los obispos eclipsaron a los filósofos como nueva figura de guía espiritual de las autoridades locales, pero también de la corte imperial: esta fulgurante ascensión del clero cristiano constituyó uno de los grandes acontecimientos de finales del siglo IV, en particular en las ciudades del Imperio de Oriente. Tomados como los protectores de los pobres y por tanto como un

eficaz agente del orden público, los obispos impondrán su autoridad, y no siempre por los únicos medios de la persuasión y la magia del verbo, sino también por su capacidad de movilización de los fieles capaz de declinar a las autoridades políticas. Los cristianos justificaban esta compasión por los pobres por la pertenencia común a la fragilidad de la carne que define la condición humana: esta pertenencia teje el lazo místico entre el emperador y el menor de sus sujetos, imitando al Dios que desciende y se hace carne. De ello, una consecuencia. Esta atención inédita dirigida hacia los grupos marginalizados y desprovistos de status en el seno de la sociedad romana contribuirá a redefinir los modos de clasificación social en términos de oposición ricos/pobres, lo que no se hacía sin efecto sobre las concepciones de la dominación temporal. Así, el ejercicio del poder absoluto debía conciliarse con la exigencia de la compasión universal: el imperio cristiano pretendía ofrecer la imagen de una potencia parecida a la de Cristo, analogía que va a conocer una bella fortuna en la Edad Media (Brown 2003: capítulos III y IV). Brown no se refiere al concepto de poder pastoral, pero parece de este modo apuntalar las concepciones de Foucault.

Otra fuente mayor, de naturaleza filosófica esta vez: Nietzsche por supuesto, que caracteriza el cristianismo como la moral última del rebaño en *La genealogía de la moral*. El sacerdocio es así analizado como una técnica de conducción de los hombres en rebaño, es decir en masa monótona indiferenciada, que reúne y unifica las aspiraciones en un sistema coherente de evaluaciones. Nietzsche atribuye esta invención de la figura del sacerdote a los judíos, pero agradece a los cristianos el haberla conducido a su última consagración: la relación sacerdotal como contracción de una *deuda infinita*, en referencia al pecado original, a la fuente de la mala conciencia y de la culpabilidad. Nietzsche es una referencia constante de Foucault, pero lo que él hace aquí constituye una novedad. A través de este préstamo directo de *La genealogía de la moral*, Foucault relanza la idea de dominación sacerdotal sobre el rebaño hacia nuevas direcciones. De un lado, despsicologiza el tema del rebaño evacuando la problemática (ambigua y unilateral) del *resentimiento*, y separando el ascetismo de la definición de cristianismo (el ascetismo inclinándose a sustraerse hacia la dirección pastoral en beneficio del trabajo de sí). La relación sacerdotal crea la subjetividad sin que sea necesario que derive de la mala conciencia o del deseo de los débiles por vengarse de los fuertes. De otro lado, dialectiza la relación entre el pastor y su rebaño tematizando la individualización de las ovejas: es el tema de la antinomia de la relación política. En el bestiario foucaultiano, el hombre no es un lobo para el hombre, sino un cordero para el pastor.

Es en este estadio de su análisis que Foucault plantea de forma novedosa la cuestión teológico-política. ¿Cómo pasamos «de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres?». A esta cuestión, la tesis de la secularización no aporta una respuesta plenamente satisfactoria: «No ha habido pasaje del pastorado religioso a otras formas de conducta, de conducción, de dirección. Ha habido de hecho intensificación, multiplicación, proliferación general de esta cuestión y de las técnicas de conducta. Con el siglo XVI entramos en la era de las conductas, en la era de las direcciones, en la era de los gobiernos» (Foucault 2004a: 236). Así, el Estado moderno hereda el pastorado sin reproducirlo completamente: el gobierno político de los hombres se ejerce menos sobre un *rebaño* que sobre una *población* (conocible y objetivable por los medios de la tecnociencia moderna); se ocupa menos de su salvación que de su bienestar, tomado como una condición de su obediencia; entiende menos sondear la verdad de sus almas que identificar sus particularidades físicas y sociales. La forma moderna de la gubernamentalidad, a partir del Renacimiento, se desarrolla por tanto bajo la forma de un poder *científico*, animado por una *voluntad de saber*. Así, de «la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres», precisa Foucault, «no ha habido pasaje del pastorado religioso a otras formas de conducta, de conducción de conducta, de dirección. Ha habido de hecho intensificación, multiplicación, proliferación general de esta cuestión de sus técnicas de conducta» (Foucault 2004a: 236).

Foucault imputa la inclinación de la pastoral de las almas al gobierno de las poblaciones a los grandes conflictos interconfesionales de los siglos XV y XVI, notablemente a la Reforma protestante y a la Contrarreforma católica. Ni extensión del pastorado, ni «transferencia masiva y global de las funciones pastorales de la Iglesia al Estado», esta inclinación corresponder por el contrario a una «intensificación del pastorado religioso» (Foucault 2004a: 235) tanto bajo sus formas espirituales como temporales: en el seno de la institución eclesiástica, dulcificación de las relaciones dirigidos-dirigentes en los seminarios o los conventos con las nuevas técnicas de examen, confesión y dirección de conciencia; reforzamiento post-tridentino de la empresa clerical sobre los laicos incluidas sus prácticas cotidianas (higiene, educación de los niños); al margen de la Iglesia, generalización de la cuestión de la conducción de sí y de los otros, que Foucault asimila a un «desbloqueo» de las artes de gobierno, que llegan así a desembarazarse de la soberanía y del legicentrismo.

Foucault recusa por tanto la posición del problema teológico-político en términos de las relaciones entre dos instituciones (la Iglesia y el Estado). La heterogeneidad de la pastoral y de la política, característica del Occidente

medieval, no recubre enteramente el conflicto de las dos espadas, pontificia e imperial, entre dos autoridades que se disputan el monopolio de la *auctoritas*:

si hay, en las sociedades occidentales modernas, una relación entre religión y política, esta relación quizá no pase por lo esencial en el juego entre la Iglesia y el Estado, sino más bien entre el pastorado y el gobierno. Dicho de otro modo, el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es sin duda el Papa y el Emperador, sino que será más bien ese personaje mixto que se beneficia de ambos personajes en nuestra lengua, como en otras, de un único y mismo nombre, el ministro. Es el ministro, en el equívoco mismo del término, quién es quizá el verdadero problema, allí donde se sitúa realmente la relación de la religión y la política, del gobierno y del pastorado (Foucault 2004a: 195).

La pastoral, en efecto, es una racionalidad gubernamental y no es prisionera de una institución religiosa. Foucault se ahorra de este modo tanto la historia completa de la pastoral como de los conflictos teológico-políticos de la Edad Media: principalmente las reformas gregorianas, la querrela de las investiduras, la querrela de las dos espadas. El «personaje mixto» del ministro que hace aparecer en escena no surge de ninguna parte. Es conocido que la administración pontificia se impone como la gran inspiradora de los poderes temporales y que, inversamente, el Papa había abiertamente retomado los títulos y las prácticas del difunto Impero Romano (Dalarun 2012: 314-315; Genet & Vincent 1997: 31-39). Esta ambición teocrática no alcanzó sus propósitos, pero es la que suscita las grandes luchas teológico-políticas hasta el periodo moderno, con sus muchos cruces, mezcolanzas, misceláneas ideológicas. Foucault recalifica así la cuestión teológico-política como aquella de la relación entre *pastoral* y *gobierno*, que el concepto de *ministro* viene a cristalizar; concepto «equívoco», ya que es usado tanto por la Iglesia como por el Estado; concepto cambiante, pues, entre pastoral y político, que permite aproximarse a la definición moderna de gobierno (concebido como *equipo ministerial*). El «personaje mixto» del ministro que hace aparecer en escena no aparece ciertamente de ninguna parte, y conviene aquí desplegar la sugestión lacónica de Foucault. Su «diversidad» no va de suyo. De una parte, la circulación del modelo de la autoridad soberana se hace por tanto en las dos direcciones. De otra parte, el *ministerio* porta un sentido religioso, el del sacerdote agregado a la función de padre: es, en conformidad con su etimología latina, un deber y una misión; ejercer su ministerio consiste en servir a Dios, convertirse en el instrumento de su voluntad. De igual modo un ministro del Estado asume la carga de ejecutar las voluntades del príncipe por delegación.

Por supuesto, el es mucho más que un simple ejecutivo: forma parte del gobierno personal del Príncipe, de aquello llamado en francés y en inglés, a partir del siglo XVII, el *gabinete*; el forma parte de la decisión real en su calidad de *consejero*, del *príncipe* o de *Estado*.

Añadiremos que este periodo corresponde igualmente a una fase crucial de la automatización de la razón política: el Estado, en efecto, salió reforzado de las guerras civiles; el advenimiento de Enrique IV y la adopción del Edicto de Nantes darán la razón al partido de los «Políticos», favorables a la subordinación de las Iglesias a la «República», sola potencia pública en posición de arbitrar (Christin, 1997). Inicio de una deconfesionalización de la monarquía, doble formación de doctrinas absolutistas y de aquellas de la razón de Estado, pastoralización del soberano: mezclando todas estas facetas, la contribución foucaultiana a la historia de la autonomización de la política revela su originalidad. Los sociólogos tienen la costumbre de hablar de *división del trabajo social* (Durkheim), de *autonomía del campo*, principalmente político (Bourdieu). Los politólogos, inspirándose en Polanyi, hablan de *desencrustamiento* de la política en relación a la religión y de otros espacios de actividades sociales. Es sobre esto que insisten quizá menos todos estos conceptos que sitúan en primer lugar la separación, el fraccionamiento, la especialización, es la productividad propia al movimiento de autonomización: *lo que no es simplemente abandonado, sino retenido, reapropiado, transpuesto, transformado, en el gesto mismo de la separación*. Foucault aparece aquí como un maestro para las ciencias sociales e históricas de la política: esquivando el pensamiento clasificatorio, aquel que reduce la diferenciación a una sustracción y un empobrecimiento, hace dirigir la mirada menos hacia aquello que se sustrae, separa, que hacia lo que se crea, lo que se intensifica, aquello que el movimiento de diferenciación hace emerger de nuevo.

La captación del poder pastoral por el Estado a partir del siglo XVI, así, no proporciona un nuevo y cómodo instrumento para los dirigentes políticos: afecta la estructura del Estado mismo, puesto que el cruce entre la soberanía y el pastorado multiplica y generaliza las artes de gobernar. El Estado moderno «biopolítico» no es más (o no solamente) ese soberano-espectáculo que practica los golpes de autoridad como los golpes de efecto, para manifestar la totipotencia de su voluntad legal y triunfante. Es a partir de ahora que quiere nuestro bien, que quiere optimizar el bienestar de la población. Con el desarrollo de las doctrinas mercantilistas, de la Razón de Estado y de la «policía» (esto es del conjunto de mecanismos y de instituciones de control de los hombres y de los bienes sobre el territorio, orientado a mejorar el bienestar general), los Estados

modernos intentarían curar a la población en su globalidad, pero también individualizarla por todos los procedimientos de asignación identitaria y saberes asociados (demografía, estadística, censos, etc.). Lo que aparece como un instrumento potencialmente temible de control social de los individuos, corresponde en realidad a un tipo de Estado menos resplandeciente y más sabio, con una violencia más suave e invisible. Así, la gubernamentalidad liberal que aparece en el siglo XVIII pretende regular a los hombres por la incitación y la excitación de los intereses individuales, bajo la dirección de un legislador y de una administración orientada por la racionalización, apoyada sobre la economía política, convertida en verdadero modelo de ciencia de gobierno (Skornicki 2011).

DE LA CRÍTICA DEL MARXISMO A LA PASTORAL

Si bien la investigación de Foucault sobre la gubernamentalidad moderna encuentra en el camino el liberalismo, y también el neoliberalismo (Foucault 2004b), su verdadero horizonte es otro. Ese horizonte no toma plenamente sentido que en relación a un proyecto más global, al tiempo científico y político. Nuestra tesis es la siguiente: el recurso a la historia del cristianismo antiguo responde a una estrategia de distinción y de combate en relación al marxismo en aquel momento hegemónico en el campo intelectual francés. Se trata en primer lugar para el de desmarcarse del análisis del poder en términos económicos de modo de producción. Tenemos aquí una homología con la sociología weberiana de las religiones: Weber buscaba en la historia de las religiones uno de los orígenes del capitalismo; Foucault una de las condiciones del Estado moderno; en los dos casos, cada uno se desmarcaba del marxismo. Esta andadura alternativa permitía a Foucault al mismo tiempo *rendir cuentas de la modernidad política mejor que el marxismo había hecho*, y de *rendir cuentas del propio marxismo*, como elemento y producto de la propia Modernidad. El marxismo es aquí menos analizado como teoría que como dispositivo de saber/poder singular, a saber la *gubernamentalidad de partido*. Proponiendo una *historia no marxista del Estado*, Foucault pensaba abrir la posibilidad de una genealogía de la gubernamentalidad soviética. Esta empresa puede ser puesta en paralelo con aquella de Alain Besançon, cuya *Los orígenes intelectuales del leninismo* (1977) enraizaba el leninismo con la tradición gnóstica rusa. Foucault conocía el trabajo de Besançon: se apoya sobre *El Tsarévitch inmolado* para demarcar el cristianismo

occidental de su forma rusa, que mezcla de un modo completamente distinto lo espiritual y lo temporal en la figura zarista de la soberanía (Foucault, 2004: 159)³.

La desmonetización del marxismo estaba ya impresa a mediados de los años 1970: Foucault estuvo muy impresionado por la lectura de *El archipiélago gulag* de Soljenitsyne, aparecido en Francia en 1974 (Foucault 2004a: 204), llegando incluso a titular «El archipiélago carcelario» uno de los capítulos de *Vigilar y castigar*. Volverá a ello un poco después, suprimiendo este título en las reediciones siguientes de la obra, llegando incluso a afirmar que se trata de una gran revelación de la verdadera naturaleza del régimen soviético (Eribon 2011: 423-424).

J. L. Moreno Pestaña ha mostrado al tiempo la sensibilidad de Foucault a las oscilaciones del campo político, y su constante anti-marxista (Moreno Pestaña 2011a y 2011b). Su expresión ha sido liberada con la inversión de la coyuntura intelectual que constituye el reflujó del marxismo hacia 1978-1979, pasando del gaullismo a la Segunda Izquierda. Remarcaremos una neta evolución del filósofo en el espacio de seis o siete años: el inicio del decenio estuvo marcado por diversas declaraciones fuertemente tintadas de marxismo, de referencias a la lucha de clases, o incluso por el curso *La sociedad punitiva*, diálogo muy cómplice con Marx y un cierto marxismo (Althusser, Thompson). Algunos años más tarde, Foucault se aproximará claramente al *Nouvel Observateur* y al sindicato SFDT: sin prestar lealtad a la «Segunda Izquierda», se estacionó claramente en posiciones de hostilidad en el encuentro de la alianza entre el Partido Socialista y el Partido Comunista, al soviétismo, y a los grandes motivos ideológicos del marxismo, como indica la desaparición del tema de la lucha de clases en su obra. Foucault, sin embargo, negocia la sublimación de su anticomunismo en una perspectiva de análisis del marxismo como cuestión de poder/saber.

Seguiremos por tanto a Philippe Chevallier y a J. L. Moreno Pestaña en este punto: *su genealogía de la pastoral lo es también del comunismo*, es decir de la gubernamentalidad del partido único. El partido, en efecto, se ocupa de los militantes tanto en su globalidad como en su singularidad, en virtud de un modo de producción de una subjetividad comunista centrada (idealmente) sobre la devoción, la obediencia y la confesión. Foucault señala que, incluso tratándose de una «metáfora usada», la organización del PC hace pensar invariablemente a un orden monástico (Foucault, 1978c: 613). Desde luego, Foucault está lejos de

³ Se trata del *Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*. Paris, Plon, 1967.

ser un especialista de la URSS y del comunismo en general, y las observaciones que aquí consagra, aunque significativas, permanecen incidentes y superficiales comparadas con sus largos análisis de la policía y el liberalismo. El régimen soviético, para hablar solo de él, no se reduce enteramente al control social y al terror, y menos si no aparece fijado en el tiempo (es suficiente preguntarse por la zanja que separa el periodo estalinista de los periodos siguientes en la historia soviética). Sin embargo un buen número de estudios sociológicos de la militancia comunista, empapados en la doble influencia de Bourdieu y Foucault, confirman su común intuición respecto a la voluntad de empresa eclesiástica de la institución y sus miembros. Esto pasa principalmente por la habilidad de su promoción en el seno de una jerarquía implacable, pero también por el uso, convertido en general en el movimiento comunista internacional, de los cuestionarios biográficos, de la autocrítica y de la confesión (Pudal & Pennetier 2002: cap. 1). Esta *voluntad de saber*, saber hasta la singularidad de cada uno de los militantes, reenvía a una dimensión más general de la construcción de los Estados burocráticos modernos, dimensión en la cual el concepto de pastoral ha rodeado pertinentemente la naturaleza: tanto la historia del Estado como la de la *identificación* de los individuos.

En el mismo periodo, en efecto, Pierre Bourdieu consagró un profundo estudio al campo religioso (Bourdieu 1971), pero esbozó igualmente un análisis del Partido Comunista como forma de *institución total*. Esta noción, prestada del sociólogo Erving Goffman, fue inicialmente forjada para analizar la institución asilar, que tiende a ejercer un control sobre *todas* las dimensiones de la existencia de los individuos que encuadra (el paciente o el «loco» estaban igualmente desprovistos del control de sus vidas). En este punto, la noción de institución total parece igualmente adaptada para describir el funcionamiento de una Iglesia, como también de un partido como el Partido Comunista francés, «hija añeja de la Iglesia (comunista)», con sus «oblatas» cuya existencia social pasa enteramente por el aparato y, de este modo, aparecen completamente dedicadas al partido, como explicaba Bourdieu (Bourdieu 2002: 169) y, en la línea derecha de sus perspectivas, Jeannine Verdès-Leroux (Verdès-Leroux 1981: 33-63). Bourdieu como Foucault pertenecen a una generación de intelectuales que vivieron en la posguerra el apogeo del PCF. Su potente polarización de la vida política e intelectual les marcó permanentemente tanto al uno como al otro: Foucault, que fue brevemente miembro aunque fuera educado en la ENS; Bourdieu, por su parte, no se adherirá jamás aunque tratará la cuestión sociológicamente, observando una gran distancia en relación al Partido y a sus intelectuales (los althusserianos incluidos), mostrando también una extrema prudencia en relación

a la espontaneidad izquierdista de los años 60-70 (Pudal 2005). La homología de sus relaciones respecto a la política durante este periodo (final de los años 1970 y principios de 1980) aparece con todo reseñable: hostilidad en relación al PCF y al soviétismo, acercamiento con el CFDT y la tendencia rocardiana del PS, compromisos comunes sobre el caso Klaus Croissant y sobre Polonia.

Comprendemos mejor, desde entonces, la atención que Foucault presta a la «disidencia», término del que dice por omisión que « (...) preferiría hacerme arrancar la lengua que emplearla» (Foucault 2004a: 204), y que utiliza inmediatamente sobre un amplio desarrollo sobre las contestaciones del poder pastoral dominante que puntuaban la historia político-religiosa europea desde la Edad Media (los Cátaros, Jean Hus, Wyclif, la Revolución inglesa, y bien entendido Lutero). Su prudencia no le permite ni tender un trazo de unión entre todos estos movimientos ni heroizar a sus actores sobre el noble vocablo de «disidentes»: propone finalmente el término más genérico de «contra-conducta». Sin embargo, la gubernamentalidad soviética le parece igualmente proceder de la pastoralización del poder: el partido único conduce a los individuos en su cotidianidad por un «juego de obediencia generalizada». Foucault toma prestado de Norman Cohn⁴ la expresión de «disidentes» de las revueltas religiosas de la Edad Media; pero es Foucault que los acerca a los disidentes del bloque comunista (Chevallier 2011: 72-78). Las conductas religiosas místicas de estos *outsiders* se revelan incompatibles con la institución eclesiástica, como los disidentes con el Partido Comunista. Por otra parte, al margen de la cuestión comunista, Foucault tenía en la cabeza el conjunto de «totalitarismos» del siglo XX –nazismo, estalinismo y fascismo, todos reunidos (pero no plegados los unos sobre los otros) bajo el denominador común de gubernamentalidad de partido–. Los totalitarismos no marcan por tanto la triunfal supremacía del Leviatán, sino su capitulación ante el modo partidista de organización, compuesto de «juego de obediencia generalizada» y de producción de devoción militante. En este sentido, Foucault, que había abierto su genealogía de los totalitarismos sobre el terreno del nacionalismo y del racismo en *Hay que defender la sociedad*, prosigue su investigación hacia nuevas direcciones: no ya la guerra civil y la lucha de razas, sino la conducta pastoral de los otros.

El concepto de biopolítica, reforzado en el concepto ambiguo de poder pastoral, hace así ver lo que puede ser: no un concepto borroso, pegadizo y usado hasta el extremo, sino un potente recurso para las ciencias sociales. De una parte, la

⁴ *The Pursuit on Millinium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.*

huella pastoral del biopoder permite comprender que el Estado no está construido contra los individuos, sino en la articulación estratégica entre las técnicas individualización y los procedimientos totalizadores: el concepto de biopolítica abre así sobre una historia de la *producción política de subjetivaciones*. De otra parte, la polisemia del concepto traduce menos la confusión de Foucault que la pluralidad de recorridos de estatalización que el estudia: bien soberanía frágil a hombros de los dispositivos policiales, bien burocracia liberal y Estado de Derecho bienhechor, bien partido-Estado con tono totalitario, la política moderna se acompaña de una extraña variedad de pastorales: en otros términos, de estrategias para solicitar el asentimiento de todos y de cada uno no por la conquista, sino por nuestra salvación.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2008): *Le règne et la gloire (Homos sacer, II, 2): Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, París, Seuil, trad. J. Gayraud et M. Rueff.
- BÜTTGEN, P. (2007): "Théologie politique et pouvoir pastoral", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 5: 1129-1154.
- BARRAU, P. (1984): "Pastorale", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, París, Beauchesne, t. 12, pp. 377-387.
- BENVENISTE, É. (1969): *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes II: Pouvoir, droit, religion*, París, Minuit.
- BERNAUER, C., CARETTE, J. (2004): *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, London, Ashgate.
- BOURDIEU, P. (1971): "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12(3): 295-334.
- BOURDIEU, P. (2002): *Interventions, 1961-2001 Science sociale et action politique*, Marseille, Agone.
- BOURDIEU, P. (2012): *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*, París, Seuil.
- BROWN, P. (1983): *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, Gallimard, trad. A. Rousselle.
- BROWN, P. (2003[1998]): *Pouvoir et persuasion dans Antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, París, Le Seuil, Points Histoire, trad. P. Chuvin.

- CHEVALLIER, P. (2011): *Michel Foucault et le christianisme*, París, ENS éditions.
- CHRISTIN, O. (1997): *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIIe siècle*, París, Seuil.
- DALARUN, J. (2012): *Gouverner c'est servir : Essai de démocratie médiévale*, París, Alma Editeur.
- ERIBON, D. (2011): *Michel Foucault*, París, Flammarion, Champs.
- FOUCAULT, M. (1974): "La vérité et les formes juridiques", en Michel FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, París, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 207-228.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976): *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, M. (1978a): "La philosophie analytique de la politique", en Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, París, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 534-551.
- FOUCAULT, M. (1978b): "Sexualité et pouvoir", en Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, París, Gallimard, 1994, Vol. III, pp. 552-570.
- FOUCAULT, M. (1978c): "La méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme", en Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, París, Gallimard, Vol. III, 1994, pp. 595-618.
- FOUCAULT, M. (1981): "Omnes et singulatim »: vers une critique de la raison politique", en Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, París, Gallimard, Vol. IV, 1994, pp. 134-161.
- FOUCAULT, M. (1982): « Le sujet et le pouvoir », en Michel FOUCAULT, *Dits et écrit*, París, Gallimard, Vol. IV, 1994, pp. 222-243.
- FOUCAULT, M. (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976, París, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (1999): *Les Anormaux Cours au Collège de France, 1974-1975*, París, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004a): *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, París, Gallimard/Le Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b): *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, París, Gallimard/Le Seuil.
- FOUCAULT, M. (2012): *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, París, EHESS/Gallimard/Seuil.

- FOUCAULT, M. (2013): *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, París, EHESS/Gallimard/Seuil.
- GENET, J.-P., & VINCENT, B. (1997): « La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche », *Actes de la Recherche en Science Sociales*, 118: 3-18.
- GOLDER, B. (2007): «Foucault and the Genealogy of Pastoral Power», *Radical Philosophy Review*, 10(2): 157-176 .
- HOLLAND, N. (2002-2003): "Truth as Force- Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law", *Journal of Law and Religion*, 18(1): 79-97 .
- KANTOROWICZ, E. (1989[1957]): *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au moyen âge*, París, Gallimard, trad. J.-Ph. Genet y N. Genet.
- LEMKE, T. (2009): "Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen" *Begriffs. Behemoth. A Journal on Civilisation*, 1(1): 72-89.
- MAC DOWELL, B. (1999): "Aux origines du pouvoir pastoral", *Studia monastica* , 41 (1), pp. 11-33.
- MORENO PESTAÑA, JL. (2011b): "Gouvernementalité, biopolitique, néolibéralisme: Foucault en situation, EspacesTemps.net <http://espacestemps.net/document9108.html>
- MORENO PESTAÑA, JL. (2011a): *Foucault y la política*, Madrid, Tierradenadie Ediciones.
- PANDOLFI, A. (1999): "Potere pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault", *Il pensiero politico*, XXXII(2): 206-233.
- PUDAL, B. (2005): "Le communisme dans l'œuvre de Pierre Bourdieu", en Gérard MAUGER, *Rencontres avec Pierre Bourdieu, Bellecombes-en-Bauges*, Editions du Croquant, pp. 642-654.
- PUDAL, B., & PENNETIER, C. (eds.): (2002): *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, París, Belin.
- SCHMITT, C. (1988[1922]): *Théologie politique*, París, Gallimard, Trad. Jean-Louis Schlegel.
- SENELLART, M. (1995): *Les Arts de gouverner. Du Regimen médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil.
- SKORNICKI, A. (2011): *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières*, París, CNRS Éditions.

VERDÈS-LEROUX, J. (1981): "Une institution totale auto-perpétuée [le parti communiste français]", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37: 33- 63.

Recibido: 4 de junio de 2015

Aceptado: 20 de julio de 2015

Arnault Skornicki es *Maître de conférences* en ciencias políticas en la Universidad de Paris Ouest Nanterre, investigador del ISP (Instituto de Ciencias Sociales de la Política). Ha publicado principalmente: *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières* (CNRS Éditions, 2011); y, con Jérôme Tournadre, *La nouvelle Histoire des idées politiques* (La Découverte, 2015). Actualmente se encuentra concluyendo una obra sobre Foucault y la teoría del Estado. askornicki@yahoo.fr