

Traducción de  
HORACIO PONS

MICHEL FOUCAULT

SEGURIDAD,  
TERRITORIO,  
POBLACIÓN

Curso en el Collège de France  
(1977-1978)

Edición establecida por Michel Senellart,  
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Hasta aquí unas palabras sobre el fenómeno de la gubernamentalidad, que me parece importante. Ahora trataré de mostrarles que esta gubernamentalidad nació, [en primer lugar,] a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana; segundo, sobre la base de un modelo o, mejor dicho, una técnica diplomático-militar; y tercero y último, les mostraré que esa gubernamentalidad sólo pudo adoptar las dimensiones que tiene gracias a una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es contemporánea, precisamente, del arte de gobernar, y que llamamos "policía" en el sentido antiguo del término, el de los siglos XVII y XVIII. La pastoral, la nueva técnica diplomático-militar y, por último, la policía fueron a mi entender los tres grandes puntos de apoyo sobre cuya base pudo producirse ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que fue la gubernamentalización del Estado.

## Clase del 8 de febrero de 1978

*¿Por qué estudiar la gubernamentalidad? – El problema del Estado y de la población – Recordatorio del proyecto general: triple desplazamiento del análisis con respecto a: a) la institución; b) la función; c) el objeto – Objetivo del curso de este año – Elementos para una historia de la noción de "gobierno". Su campo semántico del siglo XIII al siglo XV – La idea de gobierno de los hombres. Sus fuentes: a) la organización de un poder pastoral en el Oriente precristiano y cristiano; b) la dirección de conciencia – Primer esbozo del pastorado. Sus rasgos específicos: a) se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento; b) es un poder fundamentalmente benéfico cuyo objetivo es la salvación de la grey; c) es un poder que individualiza. Omnes et singulatim. La paradoja del pastor – La institucionalización del pastorado por la Iglesia cristiana.*

VOY A PEDIRLES que me perdonen porque hoy voy a ser un poco más deslucido que de costumbre. Tengo gripe y no me siento muy bien. De todos modos, me fastidiaba hacerlos venir para decirles a último momento que se fueran. Entonces, voy a hablar hasta donde pueda, pero me perdonarán tanto la cantidad como la calidad.

Querría comenzar ahora a recorrer la dimensión a la que di el feo nombre de "gubernamentalidad".\* De suponer, entonces, que "gobernar" no es lo mismo que "reinar", "mandar" o "hacer la ley";\*\* de suponer que gobernar no es lo

\* Entre comillas en el manuscrito.

\*\* Estos cuatro verbos o locuciones verbales están entre comillas en el manuscrito.

mismo que ser soberano, suzerano [*suzerain*], señor, juez, general, propietario, maestro, profesor; y de suponer, en consecuencia, que el gobernar tiene una especificidad, habría que saber ahora cuál es el tipo de poder que esta noción engloba. Analizar, en suma, las relaciones de poder a las que apuntan en el siglo XVI esas artes de gobernar de las que les hablé, enfocadas también en la teoría y la práctica mercantilistas del siglo XVII y enfocadas, por último —quizá lleguen aquí a cierto umbral que la semana pasada dije: de ciencia,<sup>1</sup> pero creo que la palabra es muy mala y catastrófica; hablemos entonces de cierto nivel de competencia política—, en líneas generales, en la doctrina fisiocrática del “gobierno económico”.<sup>2</sup>

Primera cuestión: ¿por qué estudiar ese dominio en definitiva inconsistente, brumoso, recubierto por una noción tan problemática y artificial como la de “gubernamentalidad”? Mi respuesta, inmediata y segura, será la siguiente: para abordar el problema del Estado y la población. Segunda cuestión: todo eso es muy lindo, pero ya sabemos o, en todo caso, creemos saber qué son el Estado y la población. La noción de Estado y la de población tienen su definición y su historia. El dominio al cual se refieren es más o menos conocido en términos generales o, aunque tenga una parte sumergida u oscura, tiene otra que es visible. Entonces, como se trata de estudiar ese dominio a lo sumo (o para colmo) semioscuro del Estado y la población, ¿por qué pretender abordarlo a través de una noción que es absoluta y completamente oscura, la de “gubernamentalidad”? ¿Por qué atacar lo fuerte y lo denso con lo débil, lo difuso y lo fragmentario?

Pues bien, les diré la razón en dos palabras y recordando un proyecto un poco más general. Cuando los años anteriores hablábamos de las disciplinas, con referencia al ejército, los hospitales, las escuelas, las prisiones, la mención de esas disciplinas obedecía, en el fondo, a la intención de llevar a cabo un triple desplazamiento: pasar, si se quiere, al exterior, y de tres maneras. En primer lugar, pasar al exterior de la institución, descentrarse con respecto a la problemática de ésta, a lo que podríamos llamar “institucionalocentrismo”.

<sup>1</sup> Véase la clase anterior (1º de febrero), pp. 130 y 131, sobre la economía como “ciencia del gobierno”, y p. 134, “un arte [de gobernar] que ahora ha cruzado el umbral de una ciencia política”.

<sup>2</sup> Sobre esta noción, véase *supra*, clase del 18 de enero, p. 50.

Tomemos el ejemplo del hospital psiquiátrico. Por supuesto, se puede partir de lo que es el hospital psiquiátrico en su carácter dado, su estructura, su densidad institucional, y procurar encontrar sus estructuras internas, señalar la necesidad lógica de cada una de las piezas que lo constituyen, mostrar qué tipo de poder médico se organiza en él y cómo se desarrolla un determinado saber psiquiátrico. Pero se puede —y aquí me refiero muy precisamente a una obra sin duda fundamental, esencial y que debe leerse a cualquier precio, la de Robert Castel sobre *L'Ordre psychiatrique*—<sup>3</sup> proceder desde el exterior, es decir, mostrar que el hospital, como institución, sólo puede comprenderse a partir de algo exterior y general que es el orden psiquiátrico, en la medida misma en que éste se articula con un proyecto absolutamente global que apunta a la sociedad en su conjunto y podemos llamar, en suma, higiene pública.<sup>4</sup> Puede demostrarse, y eso hace Castel, que la institución psiquiátrica concreta, intensifica, densifica un orden psiquiátrico cuyas raíces están esencialmente en la definición de un régimen no contractual para los individuos minorizados.<sup>5</sup> Y para terminar, se puede mostrar que este orden psiquiátrico coordina por sí solo todo un conjunto de técnicas diversas que conciernen tanto a la educación de los niños como a la asistencia a los pobres y la institución del patronato obrero.<sup>6</sup> Un método como éste consiste en buscar detrás de la institución para tratar de encontrar, no sólo detrás de ella sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología de poder. Por eso mismo, este análisis permite sustituir el análisis genético por filiación por un análisis genealógico —no hay que confundir la génesis y la filiación con la genealogía— que reconstituye toda una red de alianzas, comunicaciones, puntos de apoyo.

<sup>3</sup> Robert Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Minuit, 1976, col. Le sens commun [trad. esp.: *El orden psiquiátrico: la edad de oro del alienismo*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980].

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, cap. 3, pp. 138-152 (“L'aliéniste, l'hygiéniste et la philanthrope”). Cf. pp. 142 y 143, las citas del folleto de presentación de los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, fundados en 1829 por Marc y Esquirol (“la higiene pública, que es el arte de conservar la salud de los hombres reunidos en sociedad [...], está destinada a experimentar un gran desarrollo y brindar numerosas aplicaciones al perfeccionamiento de nuestras instituciones”).

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. 1, pp. 39-50 (“Le criminel, l'enfant, le mendiant, le prolétaire et le fou”).

<sup>6</sup> *Ibid.*, cap. 5, pp. 208-215 (“Les opérateurs politiques”).

la perspectiva]\* de las tecnologías, extraerlas también de la función para retomarlas en un análisis estratégico y liberarlas del privilegio del objeto para intentar resituirlas desde el punto de vista de la constitución de los campos, dominios y objetos de saber. Si se procuró hacer ese triple movimiento de pasaje al exterior con respecto a las disciplinas, es esta posibilidad, en el fondo, lo que querría explorar ahora con referencia al Estado. ¿Se puede pasar al exterior del Estado como se pudo hacerlo —después de todo, era bastante fácil— con respecto a esas diferentes instituciones? ¿Existe, en lo concerniente al Estado, un punto de vista englobador como lo era el punto de vista de las disciplinas en lo referido a las instituciones locales y definidas? Creo que esta cuestión, este tipo de cuestión, no puede dejar de plantearse, aunque sea como resultado, necesidad implicada por lo mismo que acabo de decir hace un momento. Porque, después de todo, esas tecnologías generales de poder que se procuró reconstituir al margen de la institución, ¿no dependen en definitiva de una institución global, una institución totalizadora que es precisamente el Estado? ¿No sucede acaso que, al salir de esas instituciones locales, regionales y puntuales que son los hospitales, las prisiones, las familias, nos limitamos a encaminarnos hacia otra institución, de modo que sólo nos apartaríamos del análisis institucional para ser conminados a entrar a otro tipo de análisis institucional u otro registro o nivel del análisis institucional, justamente aquel en que se trata del Estado? Puesto que está muy bien destacar el encierro, por ejemplo, como procedimiento general que ha cubierto la historia de la psiquiatría. ¿No es el encierro, después de todo, una típica operación estatal o correspondiente en general a la acción del Estado? Es muy posible extraer los mecanismos disciplinarios de los lugares donde se intenta ponerlos en juego, como las prisiones, los talleres, el ejército. Pero ¿no es el Estado el responsable, en última instancia, de su puesta en acción general y local? Podría ser que la generalidad extra institucional, la generalidad no funcional, la generalidad no objetiva a la cual llegan los análisis de los que recién les hablaba, nos pusiera en presencia de la institución totalizadora del Estado.\*\*

\* Michel Foucault repite: desde el punto de vista.

\*\* En razón, sin duda, del cansancio antes invocado, Michel Foucault renuncia aquí a exponer todo un desarrollo, extendido entre las páginas 8 y 12 del manuscrito:

“De ahí la segunda razón para plantear la cuestión del Estado: ¿el método consistente en analizar poderes localizados en términos de procedimientos, técnicas, tecnologías, tácticas, estra-

Entonces, el objetivo de este curso que querría hacer este año sería en resumen el siguiente. Así como para examinar las relaciones entre razón y locura en el Occidente moderno se trató de interrogar los procedimientos generales

---

regias, no es simplemente una manera de pasar de un nivel a otro, de lo micro a lo macro? Y por consiguiente, sólo tendría un valor provisorio: ¿el tiempo de ese pasaje? Es cierto que ningún método debe ser un objetivo en sí mismo. Un método debe estar hecho para deshacerse de él. Pero no se trata tanto de un método como de un punto de vista, un ajuste de la mirada, una manera de hacer girar el [soporte (?)] de las cosas por el desplazamiento de quien las observa. Ahora bien, me parece que ese desplazamiento produce una serie de efectos que merecen, si no conservarse a cualquier precio, al menos mantenerse tanto como sea posible.

¿Cuáles son esos efectos?

a. Al desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder, se puede aprehender su genealogía: esto es, su manera de formarse, conectarse, desarrollarse, multiplicarse, transformarse a partir de algo muy distinto de sí mismas: a partir de procesos que no son en absoluto relaciones de poder. Ejemplo del ejército: puede decirse que la disciplinización del ejército se debe a su estatización. Se explica la transformación de una estructura de poder en una institución por la intervención de otra institución de poder. El círculo sin exterioridad. Siendo así que esta disciplinización [puesta (?)] en relación, [no] con la concentración estatal, sino con el problema de las poblaciones flotantes, la importancia de las redes comerciales, las invenciones técnicas, los modelos [*varias palabras ilegibles*] gestión de comunidad, toda esa red de alianzas, apoyos y comunicaciones constituye la ‘genealogía’ de la disciplina militar. No la génesis: filiación. Si se quiere escapar a la circularidad que remite el análisis de las relaciones de poder de una institución a otra, es preciso captarlas donde constituyen técnicas con valor operativo en procesos múltiples.

b. Al desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder, se puede [ver] en qué y por qué son inestables.

—Permeabilidad a toda una serie de procesos diversos. Las tecnologías de poder no son inmóviles: no son estructuras rígidas que apuntan a inmovilizar procesos vivientes en virtud de su misma inmovilidad. Las tecnologías de poder no dejan de modificarse bajo la acción de muy numerosos factores. Y cuando una institución se desmorona, no es forzosamente porque el poder que le servía de base ha quedado fuera de circulación. Puede ser porque se ha tornado incompatible con algunas mutaciones fundamentales de esas tecnologías. Ejemplo de la reforma penal (ninguna revuelta popular, y ni siquiera una presión extrapopular).

—Pero también accesibilidad a luchas o ataques que encuentran necesariamente su teatro en la institución.

Lo cual quiere decir que es muy posible alcanzar efectos globales, no mediante enfrentamientos concertados, sino por ataques locales o laterales o diagonales que ponen en juego la economía general del conjunto. Así: los movimientos espirituales marginales, multiplicidades de disidencia religiosa, y que no atacaban en modo alguno a la Iglesia Católica, hicieron vacilar en

de internación y segregación, situándose de ese modo detrás del asilo, el hospital, las terapéuticas, las clasificaciones,\* y así como en el caso de la prisión se intentó situarse detrás de las instituciones penitenciarias propiamente dichas, para procurar encontrar la economía general de poder, ¿es posible efectuar la misma inversión en lo concerniente al Estado? ¿Es posible pasar al exterior? ¿Es posible resituarse el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una "gubernamentalidad", que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas? Ése es sucintamente el objetivo de [este curso].\*\*

Bien, la noción de gobierno. Ante todo, un pequeño señalamiento en la historia misma de la palabra, en un período en que aún no había asumido el sentido político, el sentido estatal que comienza a tener de manera rigurosa en los siglos XVI y XVII. Si nos limitamos a remitirnos a los diccionarios históricos de la lengua francesa,<sup>11</sup> ¿qué vemos? Vemos que durante los siglos XIII, XIV y XV la palabra "gobernar" [*gouverner*] abarca en realidad una masa consi-

definitiva no sólo todo un sector de la institución eclesiástica, sino la manera misma de ejercer el poder religioso en Occidente.

A causa de esos efectos teóricos y prácticos, quizá valga la pena proseguir la experiencia iniciada.  
\* El manuscrito agrega aquí (p. 13): "así como para examinar el estatus de la enfermedad y los privilegios del saber médico en el mundo moderno también es preciso situarse detrás del hospital y las instituciones médicas, para intentar alcanzar los procedimientos de cobertura general de la vida y la enfermedad en Occidente, la 'biopolítica'".

\*\* Palabras inaudibles. Michel Foucault añade: Entonces, ahora querría, para hacerme perdonar por el carácter [*una palabra inaudible*] de lo que trato de decirles entre dos accesos de tos...

El manuscrito contiene esta nota complementaria: "N. B. No digo que el Estado haya nacido del arte de gobernar ni que las técnicas de gobierno de los hombres nacen en el siglo XVII. Como conjunto de las instituciones de la soberanía, el Estado existía desde miles de años atrás. Las técnicas de gobierno de los hombres también eran más que milenarias. Pero el Estado tomó la forma que le conocemos a partir de una nueva tecnología general [de] gobierno de los hombres".

<sup>11</sup> El manuscrito (hoja sin paginar insertada entre las páginas 14 y 15) remite a Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, París, F. Vieweg, 1885, t. IV.

derable de significaciones diversas. En primer lugar, encontramos el sentido puramente material, físico, espacial de dirigir, hacer avanzar e incluso de avanzar uno mismo por un camino, una ruta. "Gobernar" es seguir o hacer seguir una ruta. En Froissart, por ejemplo, encontramos un texto como éste: "Un [...] camino tan angosto que [...] dos hombres no podrían gobernarse en él",<sup>12</sup> es decir que no podrían avanzar de frente. La palabra también tiene el sentido material, pero mucho más amplio, de alimentar proporcionando vituallas.\* Encontrarán por ejemplo [esto], en un texto que data de 1421: "trigo suficiente para gobernar París durante dos años",<sup>13</sup> y asimismo, exactamente en la misma época: "un hombre no tenía de qué vivir ni gobernar a su mujer que estaba enferma".<sup>14</sup> Por lo tanto, "gobernar" en el sentido de sustentar, alimentar, dar vituallas. "Una dama de gobierno demasiado grande"<sup>15</sup> es una señora que consume demasiado y a quien es difícil sustentar. "Gobernar" tiene también el sentido vecino, pero un poco diferente, de subsistir con algo. Froissart habla de una ciudad "que se gobierna de la pañería",<sup>16</sup> es decir: que debe su subsistencia a. Hasta aquí el conjunto de señalamientos o, en todo caso, algunas de las referencias propiamente materiales de la palabra "gobernar".

<sup>12</sup> "Un pequeño camino tan estrecho que un hombre a caballo se vería en hartas dificultades para pasar a otro, y dos hombres no podrían gobernarse en él." Jean Froissart, *Le Premier volume de l'histoire et chronique de Messire Jean Froissart [Chroniques]*, Lyon, J. de Tournes, 1559, libro I, p. 72 {trad. esp.: *Crónicas*, Madrid, Siruela, 1988}; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 326. [En el original, las citas mencionadas desde esta nota hasta la nota 20 están en francés antiguo, mientras que en el texto están modernizadas. (N. del T.)]

\* Tenía el mismo significado en el español antiguo. [N. del T.]

<sup>13</sup> "Y hubo en París más trigo del que hombre alguno que viviera por entonces hubiese deseado jamás en su vida, pues se decía que lo había suficiente para bien gobernar París más de dos años enteros." *Journal de Paris sous Charles VI*, p. 77; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325.

<sup>14</sup> "No tenía de qué vivir ni gobernar a su mujer que estaba enferma" (1425, Arch. 11 173, pieza 186; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325).

<sup>15</sup> "Por esos días había un caballero y una dama de gobierno demasiado grande, y eran los señores de Aubrecicourt." Jean Froissart, *Chroniques*, op. cit., libro II, p. 4; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325.

<sup>16</sup> "Una rica ciudad no cerrada que se llama Senarpont y toda se gobierna de la pañería." Jean Froissart, *Chroniques*, op. cit., libro V; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 326.

Veamos ahora las significaciones de orden moral. "Gobernar" puede significar "conducir a alguien", sea en el sentido propiamente espiritual del gobierno de las almas—sentido muy clásico y que va a perdurar y subsistir durante muchísimo tiempo—, sea de una manera levemente desviada con respecto a la primera, cuando quiere decir "imponer un régimen", imponer un régimen a un enfermo: el médico gobierna al enfermo, o el enfermo que se impone una serie de cuidados se gobierna. Así, un texto dice: "Un enfermo que, después de haber dejado el hospital, a causa de su mal gobierno pasó a mejor vida".<sup>17</sup> Siguió un mal régimen. "Gobernar" o "gobierno" pueden referirse entonces a la conducta en el sentido propiamente moral del término: una muchacha que ha sido de "mal gobierno",<sup>18</sup> es decir, de mala conducta. "Gobernar" puede aludir, además, a una relación entre individuos capaz de adoptar varias formas, entre ellas la de mando y dominio: dirigir a alguien, tratarlo. O bien tener una relación con alguien, una relación verbal: "gobernar a alguien" puede querer decir "hablar con él", "entretenerlo", en el sentido de mantener una conversación. Así, un texto del siglo XV dice: "Dio un gran banquete a todos los que le gobernaban durante la cena".<sup>19</sup> Gobernar a alguien durante su cena es conversar con él. Pero la palabra también puede referirse a un comercio sexual: "Un fulano que gobernaba a la mujer de su vecino e iba a verla con mucha frecuencia".<sup>20</sup>

Todo esto es un señalamiento muy empírico y nada científico, hecho sobre la base de diccionarios y referencias diversas. Creo, con todo, que permite

<sup>17</sup> "Por la cual paliza el susodicho Philipot estuvo enfermo durante unas tres semanas, tanto en el hospital donde lo llevaron como en su residencia, y luego, por su mal gobierno, pasó a mejor vida" (1423, Archives JJ 172, pieza 186; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325).

<sup>18</sup> "Una muchacha que había sido de mal gobierno." Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, La Haya, H. Scheurleer, 1735, c. 15; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>19</sup> "Agasajó con un gran banquete a todos, incluso a los principales de los Dieciséis que le gobernaron durante la cena." Pasq., *Lett.*, XVII, 2; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>20</sup> "Un fulano que gobernaba a la mujer de su vecino e iba a verla con tanta frecuencia que al final el marido se dio cuenta." Guillaume Bouchet, *Les Sérées de Guillaume Bouchet*, Poitiers, par les Bouchetz, 1584, I, III, p. 202; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325; también citado por Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, París, J.-J. Pauvert, 1957, t. IV, p. 185.

situar en parte una de las dimensiones del problema. Se advierte que la palabra "gobernar", antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento, que se refiere a la subsistencia material, la alimentación, que se refiere a los cuidados que pueden proporcionarse a un individuo y la salvación que se le puede asegurar, que se refiere asimismo al ejercicio de un mando, de una actividad prescriptiva, a la vez incesante, afanosa, activa y siempre benévola. Alude al dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar. Y por último, remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro. De todos modos, a través de todos estos sentidos hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades. Cuando se habla de la ciudad que se gobierna, y que se gobierna sobre la base de la pañería, se da a entender que la gente obtiene su sustento, su alimentación, sus recursos y su riqueza de la industria de los paños. No es entonces la ciudad como estructura política, sino la gente, individuos o colectividad. Aquellos a quienes se gobierna son los hombres.\*

Creo que tenemos aquí [un elemento]\*\* que puede ponernos sobre la pista de algo que tiene, sin duda, cierta importancia. En principio y fundamentalmente, al menos a través de ese primer señalamiento, aquellos a quienes se gobierna son los hombres. Ahora bien, la idea de que a los hombres se los gobierna no es por cierto una idea griega y tampoco, me parece, una idea romana. Es innegable que, por lo menos en la literatura griega, encontramos con bastante regularidad la metáfora del gobernalle, el timonel, el piloto, quien lleva el timón de la nave, para designar la actividad de la persona situada a la cabeza de la ciudad y que tiene una serie de cargas y responsabilidades con

\* El manuscrito agrega: "Historia de la gubernamentalidad. Tres grandes vectores de la gubernamentalización del Estado: la pastoral cristiana = modelo antiguo; el nuevo régimen de relaciones diplomático-militares = estructura de apoyo; el problema de la policía interna del Estado = soporte interno". Cf. *supra*, las últimas líneas de la clase precedente (1º de febrero).

\*\* Michel Foucault: algo.

respecto a ella. Basta con observar el texto del *Edipo rey*.<sup>21</sup> En él vemos con mucha frecuencia, o en varias oportunidades, la metáfora del rey que tiene la ciudad a su cargo y, por esa razón, debe conducirla bien, así como un buen piloto gobierna como corresponde su nave y debe evitar los escollos y llevarla al puerto.<sup>22</sup> Pero en toda esta serie de metáforas en las que el rey se asimila a un timonel y la ciudad a un navío, debe señalarse que lo gobernado, lo que la metáfora designa como objeto del gobierno, es la ciudad misma, que es como una nave entre los escollos o en medio de las tempestades, una nave obligada a bordear para eludir a los piratas, los enemigos; un navío que es preciso llevar a buen puerto. El objeto del gobierno, el elemento preciso sobre el cual recae el acto de gobernar, no son los individuos. El capitán o el piloto de la embarcación no gobiernan a los marineros, gobiernan la nave. Del mismo modo, el rey gobierna la ciudad, pero no a los hombres de la ciudad. Ésta, en su realidad sustancial, en su unidad y con su supervivencia posible o su desaparición eventual, es el objeto, el blanco del gobierno. Los hombres sólo son gobernados de manera indirecta, en cuanto también ellos están embarcados en la nave. Y son gobernados en virtud, por intermedio de su situación de embarcados en ella. Pero quien está a la cabeza de la ciudad no los gobierna directamente.\*

<sup>21</sup> Sófocles, *Cédipe roi*, trad. de Paul Masqueray, París, Les Belles Lettres, 1940, col. Collection des universités de France [trad. esp.: *Edipo rey*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998]. Foucault se ocupó varias veces de esta tragedia entre 1970 y 1980. Cf. el curso de 1970-1971, "La volonté de savoir", duodécima clase (repetida como conferencia en Cornell en octubre de 1972); "La vérité et les formes juridiques" (1974), *DE*, vol. II, núm. 139, pp. 553-568 [trad. esp.: "La verdad y las formas jurídicas", en *Estrategias de poder. Obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999]; las primeras clases del curso de 1979-1980, "Du gouvernement des vivants" (16 y 23 de enero y 1º de febrero de 1980); y el seminario de Lovaina de mayo de 1981, "Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu" (inédito).

<sup>22</sup> En realidad, la imagen sólo aparece una vez en el texto de *Edipo rey*. Cf. la traducción francesa de Robert Pignarre, *Cédipe roi*, París, Garnier, 1964; reed., París, Flammarion, 1995, col. GF, p. 122: (Coro) "Rey mío, ya te lo he dicho y vuelvo a decírtelo, / me mostraría como un necio y un loco / si decidiera abandonarte, a ti, / que cuando mi país penaba en la tempestad, / fuiste el buen viento que lo guió. ¡Ah!, otra vez, / si puedes, condúcenos hoy a buen puerto". De todos modos, la imagen es recurrente en la obra de Sófocles: *Ajax*, 1082; *Antígona*, 162, 190; cf. Pierre Louis, *Les Métaphores...*, *op. cit.*, p. 156, n. 18.

\* El manuscrito añade, p. 16: "Esto no excluye que haya entre los ricos, los poderosos, quienes gozan de un estatus que les permite manejar los asuntos de la ciudad y a los otros (no

esclavos o metecos, sino ciudadanos) según modos de acción múltiples y delimitados: clientelismo, evergetismo".

No creo entonces que la idea de que puede haber un gobierno de los hombres y que éstos son gobernables sea una idea griega. Ya volveré, sea al final de esta clase si tengo tiempo y me atrevo, sea mejor la próxima, a este problema, esencialmente en torno de Platón y el *Político*. No obstante, de manera general, creo que puede decirse que la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la de la idea y la organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de conciencia, la dirección de las almas.

En primer lugar, la idea y la organización de un poder pastoral. Que el rey, el dios o el jefe sea un pastor con respecto a los hombres, vistos como un rebaño, es un tema que encontramos de manera muy frecuente en todo el Oriente mediterráneo. Se lo constata en Egipto,<sup>23</sup> en Asiria<sup>24</sup> y en Mesopotamia,<sup>25</sup> y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos. En Egipto, por ejemplo, pero también en las monarquías asirias y babilónicas, se designa efectivamente al rey, de una manera muy ritual, como el pastor de los hombres. En el momento de su coronación, en la ceremonia de su coronación, el faraón recibe las insignias del pastor. Se le pone en las manos un cayado y se lo declara, en efecto, pastor de los hombres. Este título forma parte de los apelativos reales de los monarcas babilónicos. También es un término que designa la relación de los dioses o el dios con los hombres. El dios es el pastor

esclavos o metecos, sino ciudadanos) según modos de acción múltiples y delimitados: clientelismo, evergetismo".

<sup>23</sup> A partir de la XII dinastía, durante el Imperio Medio, a principios del segundo milenio a. C., los faraones fueron designados como pastores de su pueblo. Cf. D. Müller, "Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede", en *Zeitschrift für Ägypt. Sprache*, 86, 1961, pp. 126-144.

<sup>24</sup> La calificación del rey como pastor (*re'u*) se remonta a Hammurabi (hacia 1728-1686 a. C.). La mayor parte de los reyes asirios, hasta Asurbanipal (669-626 a. C.) y los monarcas neobabilónicos, adoptaron esta costumbre. Cf. Lorenz Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925, pp. 116-120.

<sup>25</sup> Cf. Ilse Seibert, *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin, Akademie Verlag, 1969, col. Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, núm. 53.

de los hombres. En un himno egipcio leemos algo así: "Oh, Ra, tú que velas cuando todos los hombres duermen, tú que buscas el beneficio de tu rebaño".<sup>26</sup> El dios es el pastor de los hombres. Para terminar, esta metáfora del pastor, esta referencia al pastorado permiten designar cierto tipo de relación entre el soberano y el dios, pues, si Dios es el pastor de los hombres y el rey también lo es, este último es de alguna manera el pastor subalterno a quien aquél ha confiado el rebaño de los hombres y debe, al término de la jornada y en el anochecer de su reino, devolver a Dios el rebaño que se le ha entregado. El pastorado es un tipo de relación fundamental entre Dios y los hombres, y el rey participa en cierto modo de esa estructura pastoral de la relación. Un himno asirio consagrado al monarca dice: "Compañero resplandeciente que participas en el pastorado de Dios, tú que cuidas el país y lo alimentas, oh pastor de abundancia".<sup>27</sup>

Y el tema del pastorado, sin lugar a dudas, se desarrolló e intensificó entre los hebreos.<sup>28</sup> Con la particularidad, empero, de que en ellos la relación pastor-rebaño es esencial, fundamental y casi exclusivamente religiosa. Lo que se define como relaciones de un pastor y su rebaño son las relaciones de Dios y su pueblo. Con la excepción de David, fundador de la monarquía, ningún rey

<sup>26</sup> "Hymne à Amon-Rê" (El Cairo, hacia 1430 a. C.), en André Barucq y François Daumas (comps.), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, Cerf, 1980, núm. 69, p. 198.

<sup>27</sup> Fuente no identificada. Sobre el origen divino del poder real, expresado por la imagen del pastor, véase Ilse Seibert, *Hirt, Herde, König...*, op. cit., pp. 7-9.

<sup>28</sup> Hay una abundante literatura sobre el tema. Cf. W. Jost, *Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung*, Giessen, Otto Kindt, 1939; George Edward Post, artículo "Sheep", en: James Hastings (dir.), *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1902, t. IV, pp. 486 y 487; Vinzenz Hamp, "Das Hirtmotiv im Alten Testament", en *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag*, Múnich, J. Pfeiffer, 1949, pp. 7-20; y Vinzenz Hamp, artículo "Hirt", en: Michael Buchberger (dir.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1960, col. 384-386. Sobre el Nuevo Testamento, véanse T. H. Kempf, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Roma, Officium Libri Catholici, 1942, y Joachim Jeremias, artículo "Ποιμήν", en: Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, t. VI, pp. 484-501. Señalemos igualmente, entre los estudios más recientes, el artículo de Pierre Grelot, "Berger", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, París, Beauchesne, 1984, t. XII, cols. 361-372, y la buena síntesis, acompañada de una bibliografía muy rica, de Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, Múnich, W. Fink, 1983, pp. 29-164 ("Hirt und Herde").

hebreo recibe la designación especial y explícita de pastor.<sup>29</sup> El término se reserva a Dios.<sup>30</sup> Simplemente, se considera que algunos de los profetas recibieron de manos de Dios el rebaño de los hombres, y deben devolvérselo;<sup>31</sup> por otra parte, los malos reyes, aquellos a quienes se denuncia por haber traicionado su misión, son designados como malos pastores, nunca individualmente, por lo demás, sino en general, en cuanto han dilapidado o dispersado el rebaño y fueron incapaces de procurarle su alimento y guiarlo de vuelta a su tierra.<sup>32</sup> En su forma plena y positiva, por lo tanto, la relación pastoral es en esencia la relación de Dios con los hombres. Es un poder de tipo religioso que tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo.

Estamos aquí, me parece, ante algo que es a la vez fundamental y probablemente muy específico de ese Oriente mediterráneo tan distinto de lo que encontramos entre los griegos. Pues en éstos jamás hallarán la idea de que los dioses conducen a los hombres como un pastor o un mayoral pueden guiar a su rebaño. Cualquiera sea la intimidación —y no es forzosamente muy grande—

<sup>29</sup> Además, este título no le es directamente aplicado en los libros históricos y sapienciales. Cf. segundo libro de Samuel, 5, 2 y 24, 17, y Salmos, 78, 70-72: Dios le asigna la tarea de "apacentar" al pueblo de Israel, y David designa a éste como un "rebaño". En cambio, el apelativo es frecuente en los libros proféticos: véase, por ejemplo, Ezequiel, 34, 23; 37, 24 ("Mi servidor David reinará sobre ellos [los hijos de Israel]; sólo habrá un único pastor para todos", *La Bible de Jérusalem*, París, Cerf, 1977, p. 1284 [trad. esp.: *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000]). Como sugiere Foucault, la imagen del pastor se emplea en ocasiones para designar a los reyes paganos: cf. Isaías, 44, 28 (acerca de Ciro), y Jeremías, 25, 34.

<sup>30</sup> Cf. Génesis, 48, 15; Salmos, 23, 1-4 y 80, 2; Isaías, 40, 11; Jeremías, 31, 10; Ezequiel, 34, 11-16, y Zacarías, 11, 4-14. Cf. W. Jost, *Poimen...*, op. cit., p. 19 y ss. Los casos de aplicación del vocabulario pastoral ("guiar", "conducir", "encerrar", "llevar a pastorear", etc.) a Yahvé son desde luego mucho más numerosos. Cf. Joachim Jeremias, artículo "Ποιμήν", op. cit., p. 486.

<sup>31</sup> Cf. Jeremías, 17, 16 (aunque la traducción del pasaje es discutida), y Amós, 1, 1 y 7, 14 y 15 (W. Jost, *Poimen...*, op. cit., p. 16).

<sup>32</sup> Cf. Isaías, 56, 11; Jeremías, 2, 8; 10, 21; 12, 10 y 23, 1-3; Ezequiel, 34, 2-10 ("Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos. ¿Acaso no deben los pastores apacentar el rebaño? Os habéis alimentado de leche, os habéis vestido de lana, habéis sacrificado las ovejas más gordas, pero no habéis hecho apacentar el rebaño. No habéis fortalecido a las ovejas enclenques, sanado a la enferma, curado a la herida. No habéis recuperado a la extraviada ni buscado a la perdida. Al contrario, las habéis tratado con violencia y dureza" (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1280); y Zacarías, 10, 3; 11, 4-17 y 13, 7.



de los dioses griegos con su ciudad, la relación nunca se da de esa manera. El dios griego funda la ciudad, indica su emplazamiento, colabora en la construcción de las murallas, garantiza su solidez, da su nombre al poblado, transmite oráculos y de ese modo da consejos. Se lo consulta y el dios protege, interviene, también puede suceder que se fastidie y se reconcilie, pero jamás conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría a sus corderos.

¿Cómo se caracteriza ese poder del pastor que vemos tan ajeno al pensamiento griego y tan presente, tan intenso en el Oriente mediterráneo y sobre todo entre los hebreos? ¿Cuáles son sus rasgos específicos? Creo que podemos resumirlos de la siguiente forma. El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento. El dios griego es un dios territorial, un dios intramuros, y tiene un lugar privilegiado, sea su ciudad o su templo. El Dios hebreo, por el contrario, es desde luego el Dios que camina, el Dios que se desplaza, el Dios que vagabundea. La presencia de ese Dios hebreo nunca es más intensa, más visible que cuando su pueblo, justamente, se desplaza y cuando en esa marcha, ese desplazamiento, ese movimiento que lo lleva a abandonar la ciudad, los prados y las pasturas, él se pone a la cabeza y muestra la dirección que es preciso seguir. El dios griego se presenta, antes bien, sobre las murallas para defender su ciudad. El Dios hebreo aparece precisamente cuando se abandona la ciudad, a la salida de las murallas, y se comienza a seguir el camino a través de las praderas. "Oh Dios, cuando salías a la cabeza de tu pueblo", dicen los Salmos.<sup>33</sup> Por otra parte, de la misma manera o, bueno, de una manera que la recuerda un poco, el dios pastor egipcio Amón es definido como el conductor de la gente por todos los caminos. Y si en esa dirección que el dios ratifica en relación con una multiplicidad en movimiento hay una referencia al territorio, es en cuanto el dios pastor sabe dónde están las praderas fértiles, cuáles son los caminos apropiados para llegar a ellas y cuáles serán los lugares de descanso favorables. En el Éxodo se dice lo siguiente acerca de Yahvé: "Has conducido con misericordia a ese pueblo que redimiste, por tu poder lo llevaste a las pasturas de tu santa morada".<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Salmos, 68, 8.

<sup>34</sup> Éxodo, 15, 13.

Entonces, en contraste con el poder que se ejerce sobre la unidad de un territorio, el poder pastoral se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento.

En segundo lugar, el poder pastoral es en lo fundamental un poder benévolo. Ustedes me dirán: esto forma parte de todas las caracterizaciones religiosas, morales y políticas del poder. ¿Qué sería un poder que fuera fundamentalmente malvado? ¿Qué sería un poder cuya función, destino y justificación no fueran hacer el bien? Rasgo universal, pero, sin embargo, con esta salvedad: que ese deber de hacer el bien —en todo caso en el pensamiento griego y me parece que también en el pensamiento romano— no es, en definitiva, sino uno entre los muchos componentes que caracterizan el poder. Así como por su benevolencia, el poder se caracterizará por su omnipotencia y la riqueza y el brillo de los símbolos de que se rodea. Y se definirá por su capacidad de triunfar de sus enemigos, vencerlos, reducirlos a la esclavitud. El poder se definirá asimismo por la posibilidad de conquistar y por todo el conjunto de territorios, riquezas, etc., que haya acumulado. La benevolencia es sólo uno de los rasgos de todo ese haz por el cual se lo define.

El poder pastoral, por el contrario, se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo. En efecto, lo esencial del objetivo, para el poder pastoral, es sin duda la salvación del rebaño. Y en ese sentido podemos decir, por supuesto, que no estamos muy alejados de lo que tradicionalmente se consideró como el objetivo del soberano, es decir, la salvación de la patria, que debe ser la *lex suprema* del ejercicio del poder.<sup>35</sup> Pero esa salvación que es menester asegurar al rebaño tiene un sentido muy preciso en la temática del poder pastoral. Ante todo, la salvación es esencialmente la subsistencia. La provisión de la subsistencia, el alimento asegurado, son las buenas pasturas. El pastor es quien alimenta y lo hace de mano en mano o, en todo caso, quien alimenta, por una parte, al conducir hasta las buenas praderas y, por otra, al asegurarse de que los animales, efectivamente, coman y se alimenten como es debido. El poder pastoral es un poder

<sup>35</sup> Michel Foucault alude aquí a la máxima "Salus populi suprema lex esto", que aparece por primera vez —con un sentido bastante diferente— en Cicerón (*De legibus*, 3, 3, 8, a propósito del deber de los magistrados de aplicar con celo la ley), y que la mayor parte de los teóricos absolutistas repitieron a partir del siglo XVI. Cf. *supra*, clase del 1º de febrero, nota 27, la cita de *De officio hominis et civis* de Pufendorf.

de cuidados. Cuida el rebaño, cuida a los individuos del rebaño, vela por que las ovejas no sufran, va a buscar a las extraviadas, cura a las heridas. Y en un texto que es un comentario rabínico un poco tardío, pero que refleja perfectamente bien ese aspecto, se explica cómo y por qué Moisés fue designado por Dios para conducir el rebaño de Israel. En efecto, cuando era pastor en Egipto, Moisés sabía hacer pastar perfectamente a sus ovejas; sabía, por ejemplo, que al llegar a una pradera debía dejar ir ante todo a las ovejas más jóvenes, que sólo podían comer los pastos más tiernos, y luego enviaba a las más viejas y las más robustas, capaces de comer los pastos más duros. De ese modo, cada categoría de ovejas tenía los pastos que le convenían y suficiente alimento. Moisés presidía esa distribución justa, calculada y deliberada del alimento, por lo cual Yahvé, al ver eso, le dijo: "Puesto que sabes compadecerte de las ovejas, te compadecerás de mi pueblo, y a ti lo confiaré".<sup>36</sup>

El poder del pastor se manifiesta, por lo tanto, en un deber, una misión de sustento, de manera que la forma —y ésta es, a mi juicio, otra característica importante del poder pastoral— adoptada por él no es ante todo la manifestación clamorosa de su poderío y su superioridad. El poder pastoral se manifiesta inicialmente por su celo, su dedicación, su aplicación indefinida. ¿Qué es el pastor? ¿Aquel cuyo poderío resplandece a los ojos de los hombres como los soberanos o los dioses, los dioses griegos, que se manifestaban esencialmente por el brillo? En absoluto. El pastor es el que vela. "Vela" en el sentido, claro está, de vigilancia del mal que puede hacerse, pero sobre todo de las desventuras que pueden sobrevenir. El pastor velará por el rebaño y apartará el infortunio que pueda amenazar al más mínimo de sus animales. Velará por que las cosas sean lo mejor posible para cada uno de los integrantes del rebaño. Así

<sup>36</sup> Cf. Josef Engemann, artículo "Hirt", en: Theodor Klauser *et al.* (dirs.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiersemann, 1991, t. xv, col. 589: "Andererseits bleibt ihnen (= den Rabbinen) dennoch bewußt, daß Mose, gerade weil er ein guter Hirt war, von Gott erwählt wurde, das Volk Israel zu führen (Midr. Ex. 2, 2); vgl. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* 7 [transl. from the German Ms. by Henrietta Szold] (Philadelphia, [Jewish Publ. Soc. of America,] 1938) Reg. s.v. shepherd". Véanse también Filón de Alejandría, *De vita Moysis*, I, 60 (según Dietmar Peil, *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 43, n. 59) [trad. esp.: *Sobre la vida de Moisés*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975], y Justino, *Apologías*, 62, 3 (según W. Jost, *Poimen...*, *op. cit.*, p. 14, n. 1 [trad. esp.: *Apologías*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1990]).

sucede con el Dios hebreo y también con el dios egipcio, de quien se dice: "Oh, Ra, tú que velas cuando todos los hombres duermen, tú que buscas el beneficio de tu rebaño".<sup>37</sup> Pero ¿por qué? En esencia, porque tiene una responsabilidad, que no se define ante todo por el aspecto honorífico sino por la dimensión de carga y esfuerzo. Toda la inquietud del pastor se vuelca en los otros y jamás en sí mismo. En ello radica precisamente la diferencia entre el mal y el buen pastor. El mal pastor es quien sólo piensa en las pasturas para su propio beneficio, para engordar el rebaño que luego podrá vender y dispersar, mientras que el buen pastor sólo piensa en su rebaño y no va más allá. Ni siquiera procura su propio beneficio en el bienestar del rebaño. Me parece que aquí vemos aparecer, esbozarse, un poder cuyo carácter es esencialmente oblativo y, en cierto modo, transicional. El pastor está al servicio del rebaño, debe actuar de intermediario entre éste y las pasturas, el alimento, la salvación, etc., lo cual implica que el poder pastoral, en sí mismo, es siempre un bien. Las dimensiones de terror y fuerza o violencia temibles, los poderes inquietantes que hacen temblar a los hombres frente al poder de los reyes y los dioses, pues bien, todo eso se borra cuando se trata del pastor, sea el rey pastor o el dios pastor.

Para terminar, último rasgo que engloba unas cuantas cosas que hemos tocado hasta aquí: la idea de que el poder pastoral es un poder individualizador. Es cierto, en efecto, que el pastor dirige todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas se le escape. El pastor cuenta las ovejas, las cuenta a la mañana en el momento de conducir las a la pradera, las cuenta a la noche para saber si están todas, y se ocupa de ellas una por una. Hace todo por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes. Y entonces llegamos a la famosa paradoja del pastor que adopta dos formas. Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastoreo cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de las que les he hablado. *Omnes et singulatim*.<sup>38</sup> Y por otra parte, de una manera

<sup>37</sup> Frase ya citada antes, p. 152.

<sup>38</sup> Cf. la conferencia "Omnes et singulatim: towards a criticism of political reason", pronunciada por Foucault en la Stanford University en octubre de 1979. Michel Foucault, "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", trad. de P.-E. Dauzat, *DE*, vol. IV, núm.

aún más intensa en el problema del sacrificio del pastor por su rebaño, sacrificio de sí mismo por la totalidad de su rebaño, sacrificio de la totalidad del rebaño por cada una de las ovejas. Quiero decir lo siguiente: en esta temática hebrea del rebaño, el pastor debe todo a éste, a punto tal de aceptarse por su salvación.<sup>39</sup> Pero por otro lado, como debe salvar a cada una de las ovejas, ¿no se encontrará en una situación tal que, para salvar a una sola de ellas, se vea obligado a descuidar a la totalidad? Y ése es el tema que vemos indefinidamente repetido a lo largo de las diferentes sedimentaciones del texto bíblico, desde el Génesis hasta los comentarios rabínicos, con Moisés en el centro de todo. Moisés, en efecto, es quien ha aceptado, para salvar a una oveja descarriada, abandonar todo el rebaño. La encuentra, la carga sobre los hombros para devolverla a su lugar y en ese momento advierte que el rebaño que él había aceptado sacrificar se ha salvado: se ha salvado simbólicamente por el hecho, justamente, de que Moisés hubiera aceptado sacrificarlo.<sup>40</sup> Estamos aquí en el centro del desafío, de la paradoja moral y religiosa del pastor, lo que podríamos llamar, en definitiva, la paradoja del pastor: sacrificio de uno por el todo, sacrificio del todo por uno, que va a estar de manera insoslayable en el centro de la problemática cristiana del pastorado.

En resumen, podemos decir lo siguiente: la idea de un poder pastoral es la idea de un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista, un poder finalista para aquellos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátese de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano [...].\* Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y a cada uno en su paradójica equivalencia, y no a la unidad superior formada por el todo. Pues bien, creo que las estructuras de la ciudad griega y del Imperio Romano eran completamente ajenas a

291, pp. 134-161 [trad. esp.: "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990].

<sup>39</sup> Cf. Juan, 11, 50 y 18, 14: "Conviene que un solo hombre muera y no que toda la nación perezca", *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1558.

<sup>40</sup> Cf. la clase siguiente (15 de febrero), p. 182.

\* Una palabra inaudible.

un poder de este tipo. Ustedes me dirán: sin embargo, en la literatura griega hay unos cuantos textos en los cuales se traza, de manera muy explícita, una comparación entre el poder político y el poder del pastor. Tenemos el texto del *Político*, que, como saben, se embarca precisamente en una búsqueda de ese tipo. ¿Qué es el que reina? ¿Qué es reinar? ¿No es ejercer el poder sobre un rebaño?

Bien, escuchen, como estoy verdaderamente molido, no me voy a meter en este asunto y les voy a pedir que dejemos aquí. Estoy realmente demasiado cansado. Volveré a hablar de esto, el problema del *Político* en Platón, la vez que viene. Querría indicarles simplemente algo a grandes rasgos; en fin, si les hice este esquemita muy torpe es porque me parece que, con todo, estamos ante un fenómeno muy importante, el siguiente: la idea de un poder pastoral, completa o, en todo caso, considerablemente ajena al pensamiento griego y romano, se introdujo en el mundo occidental por conducto de la Iglesia cristiana. La Iglesia coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio Romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido. Puesto que ahí reside la paradoja en la cual quisiera detenerme en las próximas clases: entre todas las civilizaciones, la del Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas. Fue en todo caso una de las que desplegaron las mayores violencias. Pero al mismo tiempo —y ésta es la paradoja en la que me gustaría insistir—, el hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas. Durante milenios, aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él. La forma de poder más extraña y característica de Occidente, y también la que estaba llamada a tener el destino más grande y más duradero, no nació, me parece, ni en las estepas ni en las ciudades. No nació junto al hombre de naturaleza ni en el seno de los primeros imperios. Esa forma de poder tan característica de Occidente, tan única en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó su modelo en las majadas, en la política considerada como un asunto de rebaños.

## Clase del 22 de febrero de 1978

*Análisis del pastorado (final) – Especificidad del pastorado cristiano con respecto a las tradiciones oriental y hebrea – Un arte de gobernar a los hombres. Su papel en la historia de la gubernamentalidad – Principales características del pastorado cristiano entre los siglos III y VI (San Juan Crisóstomo, San Cipriano, San Ambrosio, Gregorio Magno, Casiano, San Benito): 1) la relación con la salvación. Una economía de los méritos y los deméritos: a) el principio de la responsabilidad analítica; b) el principio de la transferencia exhaustiva e instantánea; c) el principio de la inversión sacrificial; d) el principio de la correspondencia alternada. 2) La relación con la ley: instauración de una relación de dependencia integral entre el fiel y su director. Una relación individual y no finalista. Diferencia entre la apatheia griega y cristiana. 3) La relación con la verdad: la producción de verdades ocultas. Enseñanza pastoral y dirección de conciencia – Conclusión: una forma de poder absolutamente nueva que marca la aparición de modos específicos de individualización. Su importancia decisiva para la historia del sujeto.*

HOY QUERRÍA TERMINAR con esas historias de pastores y pastoral que deben parecerles un poco largas, para volver la vez que viene al problema del gobierno, el arte de gobernar, la gubernamentalidad a partir de los siglos XVII y XVIII. Terminemos con la pastoral.

La vez pasada, cuando traté de oponer el pastor de la Biblia y el tejedor de Platón, el pastor hebreo y el magistrado griego, mi intención no fue mostrar que por un lado había un mundo griego o grecorromano que ignoraba por completo el tema del pastor y la forma pastoral como manera de dirigir a los

hombres y, por otro, procedente de un Oriente más o menos cercano y en especial de la cultura hebrea, el tema, la idea, la forma de un poder pastoral que el cristianismo habría hecho suyo para imponerlo por las buenas o por las malas, a partir de la teocracia judía, al mundo grecorromano. Simplemente quería mostrar que el pensamiento griego apenas había recurrido al modelo del pastor para analizar el poder político y que si ese tema, utilizado con tanta frecuencia y tan valorado en Oriente, tuvo alguna presencia en Grecia, fue en los textos arcaicos, en concepto de designación ritual, o bien en los textos clásicos para caracterizar ciertas formas, en definitiva locales y bien delimitadas, de poder no ejercido por los magistrados sobre toda la ciudad, sino por algunos individuos sobre comunidades religiosas, en relaciones pedagógicas, en los cuidados del cuerpo, etcétera.

Ahora me gustaría mostrarles que el pastorado cristiano, tal como se institucionalizó, desarrolló y concibió, esencialmente a partir del siglo III, es de hecho muy otra cosa que la mera recuperación, transposición o continuación de lo que fue posible señalar como tema sobre todo hebreo u oriental. Creo que el pastorado cristiano es absoluta, profunda y yo diría que casi esencialmente diferente de ese tema pastoral ya indicado.

Ante todo, es algo muy distinto porque, desde luego, el pensamiento cristiano enriqueció, transformó y complicó el tema. También es algo muy distinto y completamente nuevo, en cuanto el pastorado cristiano, el tema pastoral en el cristianismo, dio origen —cosa que no había sucedido en absoluto en la civilización hebrea— a una inmensa red institucional que no encontramos en otros lugares. El Dios de los hebreos es un dios pastor, sin duda, pero no había pastores dentro del régimen político y social de ese pueblo. El pastorado, entonces, dio lugar en el cristianismo a una red institucional densa, complicada, apretada, que pretendía ser y fue en efecto coextensa con la Iglesia en su totalidad y, por lo tanto, con la cristiandad, la entera comunidad del cristianismo. Por ende, institucionalización del pastorado, tema mucho más complicado. Para terminar, tercera diferencia —y en ella querría insistir especialmente—, en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. Me parece que este fenómeno —en todo caso para lo que sería el

trasfondo histórico de esa gubernamentalidad de la cual querría hablar— es importante, decisivo y sin duda único en la historia de las sociedades y las civilizaciones. Ninguna civilización, ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno. Y creo que ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano. Tampoco puede asimilarse a los métodos empleados para formar a los niños, los adolescentes y los jóvenes, ni a las recetas utilizadas para convencer a los hombres, persuadirlos, arrastrarlos más o menos contra su voluntad. En resumen, el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres,\* y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso, habida cuenta de que hay, por una parte, una distancia inmensa entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana, y [que] habrá, claro, otra diferencia no menos importante, no menos amplia, entre el gobierno, la dirección pastoral de los individuos y las comunidades y el desarrollo de las artes de gobernar, la especificación de un campo de intervención política a partir de los siglos XVI y XVII.

Mi intención hoy no es estudiar cómo se formó esta pastoral cristiana, cómo se institucionalizó, cómo, al desarrollarse, no se confundió —todo lo contrario— con un poder político, a pesar de toda una serie de interferencias y entrelazamientos. No es entonces la historia misma de la pastoral, del poder pastoral cristiano, lo que quiero hacer (sería ridículo pretender hacerlo, [visto] por una parte mi nivel de competencia y por otra el tiempo de que dispongo). Querría simplemente marcar algunos de los rasgos que se perfilaron desde el inicio en la práctica pastoral y la reflexión que siempre la acompañó y que, creo, nunca se borraron.

\* "Gobernar a los hombres": entre comillas en el original.

Para hacer ese esbozo muy vago, rudimentario y elemental tomaré algunos textos antiguos, que se remontan en general a los siglos III a VI y que redefinen el pastorado, sea en las comunidades de fieles, las iglesias —pues la Iglesia, en el fondo, sólo surgió relativamente tarde—, un cierto número de textos esencialmente occidentales o textos orientales que tuvieron una gran importancia, una gran influencia en Occidente, como, por ejemplo, *De sacerdotio* de San Juan Crisóstomo:<sup>1</sup> tomaré las *Cartas* de San Cipriano,<sup>2</sup> un tratado capital de San Ambrosio que se llama *De officiis ministrorum* (los cargos, las funciones de los ministros)<sup>3</sup> y el texto de Gregorio Magno, *Liber pastoralis*,<sup>4\*</sup> que a continuación será utilizado hasta fines del siglo XVII como el texto, el libro básico de la pastoral cristiana. Abordaré también algunos textos que se refieren precisamente a una forma un tanto más densa, más intensa de pastoral, la forma puesta en práctica no dentro de las iglesias o comunidades de fieles, sino en las comunidades monásticas, el texto de [Juan] Casiano que, en el fondo, transmitió a Occidente las primeras experiencias de vida comunitaria en los monasterios orientales, las *Colaciones* de Casiano<sup>5</sup> y

<sup>1</sup> Cf. la nota 61 de la clase anterior.

<sup>2</sup> San Cipriano, *Correspondance*, 2ª ed., París, Les Belles Lettres, 1961 [trad. esp.: *Obras de San Cipriano: tratados, cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964].

<sup>3</sup> Ambrosio de Milán (obispo de Milán de 374 a 397), *De officiis ministrorum*, escrito en el año 389. El título exacto de la obra es *De officiis* (véase San Ambrosio, *Des devoirs*, traducción y notas de M. Testard, París, Les Belles Lettres, 1984, col. Collection des universités de France, t. I, introducción, pp. 49-52) [trad. esp.: *Oficios de virtud, que guían a la bienaventuranza*, Madrid, en la Imprenta de Don Benito Cano, 1789]. Michel Foucault utiliza el texto de la edición establecida por Migne, *De officiis ministrorum: epist. 63 ad Vercellensem Ecclesiam, Patrologia Latina*, 16, cols. 23-184.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, nota 53 de la clase del 15 de febrero.

\* Michel Foucault: *Regulae pastoralis vitae*. El mismo título en el manuscrito.

<sup>5</sup> Juan Casiano (ca. 360-ca. 435), *Collationes*...; versión francesa: *Conférences*, edición crítica, traducción y notas de Dom E. Pichery, París, Cerf, 1966 (t. I), 1967 (t. II) y 1971 (t. III), col. Sources chrétiennes [trad. esp.: *Colaciones*, Madrid, Rialp, 1958 (t. I) y 1962 (t. II)]. Sobre Casiano, que pasó varios años junto a los monjes de Egipto y luego, ordenado sacerdote en Roma hacia 415, fundó y dirigió dos conventos en la región de Marsella, uno de hombres y otro de mujeres, cf. el resumen del curso de 1979-1980, "Du gouvernement des vivants", *DE*, vol. IV, núm. 289, pp. 127 y 128, a propósito de la práctica de la confesión (*exagoreusis*); "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *DE*, vol. IV, núm. 291, pp. 144 y 145, acerca de la obediencia (la

sus *Instituciones cenobíticas*,<sup>6</sup> luego las *Cartas* de San Jerónimo<sup>7</sup> y, por último, por supuesto, la *Regla* o las *Reglas* de San Benito,<sup>8</sup> que son el gran texto fundador del monacato occidental.

[Sobre la base] de algunos elementos tomados en esos textos, ¿cómo se presenta el pastorado? ¿Qué lo especifica, qué lo distingue tanto de la magistratura griega como del tema hebreo del pastor, el buen pastor? Si tomamos el pastorado en su definición en cierto modo abstracta, general y completamente teórica, advertimos que se relaciona con tres cosas. Con la salvación, pues se asigna como objetivo esencial, fundamental, llevar o, en todo caso, permitir a los individuos avanzar y progresar en el camino de la salvación. Válido para los individuos, válido también para la comunidad. En consecuencia, guía a individuos y comunidades por el camino de la salvación. Segundo, el pastorado se relaciona con la ley, porque, precisamente para que los indivi-

---

relación entre el pastor y sus ovejas concebida, en el cristianismo, como una relación de dependencia individual y completa); "Sexualité et solitude" (1981), *DE*, vol. IV, núm. 295, p. 177 [trad. esp.: "Sexualidad y soledad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, t. III, Barcelona, Paidós, 1999]; "Le combat de la chasteté" (1982), en *ibid.*, núm. 312, pp. 295-308 (sobre el espíritu de fornicación y la ascesis de la castidad) [trad. esp.: "El combate de la castidad", en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991]; el resumen del curso de 1981-1982, "L'herméneutique du sujet", en *ibid.*, núm. 323, p. 364 (la misma referencia que en la p. 177) [trad. esp.: "La hermenéutica del sujeto", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*]; "L'écriture de soi" (1983), en *ibid.*, núm. 329, p. 416 [trad. esp.: "La escritura de sí", en: T. Abraham (comp.), *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989]; y "Les techniques de soi" (1988), en *ibid.*, núm. 363, pp. 802 y 803 (siempre acerca de la metáfora del cambista de dinero aplicada al examen de los pensamientos: cf. *DE*, vol. IV, pp. 177 y 364) [trad. esp.: "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*].

<sup>6</sup> Juan Casiano, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* (escrito hacia 420-424); versión francesa: *Institutions cénobitiques*, edición crítica, traducción y notas de Jean-Claude Guy, París, Cerf, 1965, col. Sources chrétiennes [trad. esp.: *Instituciones cenobíticas*, Zamora, Monte Casino, 2000].

<sup>7</sup> San Jerónimo (Hieronymus Stridonensis), *Epistolae*, *Patrologia Latina*, 22, cols. 325-1224; versión francesa: *Lettres*, 7 vols., trad. de J. Labourt, París, Les Belles Lettres, 1949-1961, col. Collection des universités de France [trad. esp.: *Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1995].

<sup>8</sup> *La Règle de saint Benoît*, París, Cerf, 1972 [trad. esp.: *La regla de San Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993].

duos y las comunidades puedan alcanzar su salvación, debe velar por que se sometan a lo que es orden, mandamiento, voluntad de Dios. Tercero y último, el pastorado tiene relación con la verdad, porque en el cristianismo, como en todas las religiones de escritura, sólo se puede alcanzar la salvación y someterse a la ley siempre que se acepte, desde luego, creer, profesar una verdad determinada. Relación con la salvación, relación con la ley, relación con la verdad. El pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad.

Es innegable que si el pastorado cristiano hubiera sido sólo eso y pudiera describirse de manera suficiente a partir de ello y en ese único plano, no tendría absolutamente ninguna clase de especificidad u originalidad porque, después de todo, guiar, prescribir, enseñar, salvar, exhortar, educar, fijar la meta común, formular la ley general, marcar en los espíritus, proponerles o imponerles opiniones verdaderas y rectas, es lo que hace cualquier poder; la definición así dada del pastorado no estaría nada alejada, sería exactamente del mismo tipo, isomorfa con la definición de las funciones de la ciudad o de sus magistrados en Platón. Por lo tanto, no creo que sean la relación con la salvación, la relación con la ley y la relación con la verdad consideradas así, en esa forma global, lo que caracteriza con precisión y señala la especificidad del pastorado cristiano. De hecho, me parece que éste no se define en el nivel de la relación con esos tres elementos fundamentales, salvación, ley y verdad. Se define o al menos se especifica en otro nivel, y eso es lo que ahora trataré de mostrarles.

Tomemos en primer lugar la salvación. ¿Cómo pretende el pastorado cristiano conducir a los individuos por el camino de la salvación? Consideremos el asunto en su forma más general y trivial. Un rasgo común a la ciudad griega y el tema hebreo del rebaño es el hecho de que cierta comunidad de destino envuelve al pueblo y a quien es su jefe o su guía. Si el jefe extravía el rebaño o el magistrado no dirige bien la ciudad, uno y otro pierden a sus dirigidos y se pierden con ellos. Se salvan con ellos, se pierden con ellos. Esta comunidad de destino —insisto, el tema aparece tanto en los griegos como en los hebreos— se justifica por una suerte de reciprocidad moral, en el sentido de que, cuando las calamidades se abaten sobre la ciudad o el hambre dispersa el rebaño, ¿quién es el responsable? En todo caso, ¿dónde debe buscarse la causa, el punto a partir del cual se abatió esa desdicha? Es preciso, claro está, buscar por el lado del pastor y del jefe o el soberano. Después de todo, en el ejemplo de la peste de Tebas, miren, busquen de dónde viene y van a encontrar a Edipo: el rey, el

jefe, el pastor, en el origen mismo de la calamidad de la ciudad. Y a la inversa, cuando un mal rey o un pastor malhadado están a la cabeza de la ciudad o del rebaño, ¿por qué ocupan ese lugar? Porque la fortuna, el destino, la divinidad o Yahvé han querido castigar al pueblo por su ingratitud o a la ciudad por su injusticia. Es decir que el mal rey o el mal pastor tienen por razón y justificación, como acontecimientos en la historia, los pecados o las faltas de la ciudad o la comunidad. En todo esto encontramos, por lo tanto, una especie de relación global, comunidad de destino, responsabilidad recíproca entre la comunidad y quien la tiene a su cargo.

Creo que en el pastorado cristiano también hay toda una serie de relaciones de reciprocidad entre el pastor y las ovejas, el pastor y el rebaño, pero esa relación es mucho más compleja, mucho más elaborada que la suerte de reciprocidad global [de la que] acabo de [hablar]. El pastor cristiano y sus ovejas están ligados entre sí por relaciones de responsabilidad de una extrema tenuidad y complejidad. Intentemos identificarlas. Esas relaciones no globales son ante todo, y ésa es su primera característica, íntegra y paradójicamente distributivas. Verán que tampoco aquí estamos muy lejos del tema hebreo del pastor y ni siquiera de las connotaciones que encontramos en Platón, pero es menester avanzar poco a poco. Así pues, ¿qué quiere decir íntegra y paradójicamente distributivas? Íntegramente significa esto: que el pastor debe asegurar la salvación de todos. Asegurar la salvación de todos quiere decir dos cosas que justamente deben estar unidas: por una parte, tiene que garantizar la salvación de todos, vale decir de la comunidad entera, de la comunidad en su conjunto, de la comunidad como unidad. “El pastor”, dice Crisóstomo, “debe ocuparse de toda la ciudad y hasta del *orbis terrarum*”.<sup>9</sup> En un sentido es la salvación de todos, pero también la salvación de cada uno. Ninguna oveja es indiferente. Ni una de ellas debe escapar a ese movimiento, a esa operación de dirección y guía que lleva a la salvación. La salvación de cada uno tiene una importancia absoluta y no relativa. En *La regla pastoral*, libro II, capítulo 5, San Gregorio Magno nos dice: “Que el pastor tenga compasión de cada oveja en particular”.<sup>10</sup> Y la *Regla* de San Benito, capítulo 27, indica que el abad debe

<sup>9</sup> Cf. la nota 61 de la clase anterior.

<sup>10</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, París, Cerf, 1992, I, 5, pp. 196/197: “Sit rector singulis compassione proximis” (“Que el pastor se acerque con compasión a cada uno”). [Tratándose

docere”, “la misión propia del obispo es enseñar”.<sup>38</sup> Desde luego, esa misión de enseñanza no es una actividad unidimensional, no se trata simplemente de una lección determinada que debe impartirse a los otros, sino de algo más complicado. El pastor debe enseñar por su ejemplo, su propia vida; además, el valor de ese ejemplo es tan fuerte que si aquél no da una buena lección a través de su propia vida, la enseñanza teórica y verbal que pueda impartir se borrará. En *La regla pastoral*, San Gregorio dice que los pastores que enseñan la buena doctrina, pero dan el mal ejemplo, son un poco como ovejeros que bebieran agua clara, pero, debido a sus pies sucios, corrompieran el agua de la que hacen beber a las ovejas a su cargo.<sup>39</sup> El pastor también enseña de una manera no global, no general. No enseña de la misma forma a todo el mundo, pues las mentes de los oyentes son como las cuerdas de una cítara: tienen tensiones diferentes y no es posible tocarlas de la misma manera. En el *Liber pastoralis*, San Gregorio expone treinta y seis maneras bien distintas de enseñar, según la enseñanza esté destinada a personas casadas o no, a gente rica o no, a enfermos o sanos, a gente alegre o triste.<sup>40</sup> Con todo esto no estamos muy lejos de lo que era la concepción tradicional de la enseñanza. Pero con respecto a ésta hay, creo, dos novedades fundamentales que distinguen aún más el pastorado cristiano.

En primer lugar, el hecho de que esa enseñanza debe ser una dirección de la conducta cotidiana. No se trata sólo de enseñar lo que corresponde saber y hacer. Y no se trata sólo de enseñarlo a través de principios generales, sino por

<sup>38</sup> Estas primeras palabras del subtítulo del cap. 1 en la edición de Migne (*Patrologia Latina*, 16, col. 23A) no aparecen en las ediciones más recientes y probablemente son, en consecuencia, debidas al editor. De todos modos, san Ambrosio expresa más adelante la misma idea; cf. *De officiis*, 1, 2: “cum iam effugere non possimus officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo”; *Des devoirs*, op. cit., p. 96: “por eso no podemos de aquí en más eludir el deber de enseñar, que en nuestra propia defensa nos ha impuesto la misión del sacerdocio”.

<sup>39</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, op. cit., 1, 2, p. 135: “Los pastores beben un agua muy límpida cuando abrevan en el manantial de la verdad bien comprendida. Enturbiala con los pies es echar a perder con una mala vida los esfuerzos de su santo estudio. Sí, las ovejas beben el agua que unos pies han lullado cuando los fieles, en vez de atenerse a las palabras escuchadas, sólo imitan los malos ejemplos ofrecidos a sus ojos” (comentario de la cita de la Escritura tomada de Ezequiel, 34, 18 y 19).

<sup>40</sup> Cf. la tercera parte de la *Regula pastoralis*, caps. 24-59 (por lo tanto, “treinta y seis maneras” en sentido estricto).

una modulación cotidiana; sin embargo, también es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas. En su perfección, su mérito o su calidad, la vida cotidiana no debe ser el mero resultado de una enseñanza general y ni siquiera de un ejemplo. Es necesario encargarse efectivamente de ella y observarla, de modo que el pastor, a partir de esta vida cotidiana de sus fieles vigilada por él, debe forjar un saber perpetuo que será el saber del comportamiento de la gente y su conducción. A propósito del pastor en general, San Gregorio dice: “Al perseguir las cosas celestiales, que el pastor no abandone las necesidades del prójimo. Que no pierda tampoco la afición a las alturas al condescender a las necesidades materiales de sus prójimos”.<sup>41</sup> Y se refiere a San Pablo, quien, dice, “por más éxtasis que alcance en la contemplación de lo invisible, hace descender su espíritu hasta el lecho conyugal. Enseña a los esposos la conducta que tienen el deber de respetar en sus relaciones íntimas”. Por la contemplación, San Pablo penetró sin duda en los cielos, pero no excluyó de su solicitud el lecho de quienes siguen siendo carnales.<sup>42</sup> Hay, por lo tanto, una enseñanza integral que implica al mismo tiempo una mirada exhaustiva del pastor a la vida de sus ovejas.

El segundo aspecto, también muy importante, es la dirección de conciencia.<sup>43</sup> El pastor no debe limitarse a enseñar la verdad. Debe dirigir la conciencia; y

<sup>41</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, op. cit., 11, 5, p. 197: “Que, al elevarse, se guarde de ignorar las miserias del prójimo y, al intimar con esas miserias, de abandonar las altas aspiraciones”.

<sup>42</sup> *Ibid.*: “Mirad: Pablo se traslada al paraíso, penetra los secretos del tercer cielo y, no obstante, por mucho que lo arrebate esa contemplación de las realidades invisibles, dirige la mirada de su alma hacia la recámara donde descansan humildes seres de carne y les indica cómo comportarse en su vida íntima”.

<sup>43</sup> La práctica cristiana de la dirección de conciencia ya había sido objeto de la atención de Foucault en *Les Anormaux*, op. cit., clases del 19 de febrero de 1975, pp. 170 y ss., y 26 de febrero, pp. 187 y ss., pero en otro marco cronológico —los siglos XVI y XVII— y otra perspectiva de análisis: la aparición del “cuerpo de desco y placer” en el núcleo de las prácticas penitenciales. Como aclara Daniel Defert en su “Chronologie”, en enero de 1978 Foucault trabajaba en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, que debía trazar “una genealogía de la concupiscencia a través de la práctica de la confesión en el cristianismo occidental y de la dirección de conciencia tal como se desarrolló a partir del Concilio de Trento” (*DE*, vol. 1, p. 53). Posteriormente, ese manuscrito fue destruido.



qué quiere decir dirigir la conciencia? Al respecto, habría que volver un poco atrás. La práctica de la dirección de conciencia no es, en sentido estricto, una invención cristiana. Hubo direcciones de conciencia en la Antigüedad,<sup>44</sup> pero, en fin, para exponer las cosas de manera muy esquemática, creo que podemos caracterizarlas de la siguiente forma. [En primer lugar,] en la Antigüedad la dirección de conciencia es voluntaria; quien quiere ser dirigido va a buscar a alguien y le dice: dirígeme. A tal punto, por lo demás, que en sus formas primitivas y aun en formas tardías la dirección de conciencia se pagaba. Uno iba a ver a otra persona y ésta le decía: acepto dirigirte, pero tendrás que darme tal suma de dinero. Los sofistas tenían tiendas de dirección de conciencia en las plazas públicas y cobraban la consulta.

\* Segundo, la dirección de conciencia en la Antigüedad era circunstancial: uno no dejaba que le dirigieran toda la vida y siempre; antes bien, cuando pasaba por un mal momento, un episodio duro y difícil, iba a buscar un director de conciencia. Atravesaba por un duelo, había perdido a sus hijos o su mujer, estaba arruinado o el príncipe lo había mandado al exilio: pues bien, iba a procurar la intervención de alguien, cuyo papel esencial era brindar consuelo. La dirección de conciencia, entonces, era voluntaria, episódica y consoladora, y en determinados momentos pasaba por el examen de conciencia. Es decir que a menudo implicaba que el director dijera, invitara y hasta obligara al dirigido, si puede hablarse de obligación, a examinar su propia conciencia, a hacer al final de cada jornada un examen de lo que había hecho, las cosas buenas o malas que acaso había realizado, lo que le había pasado; en suma, a repasar la existencia o un fragmento de la existencia de ese día, pasarlo por el filtro de un discurso a fin de fijar con carácter de verdad lo que había ocu-

<sup>44</sup> Sobre la dirección de conciencia en la Antigüedad, cf. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzisten in der Antike*, Múnich, Kösel, 1954. Sin duda, Michel Foucault ya había leído, asimismo, la obra de Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, Walter De Gruyter & Co., 1969, que en 1984 cita en *Histoire de la sexualité*, vol. III: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984, col. Bibliothèque des histoires [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. III: *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005]. Volverá a ocuparse de la comparación entre las prácticas antigua y cristiana de la dirección de conciencia en el curso "Du gouvernement des vivants", clases del 12, 19 y 26 de marzo de 1980, así como en *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 3 de marzo de 1982, pp. 345-348, y del 10 de marzo, p. 390.

rrido y los méritos, la virtud, los progresos de quien se examinaba. Pero ese examen de conciencia, que se inscribía por lo tanto dentro de la práctica de la dirección de conciencia, tenía una meta esencial. Precisamente, que quien se examinaba pudiese tomar control de sí mismo, convertirse en amo de sí sabiendo con exactitud lo que había hecho o en qué punto se encontraba de su progreso. Se trataba, entonces, de una condición del dominio de sí.

En la práctica cristiana vamos a ver una dirección de conciencia y formas de examen que son muy diferentes. Primero, porque esa dirección de conciencia no es precisamente voluntaria. En todo caso, no lo es siempre, y cuando se trata de los monjes, por ejemplo, es absolutamente obligatoria: no pueden carecer de un director de conciencia. Segundo, no es circunstancial. La cuestión no pasa por responder a un infortunio, una crisis o una dificultad. La dirección de conciencia es absolutamente permanente y uno debe ser dirigido en lo concerniente a todo y durante toda la vida. Tercero y último, el examen de conciencia que forma parte concreta\* de los instrumentos de la dirección de conciencia no tiene por función asegurar al individuo el dominio de sí mismo y, de alguna manera, compensar su dependencia con respecto al director. Todo lo contrario. Uno sólo examina su conciencia para poder decir al director lo que ha hecho, lo que es, lo que ha sentido, las tentaciones a las cuales ha estado sometido, los malos pensamientos que ha abrigado; el examen de conciencia se hace entonces para marcar, anclar aun mejor la relación de dependencia con el otro. En la Antigüedad clásica, el examen de conciencia era un instrumento de dominio; aquí será, por el contrario, un instrumento de dependencia. Y en virtud de él, por lo tanto, uno forjará a cada instante un discurso de verdad sobre sí mismo. Extraerá de sí mismo y producirá cierta verdad, y ésta será el elemento que lo una a su director de conciencia. Como verán, la relación con la verdad en el pastorado cristiano no es en modo alguno del mismo tipo que en la Antigüedad grecorromana, y también [es] muy diferente de lo que se había esbozado en la temática hebrea del pastorado.

Por ende, lo que caracteriza fundamental y esencialmente el pastorado cristiano no es la relación con la salvación, la ley y la verdad. El pastorado cristiano es, por el contrario, una forma de poder que, al tomar el problema de la sal-

\* Michel Foucault agrega: de ese arsenal, en fin.

vacación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ése es su aspecto fundamental. Del mismo modo, en lo concerniente a la ley, el cristianismo, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Algo muy distinto de la relación con la ley. Y por último, con respecto a la verdad, si bien es cierto que el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña, y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada; el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los deméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad.

Terminaré diciendo que, por una parte, con el pastorado cristiano vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva. También vemos perfilarse en él —y ésta será mi segunda y última conclusión— lo que podríamos llamar modos completamente específicos de individualización. En el pastorado cristiano, ésta va a efectuarse con una modalidad muy particular y que fue posible aprehender justamente a través de lo referido a la salvación, la ley y la verdad. En efecto, esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras. Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión

del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones. La historia del pastorado implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente. Digamos además que es la historia del sujeto.

Me parece que el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Y preludia esta gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones. El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone. Pues bien, creo que esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales. Listo, hemos terminado con el pastorado y la vez que viene retomaré el tema de la gubernamentalidad.