

## Pastores de hombres. Foucault y la genealogía de la gubernamentalidad

Francisco López Corral\*



72-99

---

### Resumen

La genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad apunta a un abordaje que señale la singularidad del poder estatal moderno, caracterizado por la imbricación de dos tecnologías de poder disímiles: la soberanía, según la cual el individuo es concebido como un sujeto de derechos y obligaciones, y las prácticas de gobierno, según las cuales el individuo es pensado como sujeto de necesidades, deseos e intereses, concepción que encuentra en el pastorado cristiano y en la figura del “pastor de hombres” una procedencia extraña. Así, Foucault procura

---

### Abstract

Foucault's genealogy of governmentality aims at an approach that points to the singularity of modern state power. This is characterized by the overlapping of two dissimilar technologies of power: the sovereignty, according to which the individual is conceived as a subject of rights and obligations, and the practices of government, according to which the individual is thought of as a subject of needs, desires and interests, a conception that finds a strange provenance in the Christian pastorate and in the figure of the “shepherd of men”. Thus, Foucault tries to account

---

\* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: flopezcorral@yahoo.com.ar.

dar cuenta de la emergencia de las prácticas modernas de gobierno como una integración problemática de estas dos tecnologías diversas, sin que eso conduzca a un entendimiento basado en una cierta secularización y transferencia del pensamiento teológico y las prácticas religiosas hacia el ámbito político. Este trabajo busca reponer ese recorrido complejo, con el objetivo de mostrar que, contrario a las afirmaciones de Agamben, tal desarrollo sigue las estipulaciones metodológicas definidas por el propio Foucault.

**Palabras clave**

genealogía  
gubernamentalidad  
pastorado

for the emergence of modern government practices as a problematic integration of these two diverse technologies, deliberately far from any understanding around a certain secularization of theological thought and religious practices within the framework of a transfer towards the political realm. This work seeks to restore this complex path with the aim of showing that, contrary to Agamben's statements, it follows the methodological stipulations defined by Foucault himself.

**Keywords**

genealogy  
governmentality  
pastorate

**Fecha de recepción**

17 de marzo de 2022

**Aceptado para su publicación**

31 de octubre de 2022

“Gubernamentalidad” ha devenido, sin duda, en uno de los conceptos acuñados por Michel Foucault más citados y utilizados en las últimas décadas, no solo en el campo filosófico, sino también en las ciencias sociales. Expuesto por primera vez en el curso del *Collège de France* de 1978, y provisto de una trayectoria con cierta variabilidad semántica hasta el fallecimiento de Foucault en 1984, es preciso distinguir al menos dos sentidos de “gubernamentalidad”, uno amplio y otro estrecho.

El sentido amplio supone entender la gubernamentalidad como un campo estratégico de tecnologías de poder por las cuales ciertos individuos o grupos procuran conducir la conducta de otros (o de sí mismos). Estas tecnologías varían regularmente y van dibujando cartografías diferentes, en correspondencia con distintos momentos históricos. Así, el concepto de gubernamentalidad en su sentido amplio funciona, para Foucault, a modo de una grilla de inteligibilidad para analizar diversas configuraciones históricas de relaciones de poder, lo cual supone, correlativamente, una diversidad de regímenes históricos de producción de subjetividad y de saber (Foucault, 1994c).

El sentido estrecho es primero en cuanto a su formulación, y a él nos circunscribimos en este texto. “Gubernamentalidad” refiere aquí estrictamente a un acontecimiento histórico específico, propio de la modernidad, caracterizado por la concurrencia de diferentes tecnologías puestas en juego a la hora de gobernar una población. La pregunta guía en cuestión es cuándo el ejercicio del poder soberano comenzó a pensarse en torno a una cierta práctica de intervención, cuidado y responsabilidad sobre las condiciones de existencia y coexistencia de una multiplicidad de individuos. Es precisamente a partir de esa pregunta que el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad se orienta al dominio específico de relaciones, prácticas y tecnologías de gobierno de los hombres en el marco del ejercicio de la soberanía política (Foucault, 2007: 17).

Ciertamente, en este segundo sentido, el concepto de “gubernamentalidad” es el correlato de la aplicación de un abordaje genealógico al problema de la emergencia y conceptualización del Estado moderno<sup>1</sup>. En efecto, el análisis genealógico busca efectuar un “paso al exterior de la institución”: así como en *Vigilar y Castigar* (2002) procuró dar cuenta del nacimiento de la prisión sin enmarcarlo tanto en la línea histórica de los calabozos y mazmorras ni del sistema penal, sino en la emergencia de la disciplina (una tecnología de poder de alcances más amplios que los circunscriptos a la institución penitenciaria), Foucault se proponía inscribir

---

<sup>1</sup> “¿Es posible resituar 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?” (Foucault, 2006: 146).

la emergencia del Estado moderno como un acontecimiento en la historia de la gubernamentalidad, es decir, en la historia de las prácticas de gobierno de una población de seres humanos. De este modo, el Estado moderno ha de ser pensado genealógicamente como un efecto de cierto ejercicio de prácticas y tecnologías de gobierno de los individuos (Foucault, 2007: 96)<sup>2</sup>.

Es en el marco de esta pretensión genealógica que Foucault realiza una indagación histórica de la metáfora del soberano como pastor de hombres, precisamente porque en tal metáfora aparece de manera definida y con claridad la idea de que el objeto de las prácticas de gobierno son los hombres mismos: es decir, que lo que se gobierna no es el reino, no es el territorio, sino los propios individuos. En distintos textos e intervenciones, desde 1978 hasta el final de su vida, Foucault buscó interpretar el pastorado cristiano en cuanto procedencia parcial de un doble ejercicio de poder que opera tanto sobre cada uno como sobre todos los gobernados, en un proceso de individualización y totalización simultáneos que caracterizan las redes del poder moderno y su cierta estatalización (Foucault, 1994e: 232)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Este abordaje orientado a las prácticas mismas, inherente a la noción de gubernamentalidad, no es otra cosa que la aplicación de un “nominalismo metodológico” (Foucault, 2007: 16): en vez de entender el Estado como si fuera una cosa, una estructura, una maquinaria o un organismo realmente existente cuyo secreto hay que descubrir o arrancar para luego poder analizar su funcionamiento, se trata por el contrario de presuponer su inexistencia para comprenderlo “sobre la base de la práctica misma de los hombres, lo que hacen y de la manera cómo piensan. El Estado como manera de hacer, el Estado como manera de pensar” (Foucault, 2006: 409). El Estado no “es” nada, el Estado no “hace” nada: en todo caso, se trata de dar cuenta de lo que dicen y hacen quienes hablan y actúan invocando el nombre del Estado. A través de este nominalismo, si bien Foucault elabora una respuesta a la tantas veces cuestionada ausencia de abordaje de la cuestión estatal en sus investigaciones sobre el ejercicio del poder, al mismo tiempo se aleja de toda pretensión de realizar una teoría del Estado, si por tal entendemos el análisis que parte de una definición que integre los caracteres esenciales de Estado, para luego “deducir” el sentido de sus prácticas. Foucault, claro está, rechaza tal tarea: “Ante todo, hay que evitarse un análisis semejante por la sencilla razón de que la historia no es una ciencia deductiva, y, en segundo lugar, por otra razón más importante, sin duda, y más grave: el Estado no tiene esencia” (Foucault, 2007: 96).

<sup>3</sup> Efectivamente, la noción de una procedencia (parcialmente) pastoral del Estado moderno es una de las tesis principales del curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, en el que Foucault (2006) abordó por primera vez y con mayor grado de detalle la caracterización del pastorado en el cristianismo antiguo y medieval con vistas a historizar la gubernamentalidad. En el mismo año, tenemos un par de conferencias en Tokio, “La filosofía analítica de la política” (Foucault, 1994a) y “Sexualidad y poder” (Foucault, 1994b), en las cuales pueden encontrarse algunos comentarios al respecto. De manera más célebre, en la doble conferencia ofrecida en Stanford en 1979, “*Omnes et singularum*”, Foucault (2008) realiza un conciso tratamiento, sintetizando la tesis principal de *Seguridad, Territorio y Población*. Finalmente, otra mención de relevancia la encontra-

Por supuesto, la procedencia cristiana de elementos clave de la política moderna no resulta algo original ni privativo de Foucault. De hecho, hay quienes han leído en esta intención foucaultiana de buscar la procedencia del Estado moderno en el pastorado cristiano una suerte de respuesta singular, seguramente lateral, al debate sobre teología política (Karmy Bolton 2009; Skornicki, 2015; Villacañas, 2016; Catalina, 2018)<sup>4</sup>; particularmente, una réplica indirecta a la noción clásica de Schmitt de que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). La singularidad en el desarrollo de Foucault a la hora de buscar antecedentes del Estado moderno en la tradición cristiana reside, seguramente, no solo en la intención de distanciarse de dicha tesis (Saidel, 2013; Skornicki, 2015), sino también en la postulación de una diferenciación de especificidades entre los poderes soberano y pastoral hasta la cristalización de la gubernamentalidad estatal en los siglos XVII y XVIII, momento en el que, según su lectura, no se produce una mimetización, ni una transferencia del ámbito religioso al ámbito político, sino la emergencia de una forma novedosa de ejercer el poder, a través de la puesta en juego simultánea de dos tecnologías de poder hasta el momento independientes en Occidente (Catalina, 2018)<sup>5</sup>.

Giorgio Agamben ha sido uno de los lectores de Foucault que ha discrepado con esta lectura. En *El Reino y la Gloria*, el volumen de *Homo sacer* que prolonga su investigación sobre la nuda vida (1998) y el estado de excepción (2005), Agamben explicita su intención de seguir la huella de Foucault, así como, de algún modo, rectificarla, en la realización de la genealogía de la gubernamentalidad (Agamben, 2008: 9). Efectivamente, en dicha obra, apunta a completar su analítica del biopoder (en los primeros tomos orientada hacia el plano jurídico), a través de un cierto deslizamiento en el debate de la teología política y su secularización:

---

mos en Foucault (1994c), el texto “El sujeto y el poder”, de 1982, en el que recupera también brevemente dicha tesis.

<sup>4</sup> Nos referimos al debate entre Schmitt, Löwith y Blumenberg, que constituye el centro de la célebremente llamada “querrela de la secularización”, y sobre el cual Monod (2015) sigue siendo una referencia obligada.

<sup>5</sup> “Foucault considera que, desde la aparición del pastorado cristiano hasta la cristalización de la gubernamentalidad estatal en el siglo XVIII, los poderes soberano y pastoral preservaron una especificidad propia e inconfundible. A lo que añade que esta prolongada diferenciación de poderes constituyó una de las singularidades y un enigma, de la historia de Occidente. Con esta afirmación invierte el interrogante historiográfico tradicional sobre las numerosas emulaciones y transferencias históricas entre el poder temporal y el espiritual. Y subraya que, pese a los solapamientos de competencias entre Estado e Iglesia, mimesis simbólicas y paralelismos organizativos, cada uno habrá salvaguardado su especificidad durante toda la Edad Media. Esta es para Foucault una particularidad que la cristiandad latina lega a Occidente y la diferencia de Bizancio, donde el Emperador se comporta como Cristo y como César, como pastor y soberano al mismo tiempo” (Catalina, 2018: 31).

del terreno de la soberanía política al de la gubernamentalidad económica. Sin tomar en este punto demasiada distancia de lo propuesto por Foucault, Agamben plantea que la máquina gubernamental se constituye a partir de dos polos: la soberanía y la *oikonomía*, la *auctoritas* y la *potestas*, la trascendencia del reino y la inmanencia del gobierno. En su recorrido, asume íntegramente la tesis de la secularización de Schmitt y la lleva al plano económico. Siguiendo esa línea, si bien comparte la inquietud de buscar en el cristianismo antiguo la procedencia del gobierno económico moderno, Agamben considera que Foucault se vio impedido de “articular hasta el final de modo convincente su genealogía de la gubernamentalidad” (Agamben, 2008: 199), en la medida en que no supo reconocer que “la secularización del mundo se convierte en la contraseña de su pertenencia a una *oikonomía* divina” (Agamben, 2008: 19).

Podemos dividir la crítica de Agamben a Foucault en dos puntos. En primer lugar, respecto al contenido de su narración genealógica, considera que Foucault “parece ignorar por completo las implicancias teológicas del término *oikonomía*” (Agamben, 2008: 195-196), que refiere tanto a la organización interna de la divinidad como al gobierno providencial de la historia. Agamben procura mostrar así que la economía como arte de gobierno debe ser rastreada en la pista de la teología trinitaria, la cual introduce muy tempranamente al interior de la propia divinidad la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, entre el paradigma de la soberanía y el del gobierno económico. Con base en esta crítica, el propósito de *El Reino y la Gloria* es efectuar una corrección de la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad, en cuanto la distinción entre reino y gobierno estaría ya presente “en su forma paradigmática” (Agamben, 2008: 10) en la doctrina trinitaria, desde el siglo II.

En segundo lugar, Agamben critica a Foucault por razones metodológicas, en cuanto considera que desatendió una regla propia, y, por tal motivo, no siguió “las signaturas que desplazan los conceptos u orientan su interpretación hacia ámbitos diferentes” (Agamben, 2008: 199). “Signatura” es una noción central en su trabajo metodológico *Signatura rerum* (2010), y con la que se refiere no simplemente a “una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*”, sino, más bien, a “aquello que, insistiendo en esta relación, pero sin coincidir con ella, la desplaza y disloca en otros ámbitos, y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas” (Agamben, 2010: 57). Para Agamben, la secularización es, precisamente, una signatura que permite reenviar la conceptualización propia del pensamiento teológico cristiano a la racionalización política y económica de la modernidad. De esta manera,

el pasaje del pastorado eclesástico al gobierno político, que Foucault trata de explicar —a decir verdad, de manera no muy convincente— a través del surgimiento de toda una serie de conductas que resisten al pastorado, es mucho más comprensible si

se lo ve como una secularización de aquella minuciosa fenomenología de causas primeras y segundas, próximas y remotas, ocasionales y eficientes, voluntades generales y voluntades particulares, concursos mediatos e inmediatos, *ordinatio* y *executio*, a través de las cuales los teóricos de la providencia habían tratado de volver inteligible el gobierno divino del mundo (Agamben, 2008: 198).

Agamben siente la suficiente confianza para agregar que, en efecto, “si no se tiene la capacidad de percibir las signaturas y de seguir los traslados y los desplazamientos que ellas operan en la tradición de las ideas, la simple historia de los conceptos puede, a veces, resultar completamente insuficiente” (Agamben, 2008: 18-19). Y es precisamente esto lo que le reprocha a Foucault: que su indagación histórica de la gubernamentalidad resulta insatisfactoria según sus propios términos, por el hecho de no haberla narrado bajo la signatura de la secularización de la teología económica.

No vamos a discutir en este artículo la primera crítica de Agamben, acerca de la necesidad de recuperar la teología económica en cuanto antecedente paradigmático de la gubernamentalidad moderna. El tema pastoral en Foucault ha sido largamente trabajado (Castro Gómez, 2010; Chevallier, 2011; Catalina, 2018; Golder, 2007; Karmy Bolton, 2009), y, así como hay quienes parecen tomar por buena la lectura de Agamben (Dean, 2012; Fleisner, 2009; Karmy Bolton, 2012), también hay quienes se han encargado de mostrar con detalle sus dificultades (Salinas Araya, 2014; Villacañas, 2010; 2013). No haremos aquí entonces una evaluación de los desarrollos de Agamben. Antes bien, el propósito de este texto es mostrar que la segunda crítica de Agamben a Foucault es por demás problemática, en cuanto resulta difícil que su interpretación lineal, con base en una secularización de conceptos teológicos, sea de algún modo aceptable para los parámetros conceptuales y metodológicos en los que Foucault buscaba sostener su práctica genealógica, tal como los expusiera de en *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2004) y, fragmentariamente, en los cursos en el *Collège de France*, entre otros textos y entrevistas de la década del 70.

Para lograr ese objetivo, recuperaremos aquí la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad<sup>6</sup>, y mostraremos cómo la misma es formulada de acuerdo a tres operaciones esenciales en su metodología. En primer lugar, lo que Foucault llama una *acontecimentalización*: expondremos en qué consiste la singularidad histórica que supone la asociación entre soberanía y gobierno que Foucault atribuye al Estado moderno. En segundo lugar, una búsqueda de la *procedencia*:

---

<sup>6</sup> Tomaremos como fuente principal de ese recorrido a Foucault (2006), en cuanto resulta la exposición más detallada y completa del argumento. Cuando sea propicio, retomaremos lo narrado en Foucault (1994a; 1994b; 1994e; 2008).

explicaremos por qué la metáfora del pastor de hombres, así como la institucionalización de dicha figura en el pastorado cristiano, constituye para Foucault un predecesor de la gubernamentalidad moderna. En tercer lugar, una indagación de su *emergencia*: describiremos cómo Foucault narra las condiciones históricas en torno al nacimiento de las artes de gobierno del Estado moderno. La presentación de dichas operaciones nos permitirá, finalmente, exponer por qué la tesis de la secularización a partir de la cual Agamben busca rectificar el desarrollo de Foucault resulta ajena a la metodología foucaultiana. Tal recorrido hará posible, asimismo, especificar la relación que establece entre la metáfora del pastor y las artes de gobierno modernas.

### De la justicia al gobierno

La genealogía, como modo de abordaje histórico, se propone eludir la lectura de lo que se presenta como una constante. Según Foucault, existe una modalidad tradicional de explicación histórica que procura referir los acontecimientos o bien a una suerte de mecanismo, o a una estructura, o a una ley, o a un origen, lo que permite comprender los objetos de la investigación de manera unitaria y estable. La inteligibilidad del acontecimiento pareciera depender así, según este enfoque, de una suerte de disolución de su novedad, de una reducción a lo ya dado de antemano. La genealogía, por el contrario, tiene por objetivo teórico-político establecer un efecto disruptivo: antes que una apuesta a la continuidad histórica de su objeto de estudio, el propósito de la genealogía consiste en hacer emerger las discontinuidades en favor de una *ruptura de evidencia*: “Allí donde uno estaría considerablemente tentado a referirse a una constante histórica, o a un carácter antropológico inmediato, o incluso a una evidencia que se impone de la misma manera a todos, se trata de hacer surgir una ‘singularidad’” (Foucault, 1994c: 23). Foucault llama a esto “acontecimentalizar”, esto es, simplemente, hacer “resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y agudo” (Foucault, 2004: 48).

Esta premisa está inscrita en toda la indagación genealógica del poder de la década del 70. El constructo conceptual de “gubernamentalidad” que elabora Foucault remite con claridad a este precepto metodológico, en cuanto refiere a un modo de ejercicio del poder característico de la modernidad, que no puede ser fácilmente remitido ni a una cierta continuidad histórica plena en el ejercicio de la soberanía política ni a un origen claro y distinto fuera de ella, en el que podríamos encontrar la verdad de su condición. Foucault procura dar cuenta de esa singularidad a partir de una contraposición del Estado de gobierno moderno con el Estado de justicia medieval. Efectivamente, para Foucault, en el marco de la organización política medieval, no hay gobierno poblacional en sentido estricto, sino que el cruce entre Estado y gobierno es un acontecimiento propio y singular



de la modernidad. ¿En qué consiste esa diferenciación y ese pasaje? Básicamente, en tres cuestiones, que desarrollamos a continuación.

La primera de esas cuestiones se refiere a un desplazamiento en el elemento y el problema del ejercicio del poder soberano. El Estado de justicia es un testigo del régimen territorial feudal. En tal sentido, la relación principal que el soberano buscaba guardar era su relación con el territorio: ¿Cómo conservar el control de ese territorio, obtenido por herencia o conquista, y cómo mantenerlo y eventualmente expandirlo para legarlo como herencia dinástica? Asimismo, la relación que el soberano tenía con sus súbditos se encontraba mediada por la relación de dominio que mantenía con el territorio: si podía reclamar reivindicaciones a sus súbditos era porque la tierra en la que habitaban le resultaba de algún modo propia y, también por ello, se comprometía a garantizar la paz al interior de sus fronteras. De allí que el territorio haya sido el elemento y el problema político por excelencia de la soberanía para los juristas y filósofos, tal como se observa hasta Maquiavelo inclusive<sup>7</sup>. En cambio, el problema que caracteriza el ejercicio del poder en el Estado de gobierno moderno ya no es tanto el aseguramiento del territorio como la seguridad de la población que lo habita. ¿Qué hay que entender por esto? Que más que una preocupación por la relación del soberano con su territorio, lo que aparece es un creciente interés por el conjunto de relaciones que establecen los habitantes entre sí y con respecto a todo aquello que integra ese territorio. Antes que nada, la cuestión pasa por enfocarse en el objetivo estratégico de “mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud” (Foucault, 2006: 132). Gobernar consiste en administrar las condiciones de existencia y de coexistencia de los individuos: optimizar las tasas de nacimiento, de mortalidad y de crecimiento de la población; garantizar la adecuada orientación de los flujos poblacionales; mejorar la capacidad de producir alimentos, materias primas y manufacturas, etc. Así, la población misma se constituye en la meta, el elemento y el problema político principal del Estado de gobierno<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Esta lectura foucaultiana es deliberadamente polémica con el emplazamiento habitual que se le otorga a Maquiavelo en las reseñas de historia de la Filosofía: “Lejos de pensar que Maquiavelo abre el campo a la modernidad del pensamiento político, yo diría que marca, al contrario, el final de una era o, en todo caso, un momento culminante, la cumbre de un momento en el cual el problema era sin duda la seguridad del príncipe y su territorio” (Foucault, 2006: 86).

<sup>8</sup> Dice Foucault en *Defender la sociedad* que, de esta manera, los fenómenos poblacionales son comprendidos como fenómenos colectivos conformados por las interacciones y acontecimientos de los seres vivos que constituyen la población, tomados no de manera individual, sino agregada. En otras palabras, estos fenómenos son procesos que devienen comprensibles y afectables solo a nivel de las masas. El propósito del gobierno es no tanto “modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es”, dice Foucault, “sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones

La segunda cuestión se vincula con una variación en el modo de intervención propio de las disposiciones prácticas del ejercicio del poder soberano. Durante el Medioevo, el poder real fue creciendo, haciéndose lugar entre las complejas relaciones feudales, a través de un sistema de justicia, respaldado por una progresiva concentración de la fuerza armada. Ciertamente “el crecimiento del Estado en Europa fue parcialmente asegurado por, o, en todo caso, utilizó como instrumento, el desarrollo de un pensamiento jurídico” (Foucault, 1994d: 185). Los instrumentos jurídicos y las prácticas judiciales (junto con el ejército) fueron los grandes multiplicadores de la soberanía del rey en el territorio. El soberano era la piedra angular de ese Estado de justicia, y la justicia era la expresión de la voluntad soberana por excelencia (Foucault, 2007: 23)<sup>9</sup>. El ejercicio del gobierno, en cambio, no se efectúa tanto desde la juridicidad de la ley como por la implementación de dispositivos de seguridad. Tales dispositivos no se asientan en el eje de la relación entre el soberano y los súbditos para garantizar el acatamiento total y de algún modo pasivo de los súbditos. Más bien, conciben los procesos poblacionales como procesos naturales, los cuales pueden ser intervenidos y eventualmente modificados, pero no como si fueran una materia inerte cuya situación resulta transformable a merced de la voluntad del soberano. Las políticas de seguridad parten del supuesto de que existe una dinámica natural de los elementos sobre los cuales ha de intervenir que debe ser aceptada como un *factum* inicial previo a toda potencial intervención. De allí que la seguridad procure utilizar las mismas fuerzas y las mismas tendencias de la realidad para producir efectos deseables, o evitar efectos indeseables, en esa naturaleza viviente que es la población. De algún modo, “la cuestión pasa por circunscribirlos en límites aceptables en vez de imponerles una ley que les diga ‘no’. En consecuencia, los mecanismos de seguridad no eligen el eje soberano-súbditos, y tampoco adoptan para ello la forma de la prohibición” (Foucault, 2006: 86).

La tercera de las cuestiones se refiere a una mutación en las formas de saber asociadas al ejercicio del poder soberano. Hasta pleno siglo XVI, ¿cuáles eran las cualidades de un buen soberano? A juzgar por el tradicional género de “consejos al príncipe”, el soberano tenía que ser esencialmente sabio y prudente. Ser sabio

---

de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global”, de manera de encontrar un grado óptimo (Foucault, 2000: 223).

<sup>9</sup> Además de la prohibición, otra característica fundamental con la que Foucault identifica este ejercicio soberano de la ley es que la misma opera por sustracción y su criterio de evaluación es la legitimidad. En un Estado de justicia el soberano interviene sustrayendo, sea la vida, los bienes, la tierra, la anuencia para vivir en el territorio, y lo que se evalúa es cuánta legitimidad tiene el soberano para realizar esa sustracción. En un Estado de gobierno, en cambio, las intervenciones no persiguen tanto el objetivo de incautar como de generar condiciones óptimas de sustentabilidad y productividad de ciertos parámetros poblacionales, y la evaluación de las medidas no está asociada a la legitimidad, sino a la eficiencia (Foucault, 2007).

no era otra cosa que conocer las leyes que se imponen a cada cual: las leyes positivas, las leyes naturales, los mandamientos de Dios. También era conocer los ejemplos históricos de grandes hombres virtuosos que lo precedían y que oficiaban de modelos de comportamiento. Asimismo, ser prudente consistía en tener la capacidad de saber cuándo y en qué medida esa sabiduría debía ser aplicada: “En qué momento, por ejemplo, había que aplicar las leyes de la justicia en todo su rigor, y cuándo, al contrario, los principios de la equidad debían ponerse por encima de las reglas formales de la justicia” (Foucault, 2006: 320). En resumen, ser un buen soberano consistía en tener un buen conocimiento y un buen manejo de las leyes del reino. En contraste, a partir del siglo XVII, se empieza a gestar otro tipo de saber: el saber requerido para un buen gobierno no será ya de tipo jurídico, acerca de las leyes, sino un saber fáctico, sobre las cosas mismas<sup>10</sup>. Precisamente, se trata de un saber que versa sobre las relaciones claves entre población y territorio, esto es, entre la población y las condiciones de producción, circulación y consumo de los medios necesarios para la existencia. Ese saber es la economía, invento moderno orientado a los problemas propios del Estado de gobierno (Foucault, 2006: 133)<sup>11</sup>.

De esta forma, Foucault busca distinguir la especificidad diferencial del gobierno de las poblaciones con respecto al ejercicio de una soberanía, tanto en su objeto como en sus dispositivos y en su saber. Con ello, Foucault intenta dar cuenta de la especificidad que entraña el acontecimiento moderno de un gobierno de los hombres entrelazado con un proyecto de soberanía política. La noción de gubernamentalidad, precisamente, viene a dar cuenta de esa singularidad histórica:

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó

---

<sup>10</sup> Las leyes pueden ser (y habitualmente son) elementos integrantes de los dispositivos de seguridad. De lo que se trata no es de una sucesión que sustituye un elemento por otro, sino de una variación tecnológica que reordena y rejerarquiza elementos en un nuevo tipo de configuración (Foucault, 2006: 23).

<sup>11</sup> Ciertamente, es a partir de ese momento que la economía empieza a definirse como un campo nuevo de entendimiento e intervención. De este modo, gubernamentalidad y economía, profundamente entrelazados, son, para Foucault, acontecimientos modernos. La hipótesis foucaultiana de la gubernamentalización del Estado puede así entrar en diálogo con la tesis arendtiana de la economización de la política durante la modernidad (Arendt, 2003).

de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco (Foucault, 2006: 136).

La primera parte de la definición sintetiza lo ya expuesto: la gubernamentalidad sería así una tecnología de poder caracterizada por un objeto (la población), un saber (la economía política) y un conjunto específico de instrumentos técnicos (los dispositivos de seguridad). Sin embargo, en las dos partes siguientes, se puede leer otro aspecto del concepto, el de una cierta “gubernamentalización”, que refiere tanto al resultado como al proceso histórico por el cual se produce la introducción del problema del gobierno en el cuadro de la soberanía política. Esto es, cómo es que esa soberanía pensada para ejercerse sobre sujetos de derechos y responsabilidades en un territorio (propio de un Estado de justicia) comienza a verse atravesada y abarcada por una tecnología extraña, concebida para ejercerse sobre sujetos de necesidades e intereses, entendidos como integrantes de una población de seres vivientes (propio de un Estado “gubernamentalizado”).

La diferenciación que realiza Foucault de la tecnología gubernamental respecto a la soberanía política medieval abre el juego de la singularización del ejercicio del poder del Estado moderno. Es justamente la extrañeza de esa composición que busca hacer notar Foucault la que parece de algún modo revocada en la lectura agambeniana. Al remitir la ligazón de esas dos tecnologías diversas del poder a una unidad ya establecida teóricamente, teológicamente, a comienzos de la era cristiana, la narración de Agamben pareciera neutralizar la singularidad del acontecimiento: la gubernamentalidad, en su relación compleja con la soberanía, ya estaba ahí, de algún modo, en la teología trinitaria original<sup>12</sup>. La operación de Agamben parecería entonces asemejarse más a la búsqueda del origen de la que

---

<sup>12</sup> Si bien Agamben se apresura a aclarar que “situar el gobierno en su *locus* teológico, en la *oikonomía* trinitaria, no significa tratar de explicarlo a través de una jerarquía de las causas, como si a la teología le compitiera necesariamente un rango genético más originario” (Agamben, 2008: 9), no obstante, su precisión no ayuda a evitar esa lectura, en cuanto afirma que “significa, más bien, mostrar cómo el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación —tanto interna como externa— de la máquina gubernamental. Ya que allí los elementos —o las polaridades— en los que se articula esta máquina aparecen, por así decir, en su forma paradigmática” (Agamben, 2008: 9-10).

Foucault buscaba diferenciar su trabajo genealógico, esa búsqueda que supone que, en el comienzo de los tiempos podríamos “encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma” (Foucault, 2004: 17-18). No se trata de que no tenga ningún asidero su indagación teológica: es una lectura posible y la erudición del trabajo de Agamben le ofrece respaldo a su tesis. No obstante, el efecto que promueve su arco narrativo es el de cierta neutralización del acontecimiento, un objetivo contrario a las pretensiones metodológicas de la genealogía foucaultiana.

### **Del pastor de pueblos al pastorado cristiano**

Si la acontecimiento permitía mostrar la singularidad histórica de la gubernamentalidad, antes que su reducción a una instancia originaria que neutralice su especificidad, la búsqueda de su procedencia más que inventar una identidad estable a remontarse en la historia, se propone “reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado” (Foucault, 2004: 26-27). La genealogía no procura encontrar antecedentes en la historia con el ánimo de fundamentar, de reconocer en el presente los cimientos del pasado, sino de hacer notar “la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (2004: 29). La procedencia siempre establece un linaje extraño, en el que no es fácil reconocerse, y que, antes de dotar de una herencia que refuerza su identidad presente, produce una discordancia interior.

En cuanto el ejercicio del gobierno supone el propósito de un cuidado activo de una población de individuos, ajeno a la tradición política occidental centrada en el ejercicio de la soberanía, la pista de la procedencia de las artes modernas de gobierno es buscada en la figura político-religiosa del pastor de hombres. Como señala Foucault, la metáfora del pastor es propia del llamado “Oriente mediterráneo”: Egipto, Asiria, Mesopotamia, y, especialmente, la tradición hebrea. En todas estas sociedades, en la ceremonia de consagración, el rey es nombrado “pastor de los hombres”, para lo cual recibe insignias alusivas, tales como el cayado. El tema del pastorado se intensificó en los hebreos, con la particularidad de que la relación pastor-rebaño remite fundamentalmente a la relación de Dios con su pueblo: el rebaño corresponde a Dios, y los profetas y reyes solo ejercen el rol de pastores de manera temporal, encomendados por Dios<sup>13</sup>. Este poder pastoral de

---

<sup>13</sup> El pastorado hebreo es así un poder de tipo religioso “que tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo” (Foucault, 2006: 153). En este sentido, según Foucault, se marca una fuerte diferencia con respecto a la relación que los griegos mantenían con sus dioses: “El dios griego funda la ciudad, indica su emplazamiento, colabora en la construcción de las murallas, garantiza su solidez,

los reyes consiste en tres puntos. En primer lugar, no se ejerce sobre la unidad de un territorio determinado, sino sobre un rebaño, esto es, sobre “una multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2006: 154). En segundo lugar, el poder del pastor es un poder ante todo benévolo: no procura su propio beneficio, sino que su única motivación es guiar al rebaño hacia su subsistencia y su salvación; motivo por el cual, su conducción se caracteriza por un servicio de cuidado, una dedicación indefinida, en aras de garantizar su bienestar. En tercer lugar, el poder del pastor es un poder que se dirige a todos y cada uno de los integrantes del rebaño: *omnes et singulatim*. De esta forma, el pastor debe conceder tanto valor al conjunto como a cada una de sus ovejas: solo puede gobernar el rebaño en la medida en que ni una sola oveja se escape, corra riesgo o se enferme. La especificidad del poder pastoral tiene que ver con ser “un poder individualizador” (Foucault, 2006: 157) que implica la responsabilidad de guiar a todos y cada uno de los integrantes de una multiplicidad humana hacia su propio bien a través de un servicio de dirección. En tal poder podemos encontrar una cierta procedencia, parcial, siempre parcial, de la gubernamentalidad moderna.

Ese modo de ejercicio del poder constituye, para Foucault, una total alteridad respecto al mundo griego: jamás un griego se habría considerado parte de un rebaño a ser conducido y guiado por un pastor responsable de su bienestar y salvación<sup>14</sup>. En efecto, entiende que la concepción del ejercicio del poder político desde la figura del pastor no es relevante en la tradición griega. En la tradición política, al margen de algunos textos pitagóricos, la metáfora pastoral es casi imposible de hallar: no aparece en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en Aristóteles (Foucault, 2006: 165-166). La notable excepción, claro está, es Platón. Más allá de algunos comentarios marginales en *República* (1988a), *Critias* (1992), *Leyes* (1999), en los que lejos está de afirmarse que el magistrado o el rey ha de ser un pastor, el desarrollo principal se encuentra en *Político* (1988b). Allí, Platón dedica un extenso pasaje al análisis de la figura del político como pastor, precisamente para rechazarla como modelo. El arte del político no consiste en garantizar alimento, cobijo, salud, dirección a cada integrante de la ciudad. En todo caso, el labrador, el arquitecto, el médico, el pedagogo podrían ser considerados pastores a su manera, pero no el político. Su tarea no es salvaguardar la vida de un grupo de individuos, sino

---

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” (Foucault, 2006: 154).

<sup>14</sup> “Gobierno”, efectivamente, proviene de la voz griega κυβερνάω, término del léxico marino para denominar el timón de una embarcación, y, por extensión, el acto de conducir la nave. Foucault destaca que la metáfora del piloto se encuentra en la literatura griega en varias oportunidades, sea para designar al rey, al magistrado o a quien tiene una responsabilidad pública respecto a la ciudad; no obstante, en esta metáfora, el objeto del gobierno, el navío, es la ciudad, no sus habitantes (Foucault, 2006: 150).

formar y asegurar la unidad de la ciudad<sup>15</sup>. Y esto, dice Foucault, es representativo de la tradición política griega clásica, como también de la romana: se rige sobre la πόλις, se legisla sobre la ciudad, no se gobierna a sus pobladores (Foucault, 2006: 150)<sup>16</sup>. La política no es para los griegos un asunto de pastores.

Es interesante observar que el cristianismo occidental no socavó esta distinción entre poder político y poder pastoral, al menos, durante todo el medioevo. Entre ambos poderes se pueden encontrar diálogos, apoyos, tensiones, pero la diferenciación se mantuvo hasta llegado el Renacimiento. No obstante, conservando esa distinción, la Iglesia Católica “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 (...) ninguna otra civilización había conocido” (Foucault, 2006: 159)<sup>17</sup>. En efecto, Foucault señala que una diferencia significativa del pastorado cristiano respecto a sus precursores del oriente mediterráneo tiene que ver con la extensión: la constitución de una comunidad religiosa institucionalizada en la Iglesia es inherente a la pretensión de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, en una escala humanitaria, so pretexto de conducirlos a la vida eterna. El gobierno sobre cada aspecto de la vida cotidiana de los hombres “se constituye en la Iglesia cristiana como una actividad central y culta, indispensable para la salvación de todos y cada cual” (Foucault, 2006: 159), permeando la red simbólica e institucional de la iglesia e identificándose con ella: Cristo es pastor, los apóstoles son pastores, los obispos son pastores, los curas son pastores<sup>18</sup>, etc. De allí que la relevancia que adopta el pastorado en el cristianismo

---

<sup>15</sup> Para ilustrar la tarea del político, Platón prefiere la metáfora del tejedor, cuya acción permite unir las distintas virtudes y cualidades de los hombres gracias a la lanzadera de una educación común compartida, como puede verse en el *Político* (1988b: 279a-283b).

<sup>16</sup> Hay quienes han afirmado que la aseveración de que la metáfora de pastor tiene una importancia menor en la literatura griega resulta por demás polémica. Como dice Benente (2017), el hecho de que aparezca repetidamente en Homero ya debería permitir cierto grado de cuestionamiento. Asimismo, parece apresurada la manera en que Foucault busca deshacerse de la influencia de Pitágoras y Jenofonte, quienes hacen uso de tal metáfora. En cuanto a Platón, su lectura tiene un problema claro: Platón rechaza que lo que distingue al magistrado sea la tarea pastoral, pero no niega en ningún momento que el magistrado tenga aspectos de cuidado pastoral, tal como sucede con el médico o el pedagogo.

<sup>17</sup> Agrega que “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 (...). 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” (Foucault, 2006: 159).

<sup>18</sup> En realidad, durante siglos el pastorado se encontrará atravesado por la discusión acerca de si los curas son pastores o no; de hecho, es un tópico fundamental en los debates y disputas que precedieron a la Reforma (Foucault, 2006: 183-184).

sea tan original: el pastorado, una figura relevante en sociedades como la egipcia o la hebrea, pasa ahora a ser la relación esencial que envuelve todas las demás, deviniendo coextenso a la concepción y organización de la propia Iglesia como institución (Foucault, 2006: 192).

No resulta sorprendente entonces advertir que esta institucionalización haya venido acompañada por una fuerte racionalización y elaboración teórica sobre la figura del pastorado, que situó al gobierno de hombres en el centro de la cuestión religiosa durante todo el medioevo<sup>19</sup>. A partir del análisis de un conjunto de textos pastorales procedentes de los siglos III a VI<sup>20</sup>, Foucault bosqueja una presentación de la redefinición cristiana del pastorado como tecnología de gobierno a través de tres cuestiones que desarrollamos a continuación.

Primero, el pastor acarrea la *responsabilidad* sobre la salvación de la comunidad entera, aunque también, y especialmente, de cada una de las ovejas en singular: el valor de una oveja es absoluto. Ahora, la particularidad del pastorado cristiano tiene que ver ante todo con el modo en que se concibe esta responsabilidad: en primer lugar, la salvación del pastor requiere la salvación de las propias ovejas. La salvación se instituye entonces como un fin obligatorio para todos y cada uno de los integrantes del rebaño. Pero, además, “el pastor debe poder dar cuenta, no solo de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre” (Foucault, 2008: 112). Así, la responsabilidad inmanente a la acción pastoral está enmarcada en una economía de méritos y deméritos, que establece cómo cada gesto, cada detalle cotidiano puede acercar o alejar a sus ovejas de la salvación (Foucault, 2006: 204).

Segundo, la relación del pastor con sus ovejas se constituye como una situación de *obediencia* individual y completa. A diferencia de lo que sucedía con el ciudadano griego, cuya aceptación y seguimiento de los designios de una voluntad particular podía acontecer desde el respeto a la ley, o merced al efecto de la persuasión retórica, el lazo del pastor con su oveja es un lazo de dependencia integral, es decir, “una relación de sumisión de un individuo a otro. Pues la rela-

---

<sup>19</sup> En efecto, el pastorado se definirá a partir de la célebre fórmula de Gregorio Magno *arts artium, regimen animarum*, “el arte de las artes es el gobierno de las almas”. Arte de las artes, ciencia de las ciencias que, desde el siglo II, será objeto de interminables disputas y debates teóricos e institucionales (quién es pastor, quién no lo es, hasta dónde llegan sus atribuciones, cómo debe actuar el pastor, etc.), contiendas que tendrán por objeto y resultado determinar el modo en el cual “se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos” (Foucault, 2006: 180).

<sup>20</sup> Foucault menciona como fuentes a *Desacerdotio* de San Juan Crisóstomo, las *Cartas* de San Cipriano, *De officiis ministrorum* de San Ambrosio, y *Liber Pastoralis* de Gregorio Magno, *Liber pastoralis*, *Colaciones* e *Instituciones cenobíticas* de Casiano, las *Cartas* de San Jerónimo y las *Reglas* de San Benito (Foucault, 2006: 194-195).



ción estrictamente individual, la correlación de un individuo que dirige con un individuo que es dirigido es no solo una condición sino el principio mismo de la obediencia cristiana” (Foucault, 2006: 207). La obediencia directa, negadora de la propia voluntad, se construye en un vínculo de fidelidad individual absoluta entre el pastor y la oveja del rebaño<sup>21</sup>.

Y tercero, el pastorado cristiano instaura una forma de saber entre el pastor y su rebaño. Efectivamente, el pastor ha de enseñar una *verdad* de conducta a su rebaño, y tal enseñanza debe ser permanente y exhaustiva. Semejante pretensión de exhaustividad requiere un conocimiento profundo sobre los integrantes del rebaño, tanto acerca de las necesidades materiales como de las carencias espirituales de cada individuo del grupo. Para ello, el pastor deberá ejercer una vigilancia perpetua: habrá de conocer cómo se encuentra, qué es lo que piensa, lo que siente y lo que hace cada una de las ovejas a su cargo. Esto se implementa a través del ejercicio de dos técnicas propias del mundo griego, pero que en el contexto del pastorado cristiano sufrirán una importante transformación: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. En efecto, las prácticas helénicas de examen y dirección de conciencia se caracterizaban por ser voluntarias, circunstanciales, y por el objeto de acceder a un mayor dominio de sí (Foucault, 2006: 216). En el pastorado, en cambio, las prácticas de examen y dirección de conciencia son obligatorias, permanentes y apuntan a reforzar la relación con el director. Si en Grecia las prácticas de examen de conciencia tenían por objeto la elaboración de una verdad sobre uno mismo en vistas de un mejor autocontrol, en el pastorado cristiano esa verdad interior, secreta y oculta, producida obligatoriamente en la práctica de la confesión, se encontrará desde un principio ligada a una relación de obediencia que individualiza al dirigido y lo sujeta al director, lo cual culmina por cerrar un círculo entre responsabilidad, obediencia y verdad.

Este poder individualizante, productor de una verdad continua acerca de los propios individuos, resulta por entonces de una novedad absoluta (Foucault, 1994a: 549). De esta manera, Foucault destaca que el pastorado cristiano supone la introducción de un juego extraño, que ni los griegos ni los hebreos vislumbraron. A partir de la formulación de principios, normas, técnicas y procedimientos propios, y en permanente reelaboración, el pastorado propició la confección de todo un arte de conducir, dirigir, guiar minuciosamente a los hombres a lo largo de toda su vida, en cada detalle. El resultado es una forma de poder específica y sin pre-

---

<sup>21</sup> La obediencia constituye un fin en sí mismo, y el pastor puede poner a prueba esta fidelidad en función de mandatos que no respondan a ningún objetivo (Foucault, 1994b: 563). Foucault ejemplifica esto referenciando a una obra del siglo V, *Instituciones de los cenobitas*, de Casiano, donde “se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior” (Foucault, 2008: 113).

cedentes: estrictamente, no ha de ser confundido con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica (Foucault, 2006: 193).

Lejos de la búsqueda de las grandes continuidades que darían cuenta de las particularidades del presente gracias a la permanencia de un pasado hoy oculto, la genealogía se propone seguir el hilo complejo del devenir, según el cual no hay origen, sino “innumerables comienzos” (Foucault, 2004: 26) cuyo hallazgo subraya la composición heterogénea del objeto de investigación. El pastorado cristiano, así como el pensamiento teológico que, a decir de Agamben, lo fundamenta, no son, no pueden ser, para Foucault, una referencia que contenga los posibles por acontecer en la historia. Ciertamente, si Foucault busca en la metáfora antigua del pastor un predecesor de las artes modernas de gobierno, no es para encontrar allí una formulación paradigmática de la gubernamentalidad, tal como procura Agamben, sino una suerte de *referenciación diferenciante*: poder encontrar en el pasado resonancias que, no obstante, nos hacen diferentes de él, y no solo por la pertenencia a su ámbito de origen. El pastorado cristiano, así como supone un acontecimiento, una novedad histórica y específica respecto al pastorado del oriente mediterráneo, también supone una alteridad respecto a la gubernamentalidad moderna: es, precisamente, la marca de su extrañeza la que permite interpretar la gubernamentalidad como un compuesto complejo y heterogéneo, y la que contribuye a desnaturalizar su pretendida evidencia. La operación genealógica de la procedencia incluye simultáneamente la observación de lo que nos filia a la historia como el señalamiento de aquello que nos distancia, de manera que, antes que reconocer y fundamentar el presente en el pasado, podamos extrañarnos de nuestro propio presente<sup>22</sup>.

### **De la pastoral de las almas al gobierno de las poblaciones**

La procedencia apunta a registrar el linaje de los elementos heterogéneos que componen el objeto de investigación genealógica; la emergencia, por su parte, apunta a señalar “el punto de su surgimiento” (Foucault, 2004: 33), o, mejor, la escena en la cual aparece el acontecimiento a indagar. La puesta en escena del acontecimiento es su puesta en inteligibilidad, una respuesta al cómo del acontecer. Esta escena siempre es planteada como un momento arbitrario del permanente

---

<sup>22</sup> La pretensión de esta operación se evidencia en la afirmación de Foucault de que “nuestras sociedades han mostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos —el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño— en eso que llamamos los Estados modernos” (Foucault, 2008: 116-117).

juego de enfrentamiento que se produce entre fuerzas diversas de las que ninguna puede leerse como única responsable<sup>23</sup>.

A partir de esta premisa, Foucault distingue lo que es un abordaje genético de lo que es un abordaje genealógico. El análisis genético actúa por filiación unitaria, esto es, “se orienta hacia una causa principal cargada de una descendencia múltiple”; la genealogía, en cambio, “procura restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes” (Foucault, 1995: 16). La inteligibilización del acontecimiento requiere así una *multiplicación causal*: su tarea no es atribuir el significado de la emergencia de su objeto a la acción de una causa determinante, sino más bien “hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias, etc., que, en un momento dado, formaron lo que a continuación va a funcionar como evidencia, universalidad, necesidad” (Foucault, 1994c: 25). Como ya sugerimos, la genealogía trata de disgregar toda evidencia unitaria para dar cuenta de la composición histórica intrínsecamente plural y heterogénea de todo fenómeno. La genealogía se sirve así de una descomposición analítica de las múltiples facetas del acontecimiento, de manera tal de posibilitar la construcción de un “poliedro de inteligibilidad”, cuyo número de caras es indefinible de antemano y resulta potencialmente infinito en su capacidad de establecer relaciones. La búsqueda de la emergencia de un acontecimiento se centra en mostrar no cómo su aparición fue necesaria, ni siquiera cómo era una eventualidad dentro de un campo cierto de probabilidades, sino, simplemente, cómo fue posible: “que lo real sea posible: eso es su puesta en inteligibilidad” (Foucault, 2007: 52).

La genealogía de la gubernamentalidad que presenta Foucault no puede basarse entonces en la narración de una simple transposición de prácticas de un ámbito a otro: su emergencia no ha de entenderse linealmente como una extensión o aplicación del pastoreo religioso, o la teología, a las prácticas políticas, pero tampoco, y mucho menos, como una “transferencia masiva y global de las funciones pastorales de la Iglesia al Estado” (Foucault, 2006: 266). En efecto, la historia de la gubernamentalidad no se puede delinear si no es leyendo el desplazamiento, pero, también, la mutación profunda que se produce entre la conducción del rebaño y el gobierno de la población, entre la dirección de las almas y la conducción de los individuos. La clave para comprender la relación entre religión y política en la historia de Occidente no hay que buscarla tanto en el vínculo entre Iglesia y Estado, sino, de manera más sutil, más micropolítica, en el interjuego complejo de las disputas por las prácticas de conducción de la conducta.

---

<sup>23</sup> Fuera de toda lectura que haga “creer en el oscuro de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento” la genealogía reestablece “no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 2004: 33-34).

Ciertamente, Foucault ubica el contexto de emergencia de la gubernamentalidad en un conjunto de transformaciones que abrirían una puesta en crisis del pastorado. El período de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana, si bien no se puede afirmar que sea el período del pastorado triunfante<sup>24</sup>, fue una época en la que el mismo tuvo una gran vitalidad. A lo largo de toda la Edad Media, y con mayor énfasis a partir de los siglos XIII y XIV, “se asiste al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral” (Foucault, 2008: 119). Esta serie de contraconductas, o insurrecciones conductuales, ponían en cuestión las formas pastorales de conducción, rechazaban la estructura jerárquica eclesiástica y buscaban otras formas de comunidad, en la que el rebaño pudiera encontrar al pastor que necesitaba. Esas luchas atravesaron los siglos XV y XVI, y culminaron por diseminarse en la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, signando los principales conflictos políticos europeos hasta entrado el siglo XVIII, tanto en el enfrentamiento entre naciones como a nivel interno. Así, las insurrecciones de conducta atravesaron y tuvieron apoyo en las luchas sociales de la época, ocasionadas por el surgimiento de nuevas relaciones económicas y políticas que las formas feudales eran incapaces de contener (Foucault, 2006: 263-264). Por lo demás, en ese tramo se aceleró la dislocación de los dos grandes bloques unitarios del Medioevo: la Iglesia (a partir de la Reforma) y el Imperio (a través de la gradual consolidación de los Estados monárquicos). Así, con la decadencia del feudalismo y del horizonte dual de la Iglesia y el Imperio, “el cuestionamiento general de la manera de gobernar y gobernarse, conducir y conducirse, acompaña el nacimiento de nuevas formas de relaciones económicas y sociales, así como las nuevas estructuraciones políticas” (Foucault, 2006: 412).

Ahora bien, Foucault aclara que esta crisis no efectúa una desaparición ni un debilitamiento de las prácticas pastorales, ni mucho menos. Al contrario. Por una parte, se puede apreciar incluso una intensificación del pastorado religioso en las prácticas características de la Reforma y la Contrarreforma; en efecto, se produce una tendencia a la dulcificación en la las prácticas de examen y dirección de la conciencia en las congregaciones, así como un reforzamiento de las intervenciones sobre los laicos en sus prácticas cotidianas (especialmente, en torno a la higiene y los buenos hábitos de los niños), posterior al Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI (Foucault, 2006: 266 y siguientes). Por otra parte, por fuera de las comunidades eclesiásticas, emerge un escenario marcado por una suerte

---

<sup>24</sup> Foucault da algunas razones para explicar las restricciones del pastorado para alcanzar altas tasas de universalización: “El pastorado de las almas es una experiencia típicamente urbana, difícilmente conciliable con la pobreza y la economía rural extensiva de comienzos de la Edad Media (...). [Además,] es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura (...). [Por otra parte,] el feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de lazos personales de un tipo muy distinto al del pastorado” (Foucault, 2008: 118-119).

de explosión de la cuestión del gobierno: una exploración generalizada acerca de la conducción de sí y de los otros, con cierta independencia de la autoridad eclesiástica. Por lo cual, más allá del rechazo abierto a las prácticas pastorales de la Iglesia en la forma de insurrecciones de conducta, lo que comienza a acontecer es una proliferación de otras modalidades (no necesariamente menos rigurosas) de dirección espiritual y conductual, así como una profusa serie de debates en torno a las maneras propicias de “gobernar” una casa, una familia, una posesión, o bien un principado. De manera que la crisis del pastorado cristiano, antes que efectuar una mitigación de las prácticas de conducción, actúa, según Foucault, a modo de un desbloqueo práctico de las artes de gobierno, poniendo en variación la centralidad de la soberanía y el ejercicio de la ley (Foucault, 2006: 268).

Esta problematización del ejercicio de la soberanía política, acontecida en plena maduración de la crisis de la sociedad feudal durante los siglos XVI y XVII, se observa en la aparición de un género literario que no se identifica con los tradicionales “consejos al príncipe”, pero tampoco con la teoría de la soberanía, y que se centra de una manera novedosa en la cuestión del gobierno, precisamente enfrentando a Maquiavelo. Foucault denomina a este género “artes de gobernar”, y lo interpreta en clave de registro de esa explosión generalizada de la cuestión de gobierno, tanto en la dimensión individual (cómo ha de comportarse cada cual, consigo mismo y con los próximos) como en lo referente a lo político (cómo ha de conducirse el soberano), en respuesta a las preguntas “¿cómo gobernarse, cómo ser gobernados, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernados, qué hacer para ser el mejor gobernante posible?” (Foucault, 2006: 110).

Foucault menciona a dos autores de este género: Guillaume de La Perrière y François de la Mothe Le Vayer. Partiendo del problema general del gobierno, estos autores comienzan a delimitar de manera rudimentaria el campo de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política. En efecto, Le Vayer entiende el gobierno como una práctica múltiple, que abarca los distintos ámbitos de la vida, y de la que pueden distinguirse tres formas principales: la moral (el gobierno de sí), la economía (el gobierno de la casa y la familia) y la política (el gobierno del Estado). Si bien plurales y diferentes, estos tipos de gobierno guardan una doble continuidad: por un lado, una continuidad ascendente (“quien quiera gobernar el Estado deberá poder gobernarse a sí mismo”), la cual está propiciada por la pedagogía del príncipe; y, por el otro, una descendente (“en un Estado bien gobernado, los padres gobiernan adecuadamente a sus familias, y los individuos saben gobernarse”), que deberá asegurarse a través de lo que en ese momento comienza a denominarse “policía”<sup>25</sup> (Foucault, 2006: 118-119).

---

<sup>25</sup> Huelga aclarar que esta referencia a la “policía” no refiere aún a la institución represiva estatal, sino a los actos e instrumentos de gobierno dirigidos al orden y fortalecimiento del Estado. Dicho por Foucault, inspirado en la definición dada en las *Instrucciones* de

Esta aparición de reflexiones sobre el gobierno es leída por Foucault como un correlato teórico inicial de un trayecto histórico que se dirigirá hacia una conexión profunda entre la tríada conceptual “gobierno-población-economía”. Este esbozo rudimentario de un nuevo arte de gobernar, enmarcado en la figura de la economía, tiene un correlato práctico con las transformaciones de los aparatos administrativos de las monarquías territoriales, el surgimiento de la estadística como ciencia del Estado y el desarrollo del cameralismo y del mercantilismo como primeras racionalizaciones de ejercicio del poder político estatal. La estadística comienza a encontrar una consistencia singular en la multitud de individuos y familias (vislumbrando regularidades, efectos agregados, etc.), lo cual posibilita un recorte particular antes inexistente, y el recentramiento de la idea de economía de la esfera familiar a la poblacional (Foucault, 2006: 121). Con estas transformaciones, la economía definitivamente comienza a dejar de ser pensada como un ámbito doméstico para constituirse así tanto en un campo de intervención poblacional específica del Estado como en un saber ineludible para el ejercicio del gobierno<sup>26</sup>.

Es en ese trayecto, dice Foucault, que se abre la historia de la gubernamentalidad política moderna, a partir de la cual el soberano, a través de la figura subordinada del ministro, asume decididamente el gobierno de la población como tarea intrínseca al Estado. Hay un desplazamiento evidente de los problemas del pastorado cristiano en su inscripción en la racionalidad política bajo el signo del Estado. En la emergencia de las prácticas gubernamentales modernas, antes que una transferencia, una reproducción, o una traducción, de las prácticas pastorales, Foucault lee la introducción de un conjunto de preguntas novedosas para el ejercicio de la soberanía; preguntas que, no obstante, encuentran respuestas específicas, diferenciales: ciertamente, el gobierno político de los hombres, antes que sobre un rebaño, se ejerce sobre una población que es producida como objeto de intervención merced a un instrumental científico (la estadística, los censos demográficos, etc.); el trasfondo escatológico de la economía de salvación abre paso a un nuevo tipo de historicidad y un nuevo tipo de servicio, basado en una racionalidad política orientada al bienestar de la población, con vistas al fortalecimiento del Estado; la condición de la obediencia, antes que identificarse con un encomendamiento personal, se articula con la relación política de la soberanía; el saber que requiere el ejercicio moderno de gobierno refiere menos al conocimiento de la verdad

---

Catalina II de Rusia: “el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste” (Foucault, 2006: 357).

<sup>26</sup> Según Foucault, la conexión entre gobierno, población y economía se vislumbra con total claridad ya entrado el siglo XVIII, tal como lo atestigua la definición ensayada por Quesnay hacia 1757, que entiende el estado de la población y del empleo de los hombres como el principal objeto del gobierno económico (Foucault, 2006: 104).

de sus almas que a la identificación de sus particularidades y potencialidades individuales y colectivas.

Si la emergencia debe ser leída sobre la base de un juego de apropiaciones, las mismas deben entenderse de manera reversible: quien se apropia de reglas y métodos de procedencia extraña, también se ve afectado por dicha apropiación. Según Foucault, si hay algo así como una captura de problemas o perspectivas pastorales por parte del poder del Estado desde el siglo XVI, esa captura no debe ser pensada de manera unilateral: la introducción de esas preguntas novedosas evidentemente transforma el modo por el cual se concibe y practica el poder estatal. El Estado moderno ya no puede estar meramente centrado en un monarca que practica golpes de autoridad sobre el territorio para manifestar la plenitud inigualable de su voluntad soberana, hecha palabra y mandato en la ley. El despliegue de los dispositivos de seguridad, y los saberes acerca de la población, entre los que se destaca la economía política, corresponde a una tipología de Estado según la cual el soberano deja de ser el foco resplandeciente y cegador, para constituirse en uno en el que racionalidad del poder se orienta, de manera más sutil, a una optimización de los indicadores técnicos de bienestar poblacional.

Nuevamente, en Foucault, la indagación de la emergencia de un acontecimiento apunta al bosquejo de un cierto estado de las fuerzas, y de las prácticas, reglas, procedimientos, discursos que esas fuerzas capturan, hibridan, elaboran. Siguiendo esa línea, lo que resulta problemático en la narrativa agambeniana es la obliteración narrativa de las fuerzas materiales que se pondrían en juego para que la "articulación paradigmática" (Agamben, 2008: 10) que la máquina gubernamental encontraría en la teología económica emerja como racionalización de las artes modernas de gobierno hacia mediados del siglo XVIII. La transición entre la primacía de una tecnología de poder hacia la otra no ha de leerse, según las estipulaciones metodológicas foucaultianas, a través de una mera adopción, o la simple influencia de un cierto paradigma teóricamente cristalizado, como si la tecnología fuera una figura dentro de una sucesión de variantes de la misma "significación enterrada en el origen" (Foucault, 2004: 41). Se puede acordar en mayor o menor medida con el juicio de Agamben acerca de lo poco convincente que resulta la interpretación foucaultiana de la emergencia de la gubernamentalidad, basada en el efecto de las contraconductas y las batallas contra las formas pastorales de conducción, pero lo que nos importa ver aquí es que esa hipotética falta de persuasión no puede ser subsanada, en términos genealógicos, por la tesis de la secularización.

## Comentarios finales

Foucault sostiene que el acontecimiento característico de la modernidad política es la “gubernamentalización” del poder soberano, proceso en el que, a partir de una problematización general de las formas de gobierno de la conducta, la soberanía política incorporó una perspectiva hasta entonces privativa del poder pastoral. Lo que destaca al pastorado cristiano como precursor de la gubernamentalidad moderna es el efecto simultáneamente totalizante e individualizante sobre las acciones de las personas. Este efecto se construye a través de esa novedad fundamental de la modalidad pastoral de ejercicio que se instituye como una práctica de conducción basada en una responsabilidad benefactora y sacrificial. El pastorado cristiano resulta un antecedente de la gubernamentalidad moderna en la medida en que supone la introducción de un poder que no opera sobre un territorio, sino sobre una multiplicidad de individuos; un poder que no busca tanto la coerción o la prohibición de ciertas acciones como la disposición entera a la obediencia de los sujetos; un poder caracterizado no tanto por la expresión del esplendor y la fuerza, sino por el cuidado y servicio de las necesidades materiales y espirituales de todos y cada uno de los integrantes de la población.

Con vistas a mostrar que la tesis de la secularización, antes que la pieza perdida que Foucault no supo ver, como sugiere Agamben, más bien resulta impropia a su metodología, en este trabajo presentamos la genealogía de la gubernamentalidad mediante una serie de operaciones. A partir de una *acontecimentalización*, las artes de gobierno modernas son definidas en su singularidad y heterogeneidad constitutivas, las cuales son así leídas desde la presunción de una discontinuidad histórica, no solo respecto a las formas precedentes de ejercer la soberanía, sino también a toda constante que pretenda contener en su origen la verdad de su condición; en ese sentido, la noción de una secularización del contenido teológico, antes que agudizar el acontecimiento moderno de una disrupción en los modos de ejercer el poder, como procura Foucault, lo reduciría a una efectuación histórica de una instancia precedente, así sea una racionalización radicada en un ámbito otro. La búsqueda de la *procedencia* de la gubernamentalidad en el pastorado cristiano, por su parte, permite encontrar a Foucault un antecesor extraño, disímil, lo que posibilita tanto echar luz sobre ciertas pistas en torno a la tecnología gubernamental como hacia los aspectos que resultan disonantes, discordantes con respecto a las prácticas modernas; la secularización de conceptos teológicos, antes bien, supone la noción de una formulación paradigmática, un modelo fundamental, que resulta por demás alejado de su pretensión de dar cuenta de la heterogeneidad monstruosa que constituye las prácticas de gobierno. Finalmente, la búsqueda de la *emergencia* de tales prácticas de gobierno en la modernidad lleva a Foucault a una lectura que explica el punto de surgimiento del acontecimiento de tal singularidad, siempre en el marco de una escena de pugna entre diversas fuerzas, entre distintas formas de ejercer del gobierno de sí y de los otros, en un



contexto de tensiones, capturas, disputas y puestas en variación de las formas de conducción características del pastorado cristiano; con esto, el planteo se sitúa en la huella de una comprensión multicausal, lejos de toda postulación de causas únicas que neutralicen el azar de las luchas por la conducción de la conducta.

Como aclaramos en la introducción, esto no procura negar ni la validez ni el interés de la narración de Agamben, la cual seguramente incorpora nuevos elementos que acaso puedan echarse en falta en la genealogía de Foucault (Villacañas, 2013). Lo que decimos es que resulta desatinado afirmar que Foucault no llegó a abrazarse a la tesis de la secularización por una suerte de falla metodológica. Efectivamente, la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad no refiere, ni pretende referir, a una transposición de ciertas prácticas y racionalidades del ámbito religioso al ámbito político: para Foucault, la política no está plegada y latente en la religión (Skornicki, 2015). En su planteo, la pastoral cristiana como matriz de las prácticas modernas de gobierno ha de ser entendida como un antecedente al mismo tiempo que una diferenciación; no solo a modo de una cierta neutralización de su contenido religioso, sino en una variación profunda de sus formas de concebir la práctica de conducción. La gubernamentalidad moderna, con sus dispositivos de seguridad poblacional y sus saberes económicos, no es un pastoreo sin más.

No obstante, tampoco es un simple ejercicio de la soberanía, tal como se la entendía hasta fines del siglo XVI. La genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad apunta así a dar cuenta de la singularidad del poder estatal moderno, caracterizado por la imbricación de dos tecnologías de poder disímiles, en una relación compleja: la soberanía, según la cual el individuo es concebido como un sujeto de derechos y obligaciones, y las prácticas de gobierno, según las cuales el individuo es pensado como sujeto de necesidades, deseos e intereses a ser conducidos, concepción que encuentra en el pastorado cristiano una procedencia extraña. La introducción de las prácticas de gobierno al interior de la soberanía política es, a juzgar por Foucault, la novedad fundamental de la racionalidad política moderna. La emergencia del Estado moderno, como efecto de una transformación en las prácticas de ejercicio del poder, ha de ser entendida como una integración problemática de estas dos tecnologías diversas. Hacer notar esa dualidad, producir un efecto de extrañamiento acerca de la condición de gobierno económico propio de la modernidad, es el objetivo propuesto por Foucault a la hora de acuñar el término "gubernamentalidad" para abordar genealógicamente la cuestión del Estado moderno.

## Bibliografía

### Fuentes

Foucault, Michel (1994a), "La philosophie analytique de la politique", en *Dits et écrits III. 1976-1979*, París, Gallimard, pp. 534-551.

----- (1994b), "Sexualité et pouvoir", en *Dits et écrits III. 1976-1979*, París, Gallimard, pp. 552-570.

----- (1994c), "Table ronde du 20 mai", en *Dits et écrits IV. 1980-1988*, París, Gallimard, pp. 20-34.

----- (1994d), "Las mailles du pouvoir", en *Dits et écrits IV. 1980-1988*, París, Gallimard, pp. 182-201.

----- (1994e), "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et écrits IV. 1980-1988*, París, Gallimard, pp. 222-243.

----- (1995), "¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, pp. 5-26.

----- (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Horacio Pons].

----- (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, [traducción de Aurelio Garzón del Camino].

----- (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pretextos, [traducción de José Vázquez Pérez].

----- (2006), *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Horacio Pons].

----- (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Horacio Pons].

----- (2008), "Omnes et singulatim", en *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 95-140, [traducción de Mercedes Allendesalazar].

Platón (1988a), "República", en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, pp. 57-497, [traducción de Conrado Eggers Lan].

----- (1988b), "Político", en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, pp. 483-617, [traducción de María Isabel Santa Cruz].

----- (1992), "Critias", en *Diálogos VI*, Madrid, Gredos, pp. 263-296, [traducción de Francisco Lisi].

----- (1999), "Leyes (Libros I-VI)", en *Diálogos VIII*, Madrid, Gredos, pp. 263-296, [traducción de Francisco Lisi].

Schmitt, Carl (2009), *Teología política*, Madrid, Trotta, [traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez].

### **Bibliografía referida**

Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer, I, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, [traducción de Antonio Gimeno Cuspina].

----- (2005), *Homo sacer, II, 1, Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, [traducción de Flavia Costa e Ivana Costa].

----- (2008), *El reino y la gloria. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Cactus, [traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso].

----- (2010), *Signatura rerum*, Barcelona, Anagrama, [traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso].

Arendt, Hannah (2003), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, [traducción de Ramón Gil Novales].

Benente, Mauro (2017), "Gubernamentalidad y poder pastoral", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 37, pp. 45-64.

Castro Gómez, Santiago (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Ed.

Catalina, Cristina (2018), "Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 35, pp. 27-49.

Chevallier, Philippe (2011), *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS.

Dean, Mitchell (2012), "Governmentality meets theology: 'The king reigns, but he does not govern'", *Theory, Culture and Society*, vol. 29, n° 3, pp.145-158.

Fleisner, Paula (2009), "Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana", *Perspectivas metodológicas*, n° 9, pp. 83-95.

Golder, Ben (2007), "Foucault and the genealogy of pastoral power", *Radical Philosophy Review*, vol. 10, n° 2, pp.157-176.

Karmy Bolton, Rodrigo (2009), "Aporías de la gubernamentalidad. Elementos para una genealogía 'teológica' de la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault", *Psicoperspectivas*, vol. VIII, n° 2, pp. 193-223.

----- (2012), "La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben", *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, n° 28, pp. 159-193.

Monod, Jean-Claude (2015), *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, [traducción de Irene Agoff].

Saidel, Matías (2013), "Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Esposito", *Revista Opción*, n° 177, pp. 88-107.

Salinas Araya, Adán (2014), "Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n° 2, pp. 507-542.

Skornicki, Arnault (2015), "Los orígenes teológico-políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado", *Sociología histórica*, n° 5, pp. 67-91.

Villacañas, José Luis (2010), "Foucault 1648", *Res publica*, n° 24, pp. 11-38.

----- (2013), "Teología económica. Análisis crítico de una categoría", *Filosofía política*, vol. 27, n° 3, pp. 409-430.

----- (2016), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta.