

Persistencias de la conducta pastoral: cristianismo, gubernamentalidad y capitalismo

*Persistences of Pastoral Conduct: Christianity,
Governmentality and Capitalism*

Cristina Catalina

Universidad Complutense de Madrid, España
c.catalina@ucm.es

Resumen: Este artículo recorre el examen de Foucault de la matriz cristiana en la genealogía de la gubernamentalidad moderna para pensar la relación genética y morfológica entre la pastoral cristiana y el gobierno político. La tematización del paso histórico del gobierno cristiano de las almas al gobierno político moderno ofrece categorías para visitar la dimensión religiosa de la gubernamentalidad en su evolución liberal. Se analiza el vínculo entre la economía política y la conducta de matriz cristiana en el proceso de moralización de las clases bajas del siglo XVIII. En este punto, Weber ofrece una conceptualización de la articulación entre conducta cristiana, ética profesional y capitalismo.

Palabras clave: Poder pastoral, gubernamentalidad, Foucault, capitalismo, Weber

Abstract: This article goes through Foucault's examination of the Christian matrix in the genealogy of modern governmentality, in order to think about the genetic and morphological relationship between the Christian pastoral and the political government. The conceptualization of the historical move from Christian government of souls to the modern political government offers categories to revisit the religious dimension of the governmentality in relation to its liberal evolution. Thus, the article analyzes the link between political economy and Christian typology of conduct in the process of moralization of the lower classes of the 18th century. At this point, Weber offers a conceptualization of the articulation between Christian behavior, professional ethics and capitalism.

Keywords: Pastoral power, governmentality, Foucault, capitalism, Weber

Fecha de recepción: 06/09/2018. Fecha de aceptación: 5/11/2018.

Cristina Catalina es Licenciada en Ciencias políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y Doctora en Filosofía –mención de Doctorado Europeo y premio extraordinario de doctorado– por la misma universidad. En la actualidad es profesora asociada en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM. Realizó su tesis doctoral gracias a la obtención de una beca de doctorado FPI en el Instituto de Historia del CSIC. Ha trabajado sobre la relación entre los ordenamientos jurídico y sacramental en el cristianismo medieval desde el diálogo con teorías sociales contemporáneas, especialmente con la analítica de Michel Foucault. Desde ahí, su trabajos abordan la conceptualización de la influencia genética y las persistencias históricas de lo religioso en el proceso de modernización occidental, combinando la perspectiva histórico-sociológica con el pensamiento filosófico.

I

Un mundo enteramente finalista, un mundo centrado en el hombre, un mundo de prodigios, maravillas y signos, un mundo, para terminar de analogías y cifras: esto constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo. Ahora bien, ¿en qué época desaparece esta situación? Exactamente entre 1580 y 1650, en el momento de la fundación misma de la episteme clásica.¹

En la indagación histórica de las matrices que conformaron la particularidad del ejercicio de poder de la gubernamentalidad moderna, Foucault advierte un cambio de época. Una serie de transformaciones caracterizadas por el paso «de esa economía de las almas al gobierno de los hombres y las poblaciones»,² que coincidiría con la irrupción de la episteme clásica y el quiebre de la renacentista.³ El gobierno pastoral de las almas da paso al gobierno político de los hombres en el momento en que desaparece el trasfondo escatológico de la economía de salvación y se abre paso una nueva racionalidad política de gobierno. Un siglo después de la razón de Estado la gubernamentalidad política estará atravesada por la economía política en la gestión securitaria de las poblaciones.⁴

El inicio de este largo acontecimiento disruptivo que ilumina la mirada genealógica se sitúa en el marco de las rebeliones pastorales o insurrecciones de conducta que atravesarían tanto la reforma protestante como la contrarreforma católica —y que afectarían también a la revolución inglesa del siglo XVII y la revolución francesa en el siglo XVIII—.⁵ Entonces decaían Imperio y Papado, los dos polos institucionales organizados en base a el tipo de temporalidad cerrada que instauraba la creencia en la promesa de redención en un más allá del tiempo. La razón política se autonomizaría entonces de la razón religiosa en un proceso paralelo de estatalización y gubernamentalización. Así, el nuevo arte de gobierno que implica la formación de la razón de Estado se configuraba como reverso de la des-confensionalización de la monarquía.

Término del gobierno pastoral medieval como horizonte histórico y despliegue del gobierno político moderno, esa será una de las caras del cambio de época. La otra es solo aparentemente paradójica. El declinar del trasfondo escatológico cristiano sobre el que se desplegaba la racionalidad pastoral de las relaciones de

1 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Akal, Madrid, 2008, 229.

2 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 219.

3 VILLACANA, José Luis. «Foucault 1648». En *Res Publica*, nº 24, 2010, 30-31.

4 El movimiento del gobierno cuyo blanco es la población y sus mecanismos los dispositivos de seguridad «aisla a la economía como dominio específico de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad. A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 115.

5 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 219-220.

poder no significó la desaparición de las particulares artes de gobierno cristianas. No se agotaría el modelo pastoral de ejercicio de poder y obediencia; muy al contrario, este permanecería además no solo en el ámbito religioso de las diferentes confesiones cristianas, sino también en distintas esferas seculares.⁶ Final del gobierno pastoral e inicio del gobierno político. Y, no obstante, tiene lugar según Foucault una intensificación de las formas de conducta y contra-conducta propias del cristianismo. Las artes pastorales de gobierno, en tanto que relaciones de poder típicamente cristianas, se intensificarían, se harían más eficientes en su dimensión temporal y se expandirían reticularmente.⁷ Intensificación, extensión y mayor eficacia temporal de las artes de dirección de conductas cristianas marcan la entrada en la «*en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos*».⁸ Pero, esta nueva racionalidad gubernativa no está atravesada ya por el trasfondo salvífico-escatológico.

La *ratio pastoralis* medieval había supuesto el sometimiento del mundo –de su intelección y de la praxis– a las interpretaciones cristianas de la economía de salvación. La imagen divinizada del cosmos, conformada a partir de la interpretación de la relación entre trascendencia e inmanencia, hace de heurística de la guía pastoral. La interpretación de la economía de salvación se establece como criterio para el juicio de la acción en una multiplicidad de ámbitos –relaciones feudales, participación sacramental, representación del poder regio, institucionalización del papado, etc.–. La dimensión escatológica del gobierno del Dios cristiano conformaba un mundo de causas finales, en función de las cuáles se organizaba la economía pastoral de obediencia pura y de verdad enseñada/revelada. Un mundo poblado de signos, prodigios y maravillas sobre cuya exégesis se constituían las prácticas de conducción de almas basadas en el dominio de sí, el conocimiento del yo o la obediencia pura.⁹

No queda claro con Foucault si este continuo cosmológico de la *ratio pastoralis* distinguía en el periodo medieval entre los modelos de gobierno y de soberanía.¹⁰ Por una parte, cuando Foucault analiza la desaparición del trasfondo escatológico medieval sitúa los poderes del Papado y del Impero bajo la racionalidad salvífica del pastorado cristiano; mientras que, por otra parte, en la genealogía del poder pastoral cristiano, considera que durante el periodo medieval los modelos de poder soberano y pastoral –soberanía y gobierno– se mantuvieron diferenciados.¹¹

6 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 222-223.

7 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 221.

8 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 223

9 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 227-228.

10 Sobre este problema analítico he escrito en otros artículos. CATALINA, Cristina. «Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder». En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 35, No. 1, 2018, 27-49; CATALINA, Cristina. «El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad». En E. Chamorro (ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica, Villa del Mar*, 2017, 123-135.

11 «Por último, un rasgo absolutamente esencial y fundamenta: ese poder globalmente pastoral se mantuvo a lo largo de todo el cristianismo diferenciado del poder político». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 157.

En cualquier caso, es en el momento del agotamiento de la *ratio pastoralis* cuando tiene lugar la formación de una racionalidad que pretende ser exclusivamente política, autonomizada ahora de las causas finales de un mundo gobernado por la divinidad.

Con el arte del gobierno político se abría una nueva perspectiva histórica que no tendría final ni término.¹² La gubernamentalidad inauguraba una nueva temporalidad a causa del «carácter indefinido del arte político».¹³ Una temporalidad perpetua y abierta, pero indefinida y conservadora.¹⁴ Las artes gubernativas de la razón de Estado no aspirarían ya al auspicio de la redención histórica, ni a la guía purgativa preparatoria. El gobierno político moderno regirá su ejercicio hacia el mantenimiento de las fuerzas del Estado y el mejoramiento de fuerzas de la cosa pública o la *res publica*, administrando sus recursos mediante un saber estadístico que calcula y evalúa relacionadamente impuestos, balanzas comerciales, leyes o riquezas.¹⁵ En sus diferentes desarrollos históricos, la racionalidad gubernativa de la política moderna será la gestión permanente de las poblaciones y la procuración de bienestar a sus individualidades. La naturaleza se hace entonces inteligible en función de una nueva racionalidad clasificatoria, matematizadora y calculadora. Pero, mientras este cosmos se des-gubernamentaliza, los emergentes campos de la sociedad profana se gubernamentalizaban. Las tecnologías de conducción de conductas cristianas se extendían e intensificaban al margen de la autoridad eclesiástica y de las creencias religiosas. Ciertas técnicas y dispositivos de cuidado pastoral se desplegaban trasfigurados en una disparidad de poderes-saberes como la pedagogía, la criminología, la psiquiatría o la familia, los hospitales, los penitenciarios.¹⁶

No hubo, por lo tanto, paso del pastorado religioso a otras formas de conducta, conducción, dirección. De hecho, hubo intensificación, multiplicación, proliferación general del tema y las técnicas de la conducta. Con el siglo XVI entramos en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos.¹⁷

La preocupación por cómo gobernar —el problema del cómo del gobierno en tanto que racionalidad de conducción— aparece a la sazón en diferentes campos contribuyendo a la formación de una nueva multiplicidad de gubernamentalidades.

12 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 256.

13 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 249

14 «(...) y con posterioridad la idea de una gubernamentalidad indefinida será corregida por la idea de progreso, un progreso en la dicha de los hombres». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 249.

15 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 265-266

16 «En opinión de Foucault, para las sociedades griega y romana era inconcebible la noción de 'gobierno de los hombres'. (...) Para Foucault, esta actividad fue originariamente concebida como *poder pastoral*: seguimiento de toda la vida de los hombres, a través de sus acciones y sus procesos grupales. Durante los siglos XV y XVI, el poder pastoral entra en crisis y se metamorfosea en gobierno de los niños, la familia, un dominio o un principado. Es a partir del siglo XVII cuando el poder pastoral recibe diferentes cuantificaciones de intervención entre la 'razón de Estado' y el 'liberalismo'. SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2014, 139.

17 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 223

En los términos de la genealogía foucaultiana, lo que confiere una dimensión religiosa a la racionalidad moderna de gobierno es que su matriz gubernativa la constituyen las tecnologías de dirección de almas propias del pastorado cristiano. Los dispositivos pastorales ejercitan su poder como conducción de conductas, al igual que el gobierno moderno. El poder pastoral y la gubernamentalidad moderna son acciones sobre acciones posibles, operan sobre la libertad y, por ello, presuponen la posibilidad de resistencia.¹⁸ Conducir conductas no implica una relación de dominio basada en la coerción, ni se trata de un poder cuyo objeto es el dominio de territorios y súbditos mediante el código de la prohibición y la permisión.

II

Foucault llega aquí al cristianismo –al poder pastoral cristiano– desde la indagación de matrices históricas de uno de los rasgos que identifica como una especificidad occidental en el ejercicio del poder: la gubernamentalidad, un tipo de ejercicio del poder que produce efectos de individuación y masificación. Un modo de gobierno que opera al mismo tiempo sobre todos y cada uno de los seres humanos –*omnes et singulatim*.¹⁹ La analítica genealógica de la gubernamentalidad moderna –que lleva a cabo Foucault en los cursos de finales de la década de 1970– se despliega desde la idea de gobierno como acción sobre una pluralidad de acciones posibles. La noción de gubernamentalidad desdibuja así la contraposición entre la anatomopolítica –de los cuerpos como máquina– y la biopolítica –de los cuerpos como especie– esbozada en *La voluntad del saber*, el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. Esta genealogía ofrece a Foucault momentos intelectivos o generativos de la formación de los modos y las racionalidades de gobierno liberal y neoliberal, entre los cuales se encuentra el poder pastoral cristiano como un de las matrices de la gubernamentalidad o racionalidad de gobierno. En esta línea, la intelección de la biopolítica remite a su formación como gubernamentalidad a partir de la razón de Estado que surge a finales del siglo XVII –policía, mercantilismo y dispositivo

18 «En el gobierno, la acción (entendida como conducción de conductas) no toma como blanco al cuerpo (una materia, un potencial de fuerzas por dominar), sino a las acciones de los otros (o de uno mismo). Se supone que aquéllos sobre los que se actúa son a su vez activos, y que esa actividad puede ser instrumentalizada y alineada en relación con las metas de esa conducción de conductas. El gobierno –a diferencia de la dominación, de la lucha cuerpo a cuerpo– no pretende anular la iniciativa de los gobernados –es decir, su práctica de la libertad– imponiéndole un estándar, sino emplearla a su favor. El gobierno presupone entonces la libertad, con la que mantiene, no una relación e antagonismo, sino un vínculo de «agonismo», implicando un juego permanente de incitación y desafío recíprocos». VÁZQUEZ, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, Francisco Javier (coord.). *La administración de la vida : estudios biopolíticos*. Madrid, Anthropos, 2005, 73-103, 75.

19 «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 aquéllos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátase de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano. Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y cada uno en su paradójica equivalencia y no a la unidad superior formada por el todo». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 135.

diplomático militar–, pasando por el liberalismo clásico en el siglo XVIII –gestión securitaria de las poblaciones–,²⁰ hasta llegar a la formación contemporánea de la racionalidad neoliberal de gobierno –empresario de sí y capital humano–.²¹ El legado del pastorado cristiano a Occidente sería el descubrimiento accidental, pero sutil y disruptivo, de un modo de ejercicio de poder benefactor, sacrificial y oblativo. Su operar sustancial no es la coacción, pues en él se establece la obligación por convicción y disposición a la obediencia. En este sentido, el cristianismo para Foucault más que una religión de salvación lo es de confesión y de obediencia pura. Examen y dirección de conciencia serían las prácticas que caracterizarían la modalidad del ejercicio del poder pastoral cristiano. El cristianismo había dado lugar a un sometimiento voluntario a la guía de otro, el pastor, con la finalidad de descubrir una verdad de sí para dominarla. Sus prácticas de hermenéutica de sí implicaban al sujeto un trabajo permanente de discernimiento sobre la bondad y maldad de los propios pensamientos, voliciones y actos.²² El pastorado disponía así obligaciones de verdad –vinculadas a un dogma– que tenían como objeto la purificación del alma. Pero la subyugación al propio yo, el conocimiento de sí y el dominio del yo, se habían de realizar mediante el sometimiento voluntario a un tercero.²³ Era el pastor quien dirigía el examen y participaba en la conducción autónoma de la conducta de cada uno de los individuos, pero también de todos al mismo tiempo.²⁴ La dirección de una individualidad estaba mediada por la dirección de todas y cada una de las individualidades. De este modo, el cristianismo produjo para Foucault un modo de gobierno sobre una producción, por subjetivación, de sujetos dóciles y obedientes, que formaban una masa desde sus individualidades. Esta forma de ejercicio del poder pastoral cristiano es la que

20 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 225 y 248-249

21 LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE, Javier (coords.) *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, 39-61, 1-3.

22 «De tal manera, la lógica del examen en la espiritualidad cristiana debe comprenderse en conexión con la cuestión de la impureza del alma. A esta modalidad de entender el examen de uno mismo, Foucault la llama *hermenéutica de sí*. (...) La *hermenéutica de sí* es el trabajo de discriminación permanente que el individuo realiza entre los componentes buenos y malos del propio pensamiento». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago, LOM, 2008., 283.

23 «Me parece, en efecto, que uno de los rasgos más fundamentales del cristianismo es el de haber vinculado al individuo con la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que él es. El cristianismo ató al individuo a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva. Obligación, por tanto, de buscar la ver dad de sí mismo. Obligación de descifrar a través de todos los obstáculos esa verdad, con la finalidad de emprender en relación con su salvación un rumbo o una etapa decisiva. Y tercero y último, obligación no sólo de descubrir esa verdad, sino de manifestarla, de manifestarla no sólo ante su propia mirada mediante una serie de actos, de acciones, como por ejemplo el examen de conciencia, sino también obligación de manifestarla a otros, al menos a uno, por medio de una serie de ritos, una serie de procesos y procedimientos que, como ustedes saben, se encuentran en parte, pero sólo en parte, en el sacramento de la penitencia». FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid, Siglo XXI, 2014, 120.

24 «Dentro de semejante espiral de sometimiento, las relaciones de conocimiento entre el pastor y cada una de las ovejas cumplen un rol decisivo. (...) Para dicha labor, como lo hemos visto, el *poder pastoral* se sirve principalmente de dos estrategias: el *examen de conciencia*, que representan dos formas de integrar la individualidad en un campo de visibilidad absoluto». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*, 308.

se desplazaría como matriz a las artes de gobierno modernas.²⁵

No obstante, el desplazamiento de los elementos religioso-cristianos a la modernidad no ha de entenderse como simple transferencia o derivación del ámbito religioso al secular –al modo en que lo plantea la teología política–. En Foucault, se trata más bien de una matriz tipológica y genealógica.²⁶ El proceso de gubernamentalización o pastoralización –que constituye el reverso histórico de la autonomización de la razón política– dispone de una productividad propia. No es una mera duplicación ni repetición del pasado, hay distancia, transformación y apropiación. Según Skornicki, la política no se dobla a la religión: «la identificación del pastorado cristiano (siglos XIII y XIV) en tanto que matriz del arte moderno de gobierno (siglos XVI-XVIII) se analiza inmediatamente como una diferenciación, una distancia, e incluso como una diseminación».²⁷ La *pastoralización* implicaría una modificación de las artes cristianas de gobierno de almas. Más que una mera transferencia de las técnicas de dirección de almas a las distintas esferas gubernamentales de la modernidad, acontece una transformación sustantiva de las artes de gobierno pastorales que Foucault vincula a la emergencia de nueva racionalidad de gobierno político cuando analiza el cambio de época en Seguridad, territorio, población. En este momento, Foucault parece considerar que las artes de conducción de conducta cristianas se transforman en diferentes artes de gobierno reticulares y múltiples en un proceso de estatalización articulado por la racionalidad de gobierno política –razón de Estado– y, ulteriormente, al surgimiento de la economía política como *ratio* gubernativa. Las tecnologías de dirección de almas se modifican al integrarse, desplegarse o articularse en la nueva racionalidad de gobierno político, la razón de Estado, a partir de la cual se constituirá el liberalismo.²⁸

La racionalidad de gobierno que se genera en la modernidad occidental a partir del siglo XVI –desde la matriz cristiana– es inaudita.²⁹ El gobierno político se ejercerá sobre la población y sobre todos y cada uno de los hombres. Ya no lo hará sobre el rebaño y cada una de sus ovejas. En la medida en que su criterio

25 «Dicho desplazamiento apunta a una nueva *tecnología del yo* que introduce la configuración del sujeto como materia prima de una voluntad de saber que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de la verdad de uno mismo. En efecto, el cristianismo sería pionero en el ejercicio de una *hermenéutica del yo* que inaugura una nueva época del conocimiento de sí y toda una tradición que llega hasta las instancias jurídicas, médicas y psiquiátricas de la sociedad moderna». CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad*, 280.

26 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*. Michel Foucault y las ciencias sociales. Dado, Madrid, 2017, 135.

27 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 159.

28 A partir de este cambio epocal al mundo des-gubernamentalizado, la pluralidad de las artes de gobierno se articularán en o con la nueva la *ratio* política en un proceso de estatalización –que es también de gubernamentalización–. Lo que no queda claro es cuál es el sentido de su articulación con la economía o, más precisamente con la economía política a partir de finales del siglo XVII.

29 «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 (...)». FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 163.

de actuación es la procuración del bienestar y la prosperidad, su finalidad será inmanente e ilimitada, y no será ya trascendente y limitada como la que imponía el cuidado de la salud del alma proyecta hacia el más allá. Mientras que la guía a la salvación contenía un término temporal o una consumación potencial, la gestión securitaria de poblaciones no conocerá ni preverá limite. También se transforma la naturaleza de sus objetos o de las relaciones de poder. Las tecnologías y dispositivos de poder-saber modernos capturan una naturaleza de lo social y de lo humano que se hacen inteligible mediante una racionalidad científico-técnica. No será la verdad del alma el principio heurístico de la conducción de conductas, sino la verdad producida por el juicio y razonamiento técnico-científica. Lo que permanece como matriz pastoral es el efecto dual, totalizante e individualizante, del arte cristiano de dirección de almas como acción gubernativa sobre acciones posibles:

Desde hace siglos el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano de las más extraordinarias y también de las más temibles. El hecho de que la crítica política haya reprochado al Estado que sea simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario resulta muy revelador. Basta observar la racionalidad del Estado naciente y conocer cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta que, desde sus comienzos, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponer al Estado por tanto el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerlo a la comunidad y sus exigencias. La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política.³⁰

III

Comenzaba el artículo advirtiendo que Foucault considera que las artes de dirección de conducta –de matriz cristiana– se desplegaban reticularmente, transformadas, en una multiplicidad de campos en la modernidad –en las esferas tanto de lo público como de lo privado, del Estado, de la sociedad civil y del ámbito doméstico–. Y, sin embargo, es la racionalidad del gobierno político la que marca una nueva época basada en una gestión infinita de hombres y cosas –y también de la propia relación entre los hombres y las cosas–, en tanto que objetos/sujetos de gobierno susceptibles aprehensión cuantitativa.³¹ Se abre aquí una dificultad

³⁰ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Altamira, La Plata, 2009,135.

³¹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 95.

analítica que no debería derivar del mero hecho de que Foucault centre su análisis –en el mismo curso en el que tematiza el cambio de época, en *Seguridad, Territorio, Población*– en la formación del gobierno político en el campo estatal como efecto de la pastoralización del soberano, desatendiendo el análisis de otras artes de gobierno reticulares y múltiples que menciona.³² Dicha confusión intelectual surge más bien porque en ese mismo texto plantea una posible interpretación de la relación entre la gubernamentalización del Estado y la estatalización de la disparidad de racionalidades de gobierno.³³ Gubernamentalización del Estado y estatalización de la pastoral, la intelección de la simultaneidad de ambos procesos anuncia en cierto modo la perspectiva de una articulación de la multiplicidad desde la reticularidad de los gobiernos. Sería la micro-fisicidad de las gubernamentalidades múltiples, en su despliegue reticular como formas de poder-saber dispares y dispersas, las que constituyen los efectos de Estado.

La cuestión sería demostrar que una sociedad civil o, más simplemente, una sociedad gubernamentalizada, introdujo a partir del siglo XVI algo, ese algo a la vez frágil y obsesionante que se llama Estado. Pero el Estado sólo es una peripecia del gobierno y éste no es un instrumento de aquél. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad. Basta por hoy.³⁴

No obstante, se desconoce en Foucault el sentido de esa articulación. Lo que sí que es aprehensible es que, en la formación de la gubernamentalidad liberal en el siglo XVIII, la multiplicidad y reticularidad de nuevas modulaciones liberales en las conducciones de conducta componen unos efectos de Estado distintos de los que conformaban la Razón de Estado. Tanto en «la pedagogía del príncipe como de la policía, el elemento central, (en el) arte de gobierno es como introducir la economía –manejar individuos, bienes, riquezas, etc. – dentro de la gestión de un Estado».³⁵ Con la conformación de la razón liberal, la economía se habrá introducido de tal modo dentro de la gestión del Estado que el gobierno encontrará su límite interno en ella. Ya no encontrará un límite para sus acciones en el Derecho, si no en la demanda de una mínima invasión gubernativa en, y desde, el ámbito de la economía política.³⁶ A partir del siglo XVIII la *ratio* de la economía política se

32 Foucault analiza otras racionalidades de gobierno no político-estatal estrictamente cuya matriz también reside en la pastoral cristiana. Por ejemplo cuando incluye en sus cursos sobre genealogía de los regímenes de *veridicción y jurisdicción* modernos –que dan lugar a dispositivos como *el psicoanálisis y otras ciencias sociales*– los dispositivos cristianos de la confesión y la inquisición. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996; FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI, Madrid, 2014. No obstante, en *Seguridad, Territorio, Población* solo se ocupa del arte de gobierno moderno propiamente político, vinculado al ámbito estatal.

33 «La estatalización de las relaciones de poder pasa por la gubernamentalización del Estado, la misma «que permitió al Estado sobrevivir». SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 72

34 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 242.

35 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 182.

36 «A partir de estos principios podemos comprender la emergencia del nuevo paradigma de gobierno, surgido de una «importante transformación de la razón gubernamental moderna» que cabe datar a mediados del siglo XVIII. El combate entre la razón de Estado y sus restricciones jurídico-políticas deja paso a un nuevo principio limitador, que

constituirá en principio rector de la gestión securitaria de las poblaciones –y los hombres y las cosas que la componen–.³⁷ La *pastoralización* de lo socio-estatal se articula aquí con la estatalización de la conducta en la regulación de poblaciones mediante al mismo tiempo la incitación de los intereses individuales y el cálculo estadístico para la procuración de utilidades.

Pero, aunque el gobierno liberal regule espacios de libertad –y no lo haga como un poder coactivo–, la lógica de la excitación de intereses o de los principios de la utilidad no parecen ser arbitrarios.³⁸ La economía política puede operar mediante modos de subjetivación –respecto a principios subjetivos de interés y utilidad– y, no obstante, el criterio rector de su administración estatal mediante la regulación legal lo ilustra también el conocimiento estadístico y el cálculo de las condiciones poblacionales y mercantiles.³⁹ Las formas de saber-poder técnico-científicas de la gubernamentalidad liberal cuantifican los atributos de la población –y de la relacionalidad de los hombres con las cosas– para su acción de gobierno, que será juzgada por el mercado como criterio de veridicción de la acción de gobierno. Será verdadero gubernativamente lo susceptible de ser calculado y previsto en la gestión securitaria de las poblaciones y en concordancia con predicciones mercantiles y de producción y distribución de riquezas. La excitación de intereses no parece ser arbitraria, sino que procede en convergencia con la *ratio* de la economía política como criterio de la actividad gubernativa. Que esta gestión de la masa confluya con modalidades de producción de identidad hace que la gubernamentalidad liberal –ese poder sutil y complejo de individualización y masificación– remita de nuevo a esa figura lejana del pastor cristiano en su anclaje institucional de la Iglesia.⁴⁰

La administración burocrática, el ordenamiento jurídico –la regulación legal– y

se enfrenta menos al «abuso de la soberanía» que al «exceso de gobierno», y que no posee la forma del derecho, sino la de la economía política. Ello implica varias modificaciones relevantes. En primer lugar, en contraste con el límite extrínseco que constituía la razón jurídica para la razón de Estado, la economía política emerge desde el interior mismo de la razón de Estado, para determinarla desde el análisis riguroso de las leyes (naturales) de la producción y la circulación de las riquezas. En segundo lugar, la economía política pierde el carácter de límite de derecho para constituirse como límite de hecho, que no juzga las prácticas de gobierno en virtud de su origen, sus fundamentos y su legitimidad sino de sus objetivos y sus efectos. Finalmente, esta autolimitación de la razón gubernamental exige la subordinación de los actos de gobierno a las leyes, mecanismos y órdenes de consecuencias propios del nuevo escenario social y económico, en el cual es imprescindible no gobernar más que lo estrictamente necesario». LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo», 4.

37 «La introducción de la economía, dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno. Y si lo es en el siglo XVI, también lo será aún en el siglo XVIII» FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 102.

38 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 212.

39 En la misma línea, «Nacimiento de la biopolítica» subraya la interna conflictividad del liberalismo, que, obligado a administrar y organizar las condiciones en las que se puede ser libre, ha de dotarse de instrumentos de control, limitación y coerción en los que la misma libertad se ve amenazada. Así, «las grandes técnicas disciplinarias que se hacen cargo del comportamiento de los individuos diariamente y hasta en el más fino de los detalles son exactamente contemporáneas, en su desarrollo, en su explosión, en su diseminación a través de la sociedad, de la era de las libertades. Libertad económica [...] y técnicas disciplinarias: también aquí las cosas están perfectamente ligadas» (Foucault, 2007, 87-88). LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault», 6-7.

40 Pero, si el principio rector de la gubernamentalidad liberal ya no es el de la guía al más allá –la economía de salvación–, ¿lo es el de la economía política? Foucault solo acepta estos términos cuando remite al cambio de época, pero nunca cuando estudia el pastorado cristiano premoderno o la gubernamentalidad moderna.

los dispositivos disciplinarios de normalización no desaparecen en la evolución del gobierno liberal. Los elementos de las artes de conducta cristianas aparecen en dispositivos de normalización, por ejemplo, en el campo de la opinión pública haciendo de éstas técnicas de persuasión y no de imposición de conciencias. Pero también lo hacen en las tecnologías disciplinarias de las escuelas, los talleres, hospitales, *workhouses* o en las instituciones de encierro punitivo, que proliferan desde finales del siglo XVIII, en las prisiones y en las casas de corrección. Estas tecnologías disciplinarias de la época liberal no son meras técnicas de control, sino que tienen efectos de normalización en tanto que producen también subjetividades corpóreas –valga la redundancia– dispuestas a la obediencia en diferentes grados. En este sentido remiten a una matriz cristiano-pastoral que desdibuja la diferenciación entre la anatomopolítica de los cuerpos y la biopolítica de la población.⁴¹ Las técnicas disciplinarias serán compatibles con el *laissez faire* del liberalismo: la constitución de un espacio de competencia libre requiere, no solo del cálculo de la formalidad económica, si no también de la normalización de los sujetos –de sus almas y de sus cuerpos, si es que pudiese pensarse la disociación entre ambos–. Es entonces cuando se vislumbra la relación dialéctica entre los micropoderes normalizadores y la gestión global de la población en función de la racionalidad gubernativa de la economía política liberal en el marco estatal.

La producción de cuerpos disponibles y dóciles implicaba la moralización de la conducta de las clases populares –una conducción de conducta como disciplina moral– que se plasma en el cuerpo más allá de su mera función biológica.⁴² Tras la derrota del absolutismo monárquico en el siglo XVIII, el estado capitalista burgués articula las tecnologías reticulares de la economía política y una nueva economía moral. Pese a no ser un creación burguesa, ni ser un efecto de sus intereses inmediatos, la maquinaria estatal –burocrática y disciplinaria– será empleada por esta clase para moralización y normalización de las clases populares.⁴³ Una empresa que no es sino un efecto y una articulación de prácticas gubernativas dispersas y reticulares, que eran llevadas a cabo ya en el ámbito del asociacionismo

41 Las invenciones de la tecnología política moderna se desarrollan en dos líneas: en la disciplina a finales del siglo XVII y en la biopolítica en el siglo XVIII. «La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismo, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, (...)». FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, 243. La biopolítica remite a «tecnologías que no apuntan a los individuos en tanto que individuos sino, por el contrario, al a población. (...) Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse». FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 245

42 «El capitalismo, que se desenvuelve a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada». FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*, 58.

43 SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado*, 153. «La burguesía se apropió de un Estado que no había construido a fin de transformarlo en un «instrumento político de control y mantenimiento de las relaciones de producción».

privado.⁴⁴ Esta gubernamentalidad liberal –que modula tanto el *laissez faire* como el encierro punitivo– respondía a la amenaza de los ilegalismos populares contra las propiedades y las fortunas burguesas. Dentro de los cuales no solo se encontraba como amenaza el daño causado a las riquezas materiales –bienes, medios de circulación de mercancías, almacenes, etc.–, sino también a la carencia de disposición facultativa al trabajo disciplinado y fabril de las clases populares.⁴⁵

IV

En el estudio de la penalidad moderna en el curso del colegio de Francia de 1972-1973, *La Sociedad punitiva*, Foucault vinculaba el encierro punitivo con la normalización del comportamiento de las clases populares –en su formación como fuerza de trabajo y en su reclutamiento como desposeídos–. Este eje de articulación de las prácticas punitivas y la disciplina laboral en el siglo XVIII está atravesado por una relación de matriz cristiana entre lo moral y lo penal. No solo porque la primera forma en que irrumpe la moral en el sistema penal y jurídico fue el modelo penitenciario de los cristianos protestantes anglosajones *Dissenters* en Pensilvania –los cuáqueros–.⁴⁶ Sino, también porque la particularidad de este modelo cristiano de comprender la relación entre crimen y pecado, entre pena y purgación, se encuentra en otros grupos seculares dirigidos a la moralización del comportamiento popular. La Sociedad para la Reforma de las Costumbres en el siglo XVIII, encabezada por el metodista Wesley, o la Sociedad para la Eliminación del Vicio londinense –compuesta por nobles y alta burguesía– se aplicaban en la disuasión y en el castigo de comportamientos depravados e improductivos como el frecuentar tabernas, el participar en los juegos de azar, la ebriedad, la desafección hacia o el rechazo al trabajo, el descontrol en el gasto o el adulterio.⁴⁷ Si bien estas sociedades no constituyen sus criterios de moralización desde una religiosidad confesional particular, comparten con las prácticas penitenciarias cuáqueras y metodistas –que sí se constituían propiamente como comunidades religiosas– la

44 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*. Akal, Madrid, 2018, 114.

45 La gestión del trabajo y de los desposeídos no permaneció inalterada. «Con el desarrollo del capitalismo, con el paso al capitalismo industrial, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se requirió de una masa de desocupados como instrumento de la política salarial. Entonces las instituciones de encierro masivo dejaron de ser útiles y hasta se volvieron peligrosas. Por ello fueron reemplazadas por un sistema hospitalario a doble velocidad; por un lado, para quienes no podían trabajar por razones físicas y, por otro, para quienes estaban impedidos por razones no físicas (DE3, 497-498). La hospitalización no está destinada, a partir del siglo XIX, a absorber el desempleo, sino a mantenerlo lo más alto posible (DE3, 498)». CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005, 72.

46 «Dicho esto, es cierto, no obstante, que el encierro punitivo se originó efectivamente dentro de medios religiosos, pero medios que son no solo ajenos sino completamente hostiles a la forma monástica. En efecto, lo encontramos (bajo) su forma naciente en comunidades no católicas como las de los *Dissenters* protestantes anglosajones, desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. Tomo el ejemplo de una esas comunidades que fue a no dudar la más precoz, la más vigilante en la organización de esta nueva forma punitiva de la prisión: la sociedad de los cuáqueros americanos». FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 101-102.

47 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 118-119.

irrupción moral en el sistema penal y jurídico.

Las formas de normalización de estas sociedades combinaban la moralidad y el consejo con la penalidad jurídica. Para Foucault es precisamente el penitenciario cuáquero cristiano el modelo que mejor condensa la confusión entre crimen y pecado en la nueva forma-prisión que se expandirá también a Francia, a Inglaterra o a Austria.⁴⁸ En la tendencia a la culpabilización del crimen en el criterio penal y en la criminología –en el complejo jurídico-penal de las prisiones occidentales– se descubre una matriz cristiano-pastoral. La forma prisión «es derivable de la concepción cuáquera de la religión, la moral y el poder».⁴⁹ El sistema penitenciario cuáquero se desarrolló desde el rechazo a la pena de muerte forma de castigo y también desde la apuesta por la elaboración de un sistema de penas que integraba en su criterio punitivo las nociones de falta moral y reparación del purgativa.⁵⁰ El poner el acento en la comisión de una falta moral más que en la infracción legal llevaba a la elaboración de un programa de dirección de conductas. Encierro –apartamiento social– para des-acostumbrar o des-habituarse a los sujetos y conducción hacía otras costumbres. Esta fue para Foucault la vía de inserción de la moral cristiana en la justicia criminal secular, cuya condición de aceptabilidad fue la similitud en el vínculo de la vigilancia, el control y el castigo entre la economía moral y la economía política en las sociedades des-cristianizadas y burguesas antes mencionadas. Por ello, en este punto Foucault recuerda de nuevo la figura del sacerdote que nos retrotrae al poder sacrificial y benefactor del pastorado cristiano. Pero, la racionalidad de la conducción de conductas, ya por ello des-cristianizada, no estará regida por el objetivo de la salvación de las almas en el más allá. Más bien:

su propósito (a comienzos del siglo XVIII) es en esencia controlar a elementos marginales, perturbados, alterados, vagabundos, etc.; al final, se designa como el objeto del control moral a las «clases bajas» como tales. Completamos la frase de Burke: «Paciencia, trabajo, sobriedad, frugalidad, religión, tales cosas hay que enseñar», eso es lo que «debe recomendarse a los pobres que trabajan». En los inicios del siglo solo se habría hablado de los pobres, de quienes no trabajan (ociosos y desprecupados); ahora se trata de la clase obrera en proceso de formación.⁵¹

El trabajo individual no es esencial a la naturaleza humana, no es sustancial a la existencia. Tampoco por ello el trabajo es una actividad que produzca naturalmente riqueza y abundancia para la subsistencia individual y el enriquecimiento nacional. Foucault quiere señalar que el trabajo individual y productivo tiene un índice

48 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 114.

49 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 105.

50 Un código penal que incluía el látigo, la mutilación y el trabajo público. FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 103.

51 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 124-125.

histórico particular.⁵² Los seres humanos se auto-producen como trabajadores no en la transformación de la naturaleza, sino en el proceso de moralización que constituyó a los humanos como fuerza laboral movilizable para el trabajo organizado racionalmente.

El capitalismo tiene también un origen moral en los procesos de normalización y disciplinarización de las clases populares para convertirlos en trabajo productivo o encerrarlos como desposeídos de sí y de su fuerza de trabajo.

La economía política para Foucault era también una ciencia moral. Si la racionalidad económica no opera solo sobre los procesos técnicos para la acumulación de capital –o la consecución del beneficio de la ganancia–, sino también en las condiciones sociales requeridas para su reproducción –ampliada–, Foucault la aborda aquí en su dimensión de ciencia moral. Desde este punto de vista, el trabajo no es solo una forma social que posibilita la valorización del valor como capital, sino que además se constituyó como una forma de realización subjetiva, de puesta en valor a sí mismo mediante la actividad laboral. Por el contenido ascético de la moral del trabajo, se podría pensar que estamos ante un poder represor, pero no es así. Las virtudes del ahorro, el esfuerzo, la abnegación, la privación, la puntualidad o la frugalidad son efecto de formas de subjetivación y normalización de los cuerpos. No se trata de una ascesis fruto de una represión, sino de la producción de trabajadores fabriles y, por defecto, de marginales, rebeldes o delincuentes. La gubernamentalidad liberal dio lugar a cuerpos y almas dispuestos a la obediencia mediante tecnologías de individuación disciplinares y de gestión de masas.

No obstante, Foucault no tematiza el sentido y la dinámica de la relación entre libertad y necesidad en la formación de cuerpos y de almas disponibles para el trabajo. Si en los inicios del capitalismo el trabajo fabril se pone en el centro de la vida como criterio de juicio moral –personal y social–, también ocurre que comienza a imponerse para algunos sujetos como única forma de subsistencia –tras la desposesión forzosa de medios agrícolas y ganaderos para cubrir las necesidades vitales–. La cuestión aquí es cómo se articula esta racionalidad de gobierno estatal con una forma de socialización regida por la economía política capitalista donde el trabajo individual, en su dimensión productiva –ya sea mediante la venta de la fuerza de trabajo o la inversión de capital y la organización del trabajo fabril– se presentan progresivamente como las únicas formas para la subsistencia individual y el enriquecimiento social.

V

Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre.

52 De otro modo lo habían señalado K. Marx o M. Weber, y posteriormente G. Bataille. G. Debordo o J. Baudrillard.

Pues la providencia divina ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar y que no constituye, como en el luteranismo, un «destino» que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un mandato que Dios dirige a cada hombre de obrar a mayor gloria suya.⁵³

Weber encontró un vínculo genético y morfológico entre una tipología de conducta cristiana y el capitalismo moderno: entre el espíritu de la ascesis cristiana protestante —o la ética profesional de los puritanos— y el moderno espíritu capitalista.⁵⁴ La disposición a un tipo de disciplina laboral o de deber profesional que converge con las formas sociales del capitalismo industrial tiene también una matriz cristiana. La ética profesional protestante es, en otros términos, un tipo ideal de conducción de conducta, un hábito producto de una racionalización moral reflexiva. El trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana era puesto en valor por la ascesis profesional puritana en tanto que lo concebía como medio para y señal de la autenticidad de la fe.⁵⁵ La certeza subjetiva de la propia salvación y su legitimación habrían de provenir de la experiencia sacrificial cotidiana en el trabajo profesional. La seguridad de ganarse el estado de gracia —evitando la duda religiosa— en la penitencia laboral incesante no convierte al hombre en dócil, sino en jactancioso de su actividad profesional y de su merecida salvación. El hombre de negocios en la «época heroica del capitalismo» era un santo cierto sí, un penitente vanaglorioso, y no un pecador abatido y humilde.⁵⁶ Pues el ascetismo glorificaba la figura del hombre hecho a sí mismo en una continuada disciplina auto-asumida, conformando así la imagen burguesa del hombre sobrio, oficioso y circunspecto.⁵⁷

Pero se ha de matizar que no cualquier actividad laboral, ni por ello cualquier fuente de riqueza, eran valoradas como signo y testimonio de la gloria. Solo el trabajo racional y productivo ofrecía una base de legitimación a la riqueza individual. La producción de riqueza privada no podría provenir de la codicia compulsiva, ni del afán de lucro o el goce de la ostentación lujosa y lujuriosa. La riqueza no habría de ser un fin en sí mismo. El fin era ya el trabajo individual racional y disciplinado que

53 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, Madrid, 2013, 170.

54 «La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la *idea de profesión*, tuvo su origen en el espíritu de la *ascesis cristiana*». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 198.

55 WEBER, Max. « (...) la valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo *juntamos* la liberación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será *la formación del capital* como consecuencia de la *coacción ascética al aborreo*». *La ética profesional del protestantismo ascético*, 189.

56 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 109.

57 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 176.

es capaz de asegurar mediante la previsión calculada una ganancia futura. Por ello, la conducción hacia la recta conducta profesional puritana imponía la renuncia facultativa al goce irracional y descuidado, tanto del esparcimiento popular como del juego caballeresco. La ascesis en la ética profesional puritana «se dirigía con toda su fuerza, contra el goce «despreocupado» de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría».⁵⁸ Es en este sentido que Weber considera que la ética profesional de los puritanos fue una de las vías más fuertes de formación de la forma y la concepción de vida capitalista, del espíritu del capitalismo, de los criterios que juzgaban y guiaban la praxis en el capitalismo industrial –moderno y occidental–.

Se podría entender esta ética como un modo de conducción de conducta en tanto que la disposición disciplinaria al trabajo se constituye como una elección subjetiva fruto de una racionalización autónoma, un dominio del yo facultativo guiado por la consideración de lo que constituye una conducta laboral y profesional ordenada. No es producto de una la obediencia a una autoridad externa, como pudieron ser la reglamentación estatal o los mandatos eclesiásticos.⁵⁹ No obstante, este espíritu ascético autónomo –o conducción facultativa–, al desplegarse en un ámbito contextual distinto, genera una acción sustancialmente distinta. En convergencia con Foucault, Weber considera que un tipo de comportamiento religioso basado en el dominio de sí voluntario se traslada transfigurado al ámbito secular. Como matrices, ni el *ethos* protestante vinculado al capitalismo ni la conducta pastoral vinculada a la gubernamentalidad son solo modos de formación de una identidad moral o de una subjetividad individualizada. Ambos constituyen además una acción social historizada, un patrón de sociabilidad y, al mismo tiempo, una racionalidad subjetiva. De modo que el análisis weberiano del capitalismo moderno ofrece también una intelección de la racionalización ética puritana vinculada a la formación de una *ratio* social objetiva –de las formas económicas, técnicas y jurídicas del capitalismo industrial en Occidente–.

Esta imbricación entre la dominación sobre el individuo y la masa en las formas de dominación modernas recuerda a la combinación gubernamental de tecnologías de individuación y masificación. Pero, a diferencia de Foucault,⁶⁰ Weber ofrece una explicación de la racionalidad social que administra la conducta como disciplina laboral en el capitalismo industrial: la lógica de la ganancia ampliada o la inversión

58 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 181.

59 «La reglamentación mercantilista del Estado podía generar industrias nuevas, pero no, al menos por sí sola, el «espíritu capitalista» –al que más bien paralizaba directamente donde tenía el carácter policíaco-autoritario–; lo mismo sucedía con la reglamentación eclesiástica de la ascesis cuando era predominantemente policial, que obligaba a una determinada conducta exterior pero paralizaba eventualmente los impulsos subjetivos hacia un método de vida. Toda discusión de esta materia tiene que apreciar necesariamente la gran diferencia que existió entre los efectos de la policía de costumbres, autoritaria, de las iglesias nacionales y la de las *sectas*, basada en la sumisión espontánea». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, 160.

60 Foucault renuncia a una síntesis analítica o explicativa, pero ello no hace de la conducción de conducta una agencia voluntaria o arbitraria. Para Foucault las racionalidades gubernativas, incluso la liberal, no solo son contingentes, sino además, inexplicables. En M. Weber o en K. Marx la contingencia histórica no implica la renuncia a la explicación

rentable.⁶¹ «El capitalismo se identifica, ciertamente con el deseo de ganancia, que había de lograrse con el trabajo capitalista, continua y racional, ganancial siempre renovada, la rentabilidad».⁶² La cual requiere de condiciones concretas para su realización vinculadas a las racionalizaciones múltiples de la modernidad occidental: en el campo jurídico, en el desarrollo técnico-científico, en la creación de un espacio homogéneo de intercambio o en la existencia de trabajo libre. El criterio de la inversión rentable como juicio para el éxito o fracaso de una acción explicará la subsistencia social de una conducta subjetiva originariamente religiosa, pero se verá que progresivamente puede prescindir de su dimensión religiosa o confesional.

Hay una relación entre la ética puritana de la abnegación y de la renuncia y las acciones racionales del ahorro y la previsión específicas del capitalismo industrial. Solo el capitalismo moderno y occidental converge con la tipología de racionalización moral puritana; no ocurre en otras formas de acción capitalista. La sociología comparada de Weber desvela este nexo históricamente necesario entre el espíritu ascético puritano y el espíritu del capitalismo, pero no por ello lo establece como causa suficiente.⁶³ La dimensión cristiana de la acción racional económica – en el capitalismo industrial– no parece referirse en Weber, al igual que en Foucault, a una transferencia secularizada de la racionalidad ético-religiosa a la racionalidad ético-económica –en un sentido teológico-económico–. La genealogía religiosa de la acción económica moderna y occidental no significa tampoco que la disciplina laboral capitalista sea efecto de una praxis producto de un sistema de creencias sobre la trascendencia. En términos de Foucault, solo serían explicativas las condiciones de aceptabilidad y las condiciones de posibilidad del éxito de la acción que deriva de la ética puritana.

El *ethos* profesional puritano converge con el capitalismo industrial porque la conducta que produce resulta exitosa en el marco de la *ratio* social de la ganancia

61 La diferencia sustantiva entre K. Marx y Weber en este punto es que el segundo, pese a aceptar analíticamente la ganancia capitalista como existencia de una *ratio* social, prescinde de la teoría del valor-trabajo. En tal sentido, para Marx el elemento religioso en el capitalismo proviene desde el sometimiento a crítica de la economía política desde su propia inmanencia. La categoría de fetichismo –procesos de cosificación y personificación– señala la religiosidad propia de la economía política moderna desde la concepción del capital como una *ratio* abstracta –valor que se auto-valoriza– que se despliega al mismo tiempo –y contrariamente– en la concreción de los cuerpos y las almas. CATALINA, C. «La religión capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización». EN *Viento Sur*, junio 2018, n° 158.

62 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. José Chávez Martínez. Puebla, Itsmo, 2004, 4-5.

63 «Aquí hemos intentado retrotraer hasta sus motivos el hecho y el modo de su influencia en un punto único, si bien importante. Pero también debería mostrarse el modo en que la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones socioculturales, en especial por las económicas. Pues aunque el hombre moderno, en general, ni aún con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas son igualmente posibles. Pero con ambas se haría el mismo flaco favor a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por concluida». WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 201-202.

ampliada. La acción racional del capitalismo industrial, tuviese o no su matriz genética en el *ethos* protestante, se despliega sobre un acto económico reglado. Las relaciones objetivas que permiten la realización efectiva de la ganancia en las posibilidades de cambio premian la conducta ascética en el trabajo profesional. En este sentido Weber advierte que el enriquecimiento en el capitalismo industrial ni surge del mero afán de lucro, ni del comportamiento edonista o utilitarista. Pero, la posibilidad moderna de enriquecerse tampoco se explica por la mera ética profesional burguesa o la disciplina laboral proletaria. Las condiciones de posibilidad del enriquecimiento en el capitalismo industrial están vinculadas a un hecho social formal: el cálculo racional de las condiciones mercantiles, legales, administrativas y técnico-económicas que, en su articulación, permitirían perseguir racionalmente el logro de una ganancia mayor que la invertida inicialmente. La ética profesional de matriz protestante posibilita el éxito subjetivo de la acción racional individual en el marco de las condiciones objetivas de este hecho formal. La ganancia renovada no es posible desde el mero afán de lucro en tanto que disposición psíquica y subjetiva. Si se logra rentabilizar una inversión es gracias a una racionalización del trabajo y de las condiciones técnicas y jurídicas que configuran el orden social particular del Occidente moderno. La ciencia occidental, precisa y racional –fundamentada en las matemáticas y la experimentación– permite una planificación económica y una aplicación técnicas para la organización de la producción y el trabajo fabril.⁶⁴ La organización racional industrial no es compatible con una forma de especulación irracional o voluntarista –política–, puesto que planifica su actividad midiendo las posibilidades del mercado. Requiere además de una contabilidad económica racional que precise técnicamente costes, tiempos, precios y oportunidades de inversión. Por ello, la glorificación puritana del trabajo racional y sistemático es «la palanca más poderosa de la concepción de la vida que llama espíritu de capitalismo».⁶⁵

Todos ellos constituyen los factores y las condiciones necesarias para prever la acción con el fin de obtener una ganancia. En el sujeto se plasma como una conducta, una racionalización del comportamiento individual. La racionalidad objetiva se impone subjetivamente en tanto que criterio del éxito o fracaso de la acción individual. Lo que hace que una conducta sea más adaptativa que otra son los requisitos sociales para la procuración de supervivencia competitiva o vital. En el capitalismo industrial esta máxima de comportamiento, la inversión que engendra una ganancia mayor, pese a sus evidentes matices éticos, se constituye como una gubernamentalidad en tanto que implica no sólo una disciplina del alma y del cuerpo, sino también una racionalidad de y sobre la acción social. Aunque el *ethos* protestante para Weber tuviese una relación histórico-causal con el capitalismo industrial moderno –condicionando la posibilidad de su despliegue

64 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Itsmo, 8.

65 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 189.

en contraste a la evolución del capitalismo en otras civilizaciones en la historia universal—, se desprende de su herencia genético-religiosa en la cristalización de la acción racional económica.

Hoy su espíritu [del capitalismo moderno] se ha deslizado fuera de esta envoltura [el espíritu de la ascesis cristiana], quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en un fundamento mecánico, ya no necesita, en todo caso, de su sostén. También parece definitivamente muerto el rosado talante de su optimista heredera, la Ilustración; la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de pasadas ideas religiosas.⁶⁶

El propio Weber considera que, una vez la acción racional capitalista —convergente con el *ethos* puritano— cristaliza como forma social, ésta se despoja de su vínculo genealógico con la creencia religiosa. La disciplina laboral ya no requiere de una moral del trabajo en tanto que conjunto organizado de valores que persiguen una salvación en el más allá. No es un virtuosismo elegido por criterios religiosos, pues se impone en el criterio objetivo del éxito o fracaso de la acción individual. Weber provoca diciendo que el espíritu —el *ethos*— se sirvió de los dineros como medio de acción en el despliegue del capitalismo. Es la propia selección económica —la imposición de la *ratio* de la economía política— la que impone la conducta. No se impone por coacción política, ni tampoco la auspicia ya la creencia religiosa ni el efecto persuasivo y engañoso de lo que sería una superestructura ideológica.

Ello lo evidencia el diagnóstico histórico de Weber sobre la formación del trabajo formalmente libre —del proletariado y la burguesía como clases sociales—, en cuya línea se pueden situar los análisis de Foucault sobre las prácticas de moralización de las clases bajas del siglo XVIII. Las clases sociales de la burguesía y el proletariado como trabajo formal y jurídicamente libre —no sometido a relaciones personales de poder— no son solo productos del capitalismo, sino también sus condiciones de posibilidad.⁶⁷ Si bien el *ethos* profesional del trabajo disciplinado se constituye como una acción facultativa proveniente de una racionalización subjetiva —que implica el éxito o fracaso de su acción respecto a un criterio objetivo—, por otra parte, la extensión de esta ética puritana del trabajo se topó históricamente con numerosas resistencias ancladas en la ética tradicional del trabajo que consideraba legítimo trabajar lo mínimo para cubrir las necesidades de una subsistencia vital básica.

Weber considera la existencia de un tipo de disposición tradicional respecto al trabajo como un obstáculo en el despliegue de la acción racional capitalista.⁶⁸

66 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 200.

67 También la diferenciación de la economía doméstica y la industria —una separación jurídica entre patrimonio industrial y el patrimonio individual— será uno de los factores que intervino en el despliegue del capitalismo moderno.

68 Weber comprobó la adaptación de la ética puritana a la acción racional —disciplina laboral o cálculo para la inversión rentable que engendre una nueva ganancia— en observaciones etnográficas de grupos concretos como las mujeres puritanas. Las jóvenes con educación religiosa pietista se adaptaron más fácilmente al trabajo fabril sacrificial

Esta ética o conducta se identificaría con la aspiración a trabajar menos y también con el goce desinteresado o improductivo de las fiestas plebeyas o del juego y la ostentación caballeresca. La racionalidad laboral tradicional se conforma con la obtención de lo mínimo necesario para costearse las necesidades ligadas a la idea de subsistencia vital de un orden social diferente al del capitalismo industrial.⁶⁹ El trabajo tradicional no requería de un cálculo orientado a la ganancia como ocurre en el capitalismo moderno. Solo la obtención de una cantidad mayor de dinero que el invertido requiere de una previsión sistematizada del trabajo, una disciplina laboral rigurosa y el empleo racionalizado de los medios técnicos para orientarlos todos ellos al mayor rendimiento productivo –a la mayor ganancia en el menor tiempo y con los menores costes posibles–. Por ello, la ética profesional del capitalismo industrial –que idealmente habría de incluir la disciplina obrera y la empresarial– conduce al éxito de la ganancia. Mientras que el *ethos* tradicional basado en «el goce impulsivo de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era en sí enemigo del ascetismo racional, lo mismo si era deporte «señorial» que si era afición al baile y la taberna del vulgo».⁷⁰ En tal sentido Weber considera la conducta tradicional como una resistencia.⁷¹ La ética tradicional del trabajo y, su reverso, la afición a los placeres desinteresados –el amor al divertimento, a la sensualidad o a las riquezas por sí mismas– supuso históricamente un obstáculo para el cálculo que podría engendrar dinero del dinero.

Este obstáculo fue superado históricamente. La ética profesional vinculada a la figura burguesa del hombre sobrio y –disciplinado– devino hegemónica no solo entre la clase burguesa, sino también entre la nobleza y el proletariado. Pero no lo hizo sin conflictividad. Que la ética profesional sea una conducta, una disposición subjetiva voluntaria una vez subjetivado el sujeto, no quiere decir que su implantación no suscitase oposiciones desde otras formas de conducta. Los primeros hombres de negocios innovadores en la producción fabril fueron señalados con recelo, sospecha e irritación por su rigurosidad y metodismo. Los poderes monárquicos y feudales los consideraron una amenaza porque veían en la ascesis rasgos antiautoritarios. Para coartar las tendencias ascéticas de estos enemigos de la autoridad, monarcas como Jacobo I y Carlos I tomaron medidas para amparar las actividades deportivas y lúdicas.⁷² Si había que proteger a los inclinados al divertimento era porque había fuerzas activas en la dirección de conductas hacia la vida ordenada y abnegada. Una de ellas fueron los cuáqueros, artistas del penitenciario que Foucault estudia.

que mujeres de comportamiento tradicional o condiciones sociales como la soltería. Otro ejemplo lo constituye el rechazo social a los trabajadores metodistas, que fueron violentados y destruidos sus instrumentos, precisamente porque se mostraban dóciles en el trabajo. WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Itsmo, 33.

69 BERGER, John. «Epilogo histórico». En *Puerca tierra*. Alfaguara, Madrid, 1996, 233-255.

70 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 181.

71 Esta intelección de Weber de la conducta laboral tradicional como resistencia a la acción racional económica recuerda a la idea foucaultiana de la contra-conducta en tanto que resistencia a la conducción de conductas.

72 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 181.

El éxito de la moralización de las clases bajas que analiza Foucault como reverso de la formación de la clase obrera aconteció también cuando la autoridad cambió de disposición premiando la disciplina laboral. Un proceso ya consumado en la época de Weber cuando la sociedad capitalista consentía en favorecer sin reparos «a los que sienten el ánimo dispuesto para el trabajo, contra la moral de clase de los trabajadores y sindicatos contra la autoridad».⁷³ A ello había contribuido un siglo antes la extensión de la ética profesional de los puritanos poniendo en valor moral el uso racional y lucrativo de las riquezas. Se glorificaba el trabajo productivo y el lucro racional que engendraba riqueza considerada lícita, mientras que se demonizaban los goces impulsivos o los placeres irracionales.⁷⁴ Los juegos, las fiestas o el lujo suntuoso alejaban tanto del trabajo profesional como de la piedad religiosa.⁷⁵ Los cuáqueros, dice Weber, fueron «precisamente los representantes de esa concepción de la vida»,⁷⁶ que se impuso progresivamente transformada en el *ethos* del capitalismo que salió victorioso de la correlación de fuerzas, una vez despegada la ética capitalista de su dimensión religiosa o confesional.

En este punto, Foucault consideró que el proceso de disciplinización de las clases bajas surgió en la burguesía como una forma de lucha de clases. Primero, el combate tuvo lugar a través de las sociedades o grupos de control y vigilancia donde confluían el juicio-castigo moral y el penal.⁷⁷ Mientras que en un segundo movimiento, las clases altas dirigirían hacia el Estado la exigencia de moralización de las clases plebeyas. Si la estatalización de la disciplina de las clases bajas y las trabajadoras se implementó efectivamente fue porque la demanda provenía directamente de las clases que controlaban los poderes. «El Estado se ve en la necesidad de transformarse en el instrumento de la moralización de esas clases».⁷⁸ El modelo de la pastoral cristiana se integra entonces en el Estado, desprendido de su dimensión religiosa, a través de diferentes dispositivos de dirección de conducta, de conducción de cuerpos y almas, como las *workhouses*, las escuelas, los hospitales, la prisión, etc. En ambos pensadores, el Weber y Foucault, el cristianismo ha contribuido genealógicamente a la conformación de modelo de conducta o *ethos* que dejaría su impronta e la formación de la modernidad política en Occidente. Aunque se trate de una relación de poder basada en la obediencia voluntaria, también implica una disposición gubernativa de tecnologías de prescripción y sanción que conforman cuerpos dóciles y disciplinados. En ambos autores, el elemento religioso de la conducta o del *ethos* se desvanece, mientras

73 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 180.

74 «Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la ostentación mezquina y la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la comodidad limpia y sólida del hombre burgués», WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 188.

75 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 180.

76 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 188.

77 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 126.

78 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 126.

que persiste en las modulaciones subsiguientes de sus técnicas y dispositivos. En particular, los modelos de conducción del pastorado cristiano y la ascesis puritana permanecen en una pluralidad de racionalizaciones gubernamentales en Foucault o en esferas de racionalización modernas en Weber. Una de ellas, la disciplina del trabajo productivo o ética profesional puritana, se evidencia central en la formación de la modernidad occidental. Foucault describe este proceso como una lucha de clases estatalizada, en la que la burguesía aprovecha los mecanismos burocrático-administrativos del Estado absolutista –que le habían sido legados en su progresivo ascenso como clase– para formar una clase trabajadora sumisa, afanosa y productiva. Pero, no ofrece una explicación de su articulación con la economía política –al igual que no consideraba que el cristianismo pre-moderno se explicase por la economía de salvación sobre la base de una racionalización ética particular hacia el más allá que tenía efectos institucionales y materiales, conflictuales además–. Sin embargo, Weber añade que en el este dependerse el *ethos* de su matriz religiosa –de su ratio de salvación– se impone esta conducta en función de otra racionalidad, la del orden económico moderno que crea una sociabilidad necesaria, en tanto que no ofrece otro modo de supervivencia, progresivamente, que la integración a alguna de las formas para el acceso a la riqueza o al ingreso –capital, salario, renta–.⁷⁹

Weber plasma esta idea en el diagnóstico que hace de su época:

El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (*no* sólo de los que participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil.⁸⁰

79 Así la comprensión de Weber del capitalismo industrial moderno se acerca a Karl Marx en su análisis crítico de la economía política capitalista, pese a su diferencia sustantiva constituida por el rechazo weberiano de la teoría del valor-trabajo y, por ende, de la noción de fetichismo –que constituye otra vía intelectual de las persistencias de elementos religioso-cristianos en la modernidad occidental en tanto que el capitalismo dispondría de una religiosidad propia que evidencia desde su crítica inmanente la secularización fracasada–. CATALINA, Cristina. «La religión capitalista en Marx y Benjamín: fetichismo y secularización», en *Viento Sur*, junio 2018, n° 158.

80 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, 199.

Bibliografía

- BERGER, John. «Epílogo histórico». En *Puerca tierra*. Alfaguara, Madrid, 1996.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005.
- CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago, LOM, 2008.
- CATALINA, Cristina. «Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder». En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 35, No. 1, 2018, 27-49.
- CATALINA, Cristina. «El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad». En E. Chamorro (ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica, Villa del Mar*, 2017, 123-135.
- CATALINA, Cristina. «La religión capitalista en Marx y Benjamin: fetichismo y secularización». En *Viento Sur*, junio 2018, nº 158.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Akal, Madrid, 2008, 229.
- FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Altamira, La Plata, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid, Siglo XXI, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*. Akal, Madrid, 2018.
- LÓPEZ, Pablo. «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE, Javier (coords.) *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, 39-61.
- SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*. Alianza, Madrid, 2014.

- SKORNICKI, Arnault. *La Gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales*. Dado, Madrid, 2017.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos». Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En UGARTE, Francisco Javier (coord.). *La administración de la vida : estudios biopolíticos*. Madrid, Anthropos, 2005, 73-103.
- VILLACAÑAS, José Luis. «Foucault 1648». En *Res Publica*, nº 24, 2010, 30-31.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. José Chávez Martínez. Puebla, Itsmo, 2004.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal, Madrid, 2013.