



APORÍAS DE LA GUBERNAMENTALIDAD. ELEMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA “TEOLÓGICA” DE LA SUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT

RODRIGO KARMY BOLTON *

Universidad de Chile, Chile

RESUMEN El presente ensayo se plantea como una reflexión en torno a la relación biopolítica y cristianismo en el pensamiento de Michel Foucault. La relevancia de este ensayo se sitúa en el énfasis que pone sobre la genealogía del pastorado cristiano realizada por Foucault como condición de posibilidad de los procesos de subjetivación en la época del biopoder. A esta luz, el ensayo destaca como es que lo que Foucault llama gubernamentalidad no es otra cosa que un híbrido que testimonia de la doble racionalidad política que constituye a Occidente. Una doble racionalidad que, por un lado, proviene del paradigma político-estatal propio del mundo grecorromano y, por otro, del paradigma económico-gestional introducido por la vertiente pastoral cristiana.

PALABRAS CLAVE aporías; biopolítica; cristianismo; gubernamentalidad

APORIAS OF THE GUBERNAMENTALITY. ELEMENTS FOR A “THEOLOGICAL” GENEALOGY OF THE SUBJECTIVITY IN MICHEL FOUCAULT’S THOUGHT

ABSTRACT This essay is an explanation on the relationship between the biopolitics and christianism en Michel Foucault´s thought. The importance of this essay is in its emphasis on the genealogy of the Christian shepherding as the historical condition of the subjetivation process on the biopower era. In this light, the essay remarks how the gubernamentalidad named by Foucault’s works is a hybrid made by the double binded political rationality of Western. This political double racionality came from a state-political paradigm that characterizes the Greek and roman world, and the economical and management paradigm that came from the sheperding Christian line.

KEYWORDS aporias; biopolitics; christianism; gubernamentalidad

RECIBIDO **CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:**

26 Abril 2009

Karmy, R. (2009). Aporías de la gubernamentalidad. Elementos para una genealogía “teológica” de la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault. *Psicoperspectivas*, VIII (2), 193-223. Recuperado el [día] de [mes] de [año] desde <http://www.psicoperspectivas.cl>

ACEPTADO

17 Octubre 2009

*** AUTOR PARA CORRESPONDENCIA:**

Doctor © en Filosofía Política, profesor Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile, Chile. Correo electrónico: rkarmy@gmail.com

El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la historia entera de la humanidad, dice: "Roma contra Judea, Judea contra Roma": -hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que esta lucha, que este planteamiento del problema, que esta contradicción de enemigos mortales.

Frederich Nietzsche (2007)

El trabajo se plantea como una reflexión en torno a la relación biopolítica y cristianismo en el pensamiento de Michel Foucault. Más precisamente, se plantea como una exposición de algunos "elementos" presentes en las investigaciones de Foucault que hagan posible una genealogía teológica" de la biopolítica moderna. A esta luz, considerar la aproximación foucaultiana del cristianismo quizás constituya la premisa para abordar los procesos de subjetivación que definen a la modernidad. Porque, en términos generales, la mayoría de los trabajos que han tratado sobre el pensamiento de Foucault se han enfocado en los dispositivos del poder que funcionan en la modernidad. Sin embargo, la excelente bibliografía que se ha producido al respecto, contrasta con los escasos trabajos que ponen el acento en el nexo genealógico entre el cristianismo y los procesos de subjetivación de la época del biopoder. Uno de esos intentos, por cierto, lo constituyen las investigaciones de Giorgio Agamben sobre la oikonomía trinitaria que, tal como el propio Agamben plantea, sigue expresamente el curso de las investigaciones iniciadas por Foucault en su genealogía del cristianismo (Agamben, 2008). De ahí que una de las preguntas que recorre el presente ensayo sea: ¿cuáles son, según Foucault, las condiciones históricas de posibilidad de los procesos de subjetivación en la época del biopoder?

Para aproximarnos a una posible respuesta, el ensayo se ha dividido en seis apartados fundamentales. En el primero, titulado "poder" se plantean las premisas metodológicas con las cuales Foucault aborda el problema del poder desplazando el análisis clásico de la "legitimidad", propio de la filosofía política, por aquél que enfatiza la "estrategia" y que constituye el núcleo de su "análítica del poder". En el segundo, titulado "Confesión" analizamos el dispositivo de la confesión que Foucault comienza a trabajar desde sus cursos del año 1975 y que desarrolla con toda su intensidad en 1976. En el tercero, titulado "Biopolítica" nos dedicamos a seguir la consideración foucaultiana del biopoder a la luz

del dispositivo de la confesión y la doble racionalidad del poder que, según Foucault, se estructura en la modernidad entre una racionalidad política que “hace morir” y que pertenece a la antigua figura de la soberanía y una racionalidad política que “hace vivir” y que, constituyéndose como un nuevo poder sobre la vida, se la denomina biopolítica. En el cuarto, titulado “Pastorado” damos cuenta de cómo es que el propio Foucault comienza a vincular el nacimiento de la biopolítica con, al menos, tres dispositivos de raíz cristiana, a saber, la “organización pastoral”, el “examen de conciencia” y la “dirección de conciencia”. En el quinto titulado “*Hybris*” desarrollamos cómo es que para Foucault la política moderna funciona en la forma de un híbrido entre dos racionalidades o economías del poder cuya coexistencia dará lugar a la “gubernamentalidad” que va a definir a la modernidad. Hacia el final, se plantean tres conclusiones que tienen un carácter estrictamente provisorio y tienen por objetivo plantear algunas interrogantes desarrolladas en otro lugar¹.

1. Poder.

En su clase del College de France dictada el 14 de Enero de 1976, dice Foucault (2000): “En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán [...] hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado [...]” (p. 42.) Si es preciso “deshacerse” del “modelo del Leviatán” habría que señalar, en primer lugar, en qué consistiría dicho modelo, cuáles serían sus problemas, sus perspectivas y sus categorías centrales. Foucault explicita dicho “modelo” señalando:

La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto (al súbdito), que establece la relación política del sujeto con el sujeto (súbdito). En segundo lugar, me parece que la teoría de la soberanía se asigna, en el comienzo, una multiplicidad de poderes que no lo son en el sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, potencias y sólo puede constituirse como tales el sentido político [...] un momento de unidad fundamental y fundadora, que es la unidad del poder. [...] Tercer y último, me parece que la teoría de la soberanía muestra, se propone mostrar como puede constituirse un poder no exactamente según la ley, sino según cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie

¹ Ese otro lugar es mi tesis de doctorado titulada “Políticas de la Encarnación. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica” desarrollada en la Universidad de Chile y que se plantea como una re-lectura de la biopolítica a partir del paradigma de la Encarnación. Una de sus conclusiones es que la biopolítica tendría un componente altamente teológico. El presente ensayo constituye el segundo capítulo de esta tesis que tiene por objetivo contrastar el tratamiento foucaultiano del cristianismo con aquél llevado a cabo por Carl Schmitt (2005).

de ley general de todas las leyes y puede permitir a estas funcionar como tales (Foucault, 2000, pp. 49-50).

De esta forma, para Foucault existirían tres características de la teoría de la soberanía. En primer lugar, que ésta se interroga por el sujeto que debe someter: el ciudadano que, en el esquema de Hobbes (1994), recibe protección de su vida a cambio de la sujeción de éste a la voluntad del soberano:

En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa (Hobbes, 1994, p. 109).

Para Hobbes (1994), se trata de proteger la vida a cambio de su sujeción al soberano. En ello consiste, pues, el "contrato" al modo de una mutua transferencia de derecho en función de la seguridad y la conservación de la vida humana. Así, el pacto social entre protección y obediencia se funda a partir de la renuncia a la libertad natural y la erección del "Dios mortal" (el Estado) que vela para que los hombres no deriven en la "guerra de todos contra todos". En segundo lugar, que la teoría de la soberanía, tiene como punto de partida la multiplicidad humana, a la cual sin embargo, debe reducir a la unidad del Estado. En tercer lugar, la teoría de la soberanía tendría como núcleo de su problemática, la pregunta por la legitimidad, es decir, esa "ley más fundamental" que, tanto para Hobbes como para Schmitt, define a la autoridad misma del soberano (Schmitt, 2005).

Estos tres puntos constituyen lo que Foucault (2000, p.50) ha denominado la "triple primitividad" de la teoría de la soberanía. Como tal, dicha primitividad de la teoría de la soberanía lleva consigo a una crítica que considera al poder sólo como un ejercicio de "represión". Esta última consistiría en que el Estado priva a los sujetos de sus derechos y, entonces, la legitimidad de la violencia estatal y la privación de los derechos ciudadanos, aparecen en la filosofía política bajo la rúbrica de una pregunta por la legitimidad: ¿cuáles serían los límites del poder? Es decir, ¿hasta dónde el poder del Estado puede intervenir en los ciudadanos? Y ¿cuán legítimo es tal o cual ejercicio del poder? Se advierte, entonces, que esta perspectiva es común a la filosofía política moderna y al "modelo del Leviatán" que le es inmanente.

A esta luz, Foucault tensiona su perspectiva instalando dos modelos para pensar el poder. Por un lado, el mentado "modelo del Leviatán" que se pregunta por la legitimidad, la legalidad y los límites en relación a los derechos ciudadanos y, por otro, el modelo de la "guerra" cuya pregunta fundamental ya no es por la legitimidad, sino más bien, por la estrategia. Lo decisivo de esta segunda manera de pensar el poder radicaría en que saca a la luz el carácter inmanente de las relaciones de poder. Allí, pues, Foucault retoma lo que ya había escrito en el primer volumen de su "Historia de la sexualidad", y plantea su diferencia metodológica para con el "modelo del Leviatán" en cinco puntos específicos.

En primer lugar, plantea Foucault, el poder no es de ninguna manera algo que se "adquiera, arranque o comparta" (Foucault, 1986, p.112). Pensar de esta manera es presuponer que el poder es una "cosa" de la cual se puede carecer o tener. Al contrario, para el filósofo francés, el poder no es una cosa, sino una "relación" que se ejerce a partir de "innumerables puntos" y en el cual se juegan relaciones "móviles" y, a la vez "no igualitarias" (Foucault, 1986, p.112). Así, pues, el poder ya no es considerado una "cosa" sino más bien, una "relación".

En segundo lugar, la analítica del poder ha de considerar que estas relaciones prescinden de una exterioridad respecto de otro tipo de relaciones. Esto significa que las relaciones de poder son, en efecto, inmanentes a otras relaciones. Por ejemplo, éstas se pueden engarzar internamente en los "procesos económicos", en las "relaciones de conocimiento" o en las mismas "relaciones sexuales" (Foucault, 1986, p.113). Se trataría, entonces, de estudiar las relaciones de poder en sus "prácticas efectivas", allí donde actúan y cobran un papel "directamente productor". En esa medida, el poder no se "aplica" sino más bien, se "ejerce" produciéndose a sí mismo en su propio ejercicio. Por ello, el poder tiene, para Foucault, un carácter productivo y no sólo represivo como piensa la "teoría de la soberanía". Por esta razón, para Foucault se trata de ver cómo y qué es lo que las "relaciones de poder" (no "el" poder) producen: cómo funcionan sus prácticas, cómo es que operan los procesos de subjetivación y cómo es que el poder en su propio ejercicio produce determinados efectos de verdad. Puede ser pertinente, señalar aquí la diferencia que, en una de sus últimas entrevistas, Foucault establece entre las "relaciones de poder" y los "estados de dominación". En efecto, detengámonos en una de las últimas entrevistas dadas por Foucault en la cual distingue esos dos tipos de relaciones:

Rara vez uso la palabra "poder", y si lo hago, es siempre una abreviatura de la expresión que siempre uso: relaciones de poder. Pero existen patrones prefabricados cuando uno habla de "poder", se piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, al amo frente al esclavo, etc. Esto no es, de ninguna manera, lo que pienso al decir "relaciones de poder" [...] Ahora bien, hay, en efecto, estados de dominación. En muchos casos las relaciones de poder están fijas, de tal manera que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado (Foucault, 2003, pp.157-158).

En esta perspectiva Foucault nunca habla de "el" poder, sino más bien de "relaciones de poder" porque estas últimas se distinguen de los "estados de dominación" en tanto estos últimos son estables pues presuponen a la relación Amo-esclavo como instituida, las relaciones de poder, en cambio, son inestables en la medida que dislocan la fijeza de la relación Amo-esclavo. En otras palabras, se podría decir, que por "relaciones de poder" habría que entender una zona de indistinción radical que es "previa" lógica y temporalmente a cualquier estado de dominación. Esto significa, pues, que todo estado de dominación implica a las relaciones de poder pero no todas las relaciones de poder se reducen a los estados de dominación. De esta forma, las relaciones de poder no sólo son inmanentes a los estados de dominación, sino que además, los estados de dominación son relaciones de poder "cristalizadas". En estos términos, se podría decir que las relaciones de poder constituyen el lugar de un diferencial donde toda relación de dominación parece dislocarse desde su propio interior constituyente. De ahí que, la analítica del poder, se enfoque en el carácter ascendente del poder pues se pregunta por los dispositivos que operan, los efectos de verdad que producen y sobre todo, la inestable multiplicidad que configura.

En tercer lugar, para Foucault (1986) es preciso mostrar cómo es que el poder "viene desde abajo" (p.114). A diferencia del "modelo del Leviatán" que considera que el poder se articula de modo descendente, en la medida que va desde el Estado, el soberano o la clase dominante hacia el pueblo, los súbditos o el proletariado, el análisis ascendente del poder, en cambio, permite mostrar que la oposición binaria del primer modelo, no es sino efecto de la inmanencia de estas relaciones de fuerzas. Por ello, para Foucault, las relaciones de poder actúan siempre como soporte de toda oposición binaria o, como señalamos más arriba, que toda relación de dominación se apuntala necesariamente desde determinadas relaciones de poder. En este sentido, la "analítica del poder"

privilegia el análisis ascendente que, como tal, sería el “soporte” de todo ejercicio “descendente” del poder.

En cuarto lugar, que las relaciones de poder, plantea Foucault (1986), son al mismo tiempo “intencionales” pero no “subjetivas” (p.115). Sin intencionales porque éstas se ejercen en función de unos objetivos específicos a cumplir y, por ello, es preciso analizarlas en función de determinadas estrategias. Pero no son “subjetivas” en el sentido que no existe un sujeto previo o distinto al ejercicio mismo de dichas relaciones que permitiría “explicarlas”:

Si, de hecho (las relaciones de poder) son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las “explicaría”, sino a que éstas están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual [...]. (Foucault, 1986, 115).

Así, el ejercicio del poder se despliega en función de miras y objetivos específicos, sin embargo, éstos no son atribuibles a una instancia trascendente (como un sujeto) a las propias relaciones de poder. Por ello, es que el propio Foucault señala que el poder jamás “se aplica” a los individuos, sino más bien, éste se ejerce atravesándoles de manera inmanente. Quizás, sea en este punto donde se ponga en juego una de las aporías más decisivas de la concepción foucaultiana del poder, a saber, que si bien el poder actúa en función de ciertos cálculos u objetivos precisos, éste siempre parece exceder a todo cálculo o fin propuesto. Así, sólo porque el poder es en sí mismo incalculable, puede actuar en función de un cálculo para cumplir determinados objetivos.

En quinto y último lugar, para Foucault es imprescindible advertir que “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 1986, p.116). Pero dicha resistencia nunca se sitúa en un lugar de exterioridad respecto del propio poder, sino que las relaciones de poder llevan consigo ese núcleo de resistencia. Esto significa, entre otras cosas, que la resistencia no tiene un lugar específico, sino que se multiplica en función de las mismas relaciones de poder. Esto significa que las relaciones de poder no pueden sino existir en función de una “multiplicidad de puntos de resistencia” porque ésta no es sino el “irreductible elemento enfrentador”. Por ello es que, frente a la crítica que señala que para Foucault las relaciones de poder totalizan el espacio social, sin dejar espacios posibles de resistencias, habría que decir que, por el contrario, las relaciones de poder nunca totalizan el espa-

cio social porque a ellas les es inmanente la resistencia. Lo decisivo aquí es que, precisamente porque el poder no tiene un carácter "sustancial", es decir, no es una "cosa" que se puede o no "tener", sino una multiplicidad inmanente de relaciones, es que se podría decir que las relaciones de poder son una zona de anomía radical, una suerte de vacío ontológico que, como tal, nunca puede ser "llenado". En esa medida, las relaciones de poder coinciden plenamente con su ejercicio, pues, no son otra cosa que su ejercicio.

2. Confesión.

La primera vez que Foucault destaca la vinculación entre el cristianismo y la modernidad es al tratar el problema de la confesión como dispositivo. La confesión actúa aquí, al modo de una bisagra que permite articular al cristianismo con el nacimiento de la sexualidad como objeto del saber psiquiátrico decimonónico. Así, pues, en sus clases dictadas en 1975 y publicadas bajo el título "Los Anormales" (Foucault, 2000) Foucault se interesa por el modo en que la sexualidad comienza a convertirse en objeto de un saber psiquiátrico, planteando la hipótesis de que la sexualidad no constituiría aquello que, en la modernidad, sería objeto de censura, represión u ocultamiento, sino más bien, aquello que se articularía en el "procedimiento positivo" de la confesión:

Querría tratar de invertir un poco el problema y hacer la historia de la confesión de la sexualidad. Es decir, ¿en qué condiciones y según qué ritual se organizó, en medio de los otros discursos referidos a ella, cierta forma de discurso obligatorio y forzoso que es la confesión de la sexualidad? (Foucault, 2000, p. 161).

De esta manera, se trata de "hacer hablar" y no de reprimir, se trata de "obligar" y "producir" el discurso de la sexualidad, no de censurarle. Y Foucault va a remitir el desarrollo de dicho dispositivo a la "pastoral cristiana" que se define como un "gobierno de las almas" y cuya profundización será desarrollada en los cursos de 1978 (Foucault, 2006b). De esta forma, la importancia que la sexualidad habría adquirido para la psiquiatría del siglo XIX se habría articulado a partir de una multiplicación de las técnicas propias de la pastoral cristiana, en especial, la de la confesión.

El primer volumen de la saga "Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber" está dedicada, esencialmente, a problematizar la mentada "hipótesis represiva" que se deriva desde la concepción del poder basada en el "modelo del Le-

viatán". Como Foucault (2006a) ya había señalado en sus clases de 1975, frente a la "hipótesis represiva" que plantea que en la época moderna la sexualidad es censurada, ocultada por el poder, Foucault propone la hipótesis exactamente inversa: la modernidad no estaría definida por la represión de la sexualidad sino más bien, por su incitación. La modernidad sería el momento en que se incita, por todos los medios técnicos y políticos disponibles, a hablar de la sexualidad, a "confesarla". Así, pues, frente a la hipótesis represiva propia de los análisis clásicos del poder, Foucault propone una hipótesis productiva del mismo: el poder promueve e incita a hablar de la sexualidad (la psiquiatría, el psicoanálisis, la sexología, entre otros discursos).

En virtud de ello, Foucault (1986) plantea que la civilización occidental encuentra su especificidad en haber desarrollado una determinada *scientia sexualis* (y no un *ars erótica*) que, como tal, constituye una tecnología específica que tiene como objetivo producir la verdad sobre el sexo: "[...] procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión". (p.73). Instituida en el concilio de Letrán (1215) la "confesión cristiana" es, para Foucault el dispositivo que opera sobre una vida para extraer de ella, una determinada verdad:

[...] la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces, hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas [...]. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión (Foucault, 1986, pp. 74-75).

Como se ve, la confesión cristiana se instituye como el dispositivo que "difundió muy lejos sus efectos" hacia la justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares y las relaciones amorosas, entre otras. Así, la confesión terminó por convertir al hombre moderno en un verdadero "animal de confesión" en la medida que todos los dispositivos –cuya matriz se encuentra en la "confesión cristiana"– se orientan a producir una verdad determinada sobre el sexo. Por ello, la modernidad no parece estar signada por la "represión" sobre la sexualidad, sino más bien, por la facilidad con los que los hombres, a través de múltiples dispositivos, logran hablar de ella.

Así, pues, la transformación del hombre en un "animal de confesión" permite calificar a la confesión como la "matriz general" que da lugar a los múltiples discursos sobre el sexo en las actuales sociedades modernas: "La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo." (Foucault, 1986, p.79). Con la hipótesis de la confesión cristiana considerada como "matriz general" se advierte cómo, en el pensamiento de Foucault, se va apuntalando la idea de la gubernamentalidad que comenzará a trabajar dos años más tarde en sus cursos de 1979. A esta luz, la "hipótesis represiva" propia de los análisis clásicos del poder, se vuelve insuficiente a la hora de pensar la relación sexualidad y poder en, al menos, dos aspectos: en primer lugar, porque la hipótesis represiva supone la existencia de un deseo "previo" y exento del poder, un deseo que, en esencia, no estaría "alienado" y que en algún minuto y en virtud de los propios mecanismos represivos, se torna víctima de una alienación (que será la posición de la célebre escuela de Frankfurt). En segundo lugar porque, como hemos visto, el dispositivo de la confesión es, eminentemente, un poder que produce determinados efectos de subjetivación, es decir, modos en que se liga a un sujeto con determinados "juegos de verdad" (Foucault, 2003, p.155). Quizás sea pertinente detenernos en el problema de la "subjetivación" que hemos mencionado. Para Foucault el problema del sujeto es esencial a su pensamiento. Pero, en su perspectiva, el sujeto no constituye una sustancia preexistente a las propias relaciones de poder. Más bien, el sujeto es inmanente a ellas. Esto significa, pues, que el sujeto tiene lugar en y desde las propias relaciones de poder porque se constituye a partir de dichas relaciones en la medida que dichas relaciones constituyen procedimientos específicos de subjetivación, es decir, procedimientos que ligan a un sujeto con una verdad determinada y hacen posible la constitución del mismo. Así, pues, en una tardía entrevista y refiriéndose al sujeto, Foucault plantea:

No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas ni siempre idéntica a sí misma. Uno no tiene hacia uno mismo la misma clase de relaciones cuando se constituye como sujeto político, que va y vota o habla en una reunión, o cuando trata de realizar sus deseos en una relación sexual [...] En cada caso, se establece con el propio yo una forma distinta de relación. Y lo que me interesa es precisamente la constitución histórica de estas diversas formas de sujeto relacionada a los juegos de verdad (Foucault, 2003, p. 156).

Así, pues, para Foucault (2003) no existe algo así como el sujeto de modo sustancial, sino más bien, formas de subjetivación contingentes a determinadas relaciones y juegos de verdad. En este sentido, el dispositivo de la confesión cristiana habría puesto en juego determinados procesos de subjetivación que habrían transformado al hombre en un verdadero “animal de confesión”.

3. Biopolítica.

Antes de señalar la genealogía que hace Foucault sobre el poder pastoral cristiano será preciso tocar lo que Foucault, en el mismo volumen de “Historia de la sexualidad” va a definir bajo el neologismo de “biopolítica”:

[...] habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar (Foucault, 1986, p. 173).

Es decisivo que Foucault identifique, primeramente, al concepto de “biopolítica” como el dispositivo que “hace entrar” a la vida en los cálculos explícitos del poder. Pero ¿qué se entiende aquí por la palabra “vida”, cuando en la misma cita Foucault habla de “vida” y de “vida humana”? Nótese que, a este respecto, la nomenclatura griega clásica era muy precisa: *bíos* designaba la vida en su dimensión cualitativa (una vida inseparable de su forma) y se refería, exclusivamente, a los modos de ser humanos; en cambio, *zoé* remitía al simple hecho de vivir, que los seres humanos comparten con la totalidad de los seres vivos (Agamben, 2003, p. 9).

Por su parte, Foucault parece sino explicitar, al menos dar una pista a qué tipo de vida se refiere cuando advierte que, en el fondo, lo que aquí estaría en juego no sería otra cosa que el fin del “Hombre”: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.” (1986, p.162). A esta luz, si el hombre, para la política clásica era considerado un “animal viviente y capaz de existencia política”, para la biopolítica moderna el hombre parece sustraerse a la superestructura lingüística y política que se superponía a la animalidad (*zoé*), para aparecer como un simple “ser viviente”, una *zoé*: el fin del Hombre es, a su vez, el naci-

miento de la biopolítica. Según la sugerencia de Foucault, el surgimiento de la biopolítica se produciría, específicamente, a partir del siglo XVIII cuando el Estado comienza a hacerse cargo de la propia vida. Ya no se haría cargo del "ciudadano" como sujeto de derechos, sino de la vida (zoé) misma del ciudadano. Ya sea de su "cuerpo biológico", ya sea de los infinitos mecanismos de la vida común a la especie (y a otras especies) en cuanto tal. Así, pues, lo que para Schmitt (2003) constituía un signo de "despolitización", para Foucault, en cambio, constituye la materia misma de una nueva propuesta para pensar el poder y la inscripción de la vida en él.

Ya el título del capítulo V de su "Historia de la sexualidad", Michel Foucault sugiere una aporía que, como indicamos en la "introducción" de nuestra investigación, resulta decisiva para nosotros: "El derecho de muerte y el poder sobre la vida" (Foucault, 1986). La diferencia entre el "derecho", que remite a una economía del poder clásico, basado en la soberanía, y el "poder" es importante, pues, en la perspectiva foucaultiana, la transformación de la política consistiría, precisamente, en que el "viejo derecho soberano" cuyo ejercicio del poder remite a la fórmula "hacer morir, dejar vivir" parece no sustituirse, pero sí "completarse" con un nuevo e inverso "poder sobre la vida" cuya fórmula es la de "hacer vivir, dejar morir". En su última clase de 1976, Foucault señala:

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir– con un nuevo derecho, que no borrará el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de hacer vivir y dejar morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir. (Foucault, 2000, p. 218).

Foucault es, aquí, preciso con las palabras. En primer lugar, que el "viejo derecho de soberanía" no es lisa y llanamente "sustituido" por el nuevo poder sobre la vida, sino más bien, es "penetrado", "modificado", "alterado", hasta el punto de hacer posible que la estrategia mortífera del "viejo derecho soberano" poco o nada tenga en común con el antiguo modo de ejercer el derecho de muerte.

En segundo lugar, la vacilación de Foucault en este párrafo, respecto de las palabras "derecho" y "poder", no deja de llamar la atención: Foucault va a deno-

minar “derecho” a este nuevo poder sobre la vida, pero inmediatamente después le llama “poder”, exactamente como ocurre en el título del capítulo V de su “Historia de la sexualidad”. Como se ve en la cita, hacia el final del mismo párrafo, Foucault retoma la noción de “derecho” para designar a ese nuevo poder sobre la vida. ¿Cómo leer, pues, esta vacilación, este intercambio, entre la palabra “derecho” y la palabra “poder”? Acaso, esta vacilación se deba a la novedad que implicaría el nuevo poder sobre la vida, respecto de lo cual, el léxico clásico del “derecho” (El mencionado “modelo del Leviatán”) no permitía vislumbrar la radicalidad de lo que aquí se fragua. Precisamente: el nuevo biopoder no es un “derecho”, en el sentido tradicional de la palabra, es decir, en el sentido del “modelo del Leviatán” como lugar de la “soberanía jurídica” que se relaciona con un “ciudadano” que detenta determinados derechos. El nuevo poder es una estrategia que, de modo explícito, toma a su cargo la protección, la promoción y el desarrollo de la vida (zoé). Por ello, en la perspectiva de Foucault, si el “viejo derecho soberano” responde a la fórmula de “hacer morir, dejar vivir”, el nuevo “poder sobre la vida” va a seguir la fórmula “hacer vivir, dejar morir”.

Pero, si bien en la perspectiva foucaultiana, es posible distinguir ambas fórmulas, éstas no se ejercerían de modo separado la una de la otra, sino más bien, constituirían una suerte de pliegue, en el cual, el hacer vivir y el hacer morir, se entrecruzan hasta el punto de su indiscernibilidad. Al respecto plantea: “[...] el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia” (Foucault, 1986, p.166). A esta luz, el “envés” constituye no sólo el paso de una estrategia a otra, sino también el punto en que ambas se vuelven radicalmente indistinguibles. Así, pues, si el poder que “hace morir” deviene, a la vez, un poder que “hace vivir” es porque como hemos visto, éste se presenta en base a una “lógica paradójica” (Forti y Guaraldo, 2006, p. 58). Frente a dicho nudo entre las dos fórmulas del poder sobre la vida, el análisis foucaultiano es reenviado al problema del racismo y de la experiencia totalitaria, precisamente porque en esta experiencia política, los dos rostros del poder se llevan a su extremo: “Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscripto, efectivamente, en el funcionamiento de todos los Estados”. (Foucault, 2000, p.235). Es central que para Foucault la modernidad política se constituya en la combinación de dos estrategias inversas del

poder y que, por ello, el nazismo constituiría sólo un "extremo" a que dicho juego puede arribar, pues dicho juego se halla presente, según Foucault, en el "funcionamiento de todos los Estados". Por ello, es preciso insistir que el "derecho soberano de matar" que, como hemos visto, ejerce su poder bajo la fórmula del "hacer morir", se habría visto "alterado", "penetrado" y "modificado" sustancialmente por el nuevo biopoder:

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (Foucault, 1986, p. 166).

Ahí, pues, el exterminio contemporáneo no se debe al "retorno" del clásico derecho soberano, sino al punto en que éste ha sido potenciado en la coexistencia con el poder sobre la vida que le atraviesa. De esta forma, las dos estrategias del poder, no obstante son inversas la una con la otra, parecen potenciarse mutuamente hasta el punto en que, como sucedería en el nazismo, cada una se funde en la otra, cada una se vuelve la otra, cada una parece ser la otra.

Ahora bien, Foucault plantea que la biopolítica se va a desarrollar en "dos formas principales" que, no siendo antitéticas, constituirán "dos polos" de todo un "haz intermedio de relaciones". El primer polo es la consideración del cuerpo como máquina y que llamará "anatomopolítica" y cuyo objetivo será la distribución espacial de los cuerpos y que tendrá la forma de la disciplina. El segundo polo –que se sitúa cronológicamente más tarde– se halla centrado en el cuerpo-especie, allí donde opera la "mecánica de lo viviente" como los nacimientos, la mortalidad o la salud pública y cuya operación tiene la forma de "controles reguladores" y que Foucault denominará "biopolítica de la población" (1986, p. 168). Se advierte que la "anatomopolítica" como la "biopolítica de la población" serán conceptos que el propio Foucault, en 1979, va a analogar con la noción de "disciplina" y la de "seguridad" respectivamente y cuya genealogía remitirá al poder pastoral cristiano en su tecnología, al mismo tiempo, individualizante y masificante.

Por ahora, sin embargo, es preciso señalar que el propio Foucault caracteriza a este "poder sobre la vida" como un poder estrictamente aporético:

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz - anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (Foucault, 1986, pp.168-169).

Así, pues, el nuevo "poder sobre la vida" aparece aquí como un poder de "doble faz" cuyo objetivo es, a la vez, disciplinar el "cuerpo individual" y regular los "procesos de la vida" masivos. Este biopoder, entonces, ya no tendría como objetivo matar, sino "invadir la vida enteramente", ya sea en la especificidad del dominio del cuerpo y/o en la generalidad de la regulación de la especie. La lógica paradójica del poder -lo que hemos denominado indistintamente como una "aporía"- supone la existencia de un poder que, por un lado, "hace morir" y que remite al paradigma político-estatal romano, propio de la soberanía y otro poder que, remitiendo al paradigma económico-gestional, "hace vivir" y que, como hemos visto, revela el carácter productivo de la biopolítica. Un poder exterminador que poco y nada se asemejaría al clásico poder de la "soberanía jurídica" y una producción y regulación misma de la vida biológica que constituiría el mismo "envés" del anterior. Un poder de muerte y un poder de vida significan, en suma, un poder que tiene por objetivo a la vida biológica misma sin cualidad alguna, un poder capaz de administrar y/o exterminar (incluso exterminando a través de su administración), bajo el mismo estatuto, a toda la vida (la vegetal, animal y humana).

En efecto, en la última clase del año 1976 Foucault insiste en la "paradoja de paradojas" propia del biopoder: "Estamos, por tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población." (2000, p.229). Hasta aquí, como hemos visto, el biopoder se despliega en dos polos, el del cuerpo (que será un poder individualizador) y el de la población (será un poder masificador). A continuación, Foucault da cuenta de la paradoja que esto trae consigo:

Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio. Paradojas que aparecen, por un lado, con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar, según los derechos que se asignan a cualquier soberano [...] En cambio, lo que hace que el poder

atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar [...] es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla (Foucault, 2000, p. 229).

Lo decisivo aquí es que el poder soberano ya no sólo puede matar a los hombres, algo que pertenecía a la esfera clásica del mismo, sino que éste puede matar a la "vida misma" a toda la vida, a la vida biológica como tal. Y, en la medida que mata la vida, se suprime a sí mismo como "poder capaz de asegurarla". He ahí, pues, la aporía del biopoder: el ejercicio de este poder de muerte puede también suprimir al poder de vida y viceversa. Y lo que Foucault trata de pensar es, precisamente cómo es que ocurre dicho "envés", cómo es que opera dicha "paradoja de paradojas". Para pensar en ello, será preciso trazar una genealogía. Y el propio Foucault ya ha sugerido un lugar desde donde trazar dicha genealogía: el cristianismo.

Es menester detenerse en el estatuto que Foucault asigna a la genealogía. Porque lejos de una simple historiografía, la genealogía va más allá de los "datos" y de las estructuras "meta-históricas" para proyectarse en el horizonte del poder y responder la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? (Agamben, 2008). En estos términos, la genealogía no sería lo misma que la arqueología aunque constituiría su extensión, dejando la espítome para enfocarse en las estrategias del poder:

En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto (Foucault, 2000, p. 24).

Así, pues, la genealogía no sería, en modo alguno, opuesta a la arqueología. Es más bien, una ampliación de dicha investigación que permita analizar el saber en la forma de sus estrategias del poder. Por eso, según Foucault, la genealogía sitúa al saber en el campo de las luchas. En este sentido, es decisivo aquí recordar que para Foucault existe una diferencia entre la "arqueología" y la "genea-

logía". Diferencia no sólo de carácter temporal, referida al propio despliegue de su pensamiento, sino también una diferencia metodológica. Si la arqueología se centra en la noción de espíteme y se refiere a las condiciones históricas de posibilidad del saber la genealogía –sin ser contraria a la arqueología, sino mas bien, siendo una ampliación de la misma- puede ser entendida como la ontología histórica acerca de cómo llegamos a configurarnos en sujetos de un poder. Esto significa, entonces, que la genealogía vincula, el análisis del saber al problema del poder (Castro, 1995, p.44). Por ello, es desde la genealogía donde es posible preguntarse por el funcionamiento mismo del poder y por la estrecha vinculación de éste para con el problema del sujeto (Weeks, 1993, p.93). A esta luz, Foucault va a trazar una genealogía de la biopolítica que remite al pastorado cristiano entendido éste último, como un modo específico de gobierno y, como tal, como la condición de posibilidad del sujeto moderno, en cuanto tal (es decir, la aparición de la "autoconciencia" o, lo que es igual, el sujeto como "representación"). Veamos, pues, cómo es que según Foucault, el pastorado cristiano permitiría señalar las condiciones históricas de emergencia de la biopolítica.

4. Pastorado.

Las clases del *College de France* dictadas por Foucault en 1978 y publicadas bajo el título "Seguridad, territorio, población" (2006), están dedicadas a una genealogía de la "gubernamentalidad" moderna. Para ello, Foucault explicita desde un principio, que estas clases tienen como objetivo el esclarecer lo que en el curso anterior llamó "biopoder". De hecho, Foucault vuelve a definir al biopoder pero ahora situándolo en relación al problema de la población:

[...] el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, la sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder (Foucault, 2006, p. 15).

En este sentido, y analogando la doble faz del biopoder establecido en el año anterior, esto es, la dimensión "anatomopolítica" y la "biopolítica de la población" propiamente tal, Foucault establece una serie paralela a la anterior ("viejo derecho soberano", "anatomopolítica" y "biopolítica de la población") que va a

conducir al problema del gobierno y, con ello, a la genealogía del pastorado cristiano. Esta serie de conceptos paralelos a los anteriores, se va a articular en la diferencia que habría entre la "ley" (correspondiente a la soberanía jurídica), la disciplina (lo que llamó "anatomopolítica") y los mecanismos de seguridad (la "biopolítica de la población"). Si la ley "prohíbe" y la disciplina "prescribe", la seguridad, en último término, "regula".

Es importante notar que Foucault mismo tiene cuidado de no proponer la señalada hipótesis secuencial de las tres modalidades del poder. Así, pues, el sistema legal (propio de la soberanía jurídica) el aparato disciplinario (que actúa individualizando pero aún bajo la prescripción) y los mecanismos de seguridad constituyen tres modalidades que se articulan entre sí, de tal modo que, en una coyuntura precisa, cada una de ellas, puede constituir la tecnología política dominante (Agamben, 2008). De esta manera, si el sistema legal, propio de la soberanía jurídica supone una relación de derecho con cada uno de sus "sujetos" (el mentado "modelo del Leviatán" señalado), las últimas dos economías del poder –que son propias del biopoder– ya no se inscribe en el problema de la legitimidad o del "derecho" sino, directamente, en el de la "estrategia". Así, se podría decir que si la disciplina supone el establecimiento de espacios cerrados y de una prescripción de todos los actos que es preciso realizar, la seguridad simplemente regula y no prescribe nada, promoviendo los desplazamientos y regulando ya no bajo el presupuesto de lo prohibido y lo permitido como el caso de la disciplina, sino en base a la relación de costo y beneficio, donde lo decisivo es generar las condiciones del "medio ambiente" que disminuyan las "probabilidades" de aparición de conductas consideradas estadísticamente como "peligrosas".

Ahora bien, si la soberanía jurídica conforma una relación legal y legítima con los "sujetos de derecho" si, por su parte, la disciplina instituye una prescripción total en función del dominio sobre los "cuerpos", ¿cuál sería el sujeto de los mecanismos de seguridad? Los mecanismos de seguridad van a tener como objetivo preciso una "población":

La población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes [...] La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres "el

género humano" y se comience a llamarlos "la especie humana (Foucault, 2006, pp.100-101).

Así, pues, los mecanismos de seguridad serán un régimen específico de "gobierno" sobre la población. Es preciso aquí diferenciar entre "soberanía" y "gobierno". Si la soberanía lleva consigo a un "pueblo" (como detentor de determinados derechos), el "gobierno" tiene a su haber la administración de una población, esto es, a un conjunto "natural" de seres vivos, estadísticamente cuantificables que pertenecen a una "especie" determinada. En esa medida, el gobierno será, básicamente, un modo de disposición, ya sean hombres, animales o cosas (Colombo, 2003, p.33). Así, pues, existiría una diferencia sustantiva entre "reinar" y "gobernar". Si el primero obedece al paradigma clásico de la "soberanía jurídica" el segundo, en cambio, se identifica al paradigma económico-gestional propiamente tal cuya función es administrar a toda vida al modo de un objeto disponible. Es por ello, que el propio Foucault recalca que el "arte de gobernar" es, precisamente, el arte de ejercer el poder en bajo la forma de la llamada "economía política": "La introducción de la economía – señala Foucault- dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno." (Foucault, 2006, p.120). En este marco, lo que testimonia la aparición de la gubernamentalidad es, precisamente, el liberalismo que, como se sabe, se basa en que es necesario "dejar hacer" a los hombres en la vida económica. La emancipación de la oikonomía, entonces, encuentra en Foucault un análisis propiamente "político" en la medida que ésta no sería otra cosa que la configuración de la gubernamentalidad como una nueva y específica forma del poder basada integralmente en el control y la regulación.

La denominación de "gubernamentalidad" que, como dijimos, denota la práctica misma del gobierno que administra la vida de una población, según Foucault, comportaría, al menos, tres sentidos concatenados. Un primer sentido lo constituye una definición "estratégica" de la misma: "[...] conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como blanco principal la población [...]" (Foucault, 2006, p. 136). Esta primera definición se arraiga, explícitamente, en el ejercicio del poder sobre una "población" es decir, en un conjunto de individuos considerados estadísticamente. Aquí, pues, Foucault complejiza lo que antes llamaba "biopolítica de la po-

blación", en la noción de gobierno. En una segunda definición, de carácter "genealógico" señala: "[...] entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás [...]" (Foucault, 2006, p. 136). Así, la "gubernamentalidad" que aparece en la modernidad orientada a una población específica, constituye una "línea de fuerza", es decir, una tendencia que atravesaría genealógicamente a todo Occidente como una específica economía del poder. En tercer lugar, Foucault da una definición propiamente "historiográfica": "Por último, creo que habría que entender la "gubernamentalidad" como el proceso, o mejor, el resultado de un proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad media [...] se gubernamentalizó poco a poco (Foucault, 2006, p.136). Es decir, el Estado moderno sería, precisamente, un resultado de un proceso de gubernamentalización que transformó la política basada en el principio de soberanía, en una biopolítica de la población. Hasta el momento, tenemos, pues, tres definiciones de lo que Foucault llama gubernamentalidad: una "estratégica", aquella que se define a la luz de la estrategia del biopoder, una "genealógica" que considera a ésta como una línea de fuerza que atraviesa a Occidente y una "historiográfica" que identifica en un momento histórico preciso el surgimiento del Estado moderno a partir de la gubernamentalización del Estado medieval.

Así, pues, Foucault esboza una genealogía de la gubernamentalidad señalando que es a partir del siglo XVI que la palabra "gobierno" adquiere un sentido político. Porque, en rigor, nunca se gobierna un "territorio" como sí lo hace la soberanía, sino que lo que se gobierna son "individuos" y "poblaciones". Esto significa que la gubernamentalidad aparece como la excedencia misma de la soberanía, pues, va más allá de un determinado territorio y, sobre todo, ésta no se sostiene sobre el aparato del Estado sino que es el propio aparato del Estado el que se sostiene sobre la gubernamentalidad. En virtud de esta diferencia entre la soberanía y la gubernamentalidad, en la perspectiva de Foucault, la genealogía del gobierno remitiría no al modelo de la polis griega ni al de la soberanía romana, sino al modelo "pastoral cristiano": "[...] la verdadera historia del pastoreo como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres recién comienza con el cristianismo. (Foucault, 2006, p.176).

Aquí tocamos el punto clave de nuestro ensayo, a saber, que para Foucault el cristianismo constituye un "modelo" una "matriz de procedimientos" de una específica tecnología del poder sobre los hombres.

En la perspectiva foucaultiana, el modelo del pastorado, salvo raras excepciones, es un modelo completamente extraño a los griegos y romanos. Sin embargo, una de esas excepciones lo constituye, precisamente, Platón: "En éste tenemos toda una serie de textos en los cuales el bueno magistrado, el magistrado ideal, es visto como un pastor." (Foucault, 2006, p.166). Para Foucault, el "pastor" sería una metáfora que, en los textos de Platón, se articula de tres maneras diferentes: en primer lugar, en la figura de los dioses que aparecerían como los "pastores" de los hombres, en segundo lugar, el magistrado de "los tiempos duros" es también considerado bajo la figura del "pastor", en la medida que nunca funda una ciudad, manteniéndose, de esta forma, como subordinado al rey y, en tercer lugar, la figura del "pastor" aparece en el libro I de "La República" (332a-343a) en el diálogo de Sócrates con Trasímaco acerca del "buen pastor". Pero, para Foucault, esta "excepción" de Platón se debería, básicamente, a una cierta "influencia pitagórica". Porque, en cualquiera de las tres maneras en que aparece dicha metáfora en Platón, ésta nunca se subrogaría a la figura del "político". En otras palabras, que la figura del "político" que reina sobre un territorio específico, nunca se somete a la figura del pastor: "El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del tejedor, un arte consistente en reunir las "existencias en una comunidad basada en la concordia y la amistad" (Foucault, 2006, p.175). En suma, para Foucault la figura del pastor que aparece en Platón sería subordinada al paradigma político-estatal de la soberanía cuya representación es, precisamente, la del "tejedor". Como tal, el político tendría por función la reunión de los hombres en la polis. Por ello, Foucault insiste: "Y cuidémonos sobre todo de decir que el político es un pastor." (p. 175). Porque, en definitiva, el político es un soberano que provee de unidad política a la ciudad, sino un pastor que conduce, guía y forma a los hombres.

A juicio de Foucault, el cristianismo se desdoblaría en dos aspectos decisivos que lo diferencian del modelo griego señalado en el párrafo anterior:

No obstante, de manera general, creo que puede decirse que la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente pre-cristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos for-

mas: primero, la de la idea y la organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de conciencia, la dirección de las almas (Foucault, 2006, p. 151).

Estos dos aspectos son, por un lado, la organización de un poder pastoral que tendría consecuencias "masificadoras" y, a la vez, la institucionalización del "examen" y "dirección" de conciencias que tendría efectos "individualizantes". A continuación revisaremos muy brevemente, en primer lugar el poder pastoral cristiano y, en segundo lugar, la necesaria concatenación que éste tiene con el examen y la dirección de conciencias para mostrar cómo es que el poder pastoral masifica e individualiza, a la vez. De ahí que el propio Foucault titule a una de sus conferencias pronunciadas en la Universidad de Vermont en 1979 "*Omnes et Singulatim*" (1996).

Según Foucault, las características de la organización pastoral del poder serían, al menos cuatro. La primera es que el pastorado es un poder que no se ejerce sobre un territorio en particular: "El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento [...]" (Foucault, 2006, p.154). Esto significa que el poder pastoral es, ante todo, un poder que se ejerce sobre una multitud en movimiento. Si el dios griego es un dios estrictamente territorial, es decir, un dios de la polis propiamente tal, el Dios judío, por el contrario, es una figura que al ser omnipotente e inmediatamente universal, acompaña a su "rebaño" a todo lugar. Así, pues, en cuanto "rebaño en desplazamiento", el poder pastoral lleva consigo una lógica masificante. La segunda es que el pastor "agrupa, guía y conduce" a su rebaño, es decir, el pastor reúne a individuos dispersos. Esto significa que el rebaño existe sólo gracias a la acción permanente y directa que realiza el pastor sobre todos y cada uno de los individuos. Por ello es que el poder pastoral, además de ser una estrategia masificante, es una estrategia individualizante, en la medida que el pastor habrá de estar pendiente del "sufrimiento" de cada una de sus "ovejas". La tercera es que el pastor ha de asegurar la salvación de su rebaño. El pastorado es, entonces, un régimen salvífico por excelencia, donde el pastor será el encargado de conducir a su "pueblo" a la salvación. Por ello, el poder pastoral se presenta como "benévolo": "[...] porque lo esencial es, aquí, la salvación de su rebaño." (Foucault, 2006, p.154). Esto significa que, como señalamos más arriba, el pastor debe cuidar a todas y a

cada una de sus "ovejas". La cuarta es que, siendo uno de los rasgos del poder pastoral su carácter eminentemente "individualizador" y "salvífico", éste será considerado por Foucault, como el antecedente genealógico del médico moderno: "El pastor no es un juez; es esencialmente un médico que debe atender cada alma y su enfermedad respectiva" (Foucault, 2006, p.206). De esta forma, el pastorado cristiano es un poder que cuida permanentemente a "todos" y "cada uno" en función de "ayudar" y "mejorar" sus vidas. Así, pues, al situar la "vida" al centro de las funciones del pastor, se comprende por qué Foucault sitúa a la organización pastoral cristiana como el antecedente genealógico de la biopolítica moderna o, lo que es igual, que la biopolítica moderna funciona a partir de las mismas estrategias que caracterizaban a la organización pastoral cristiana. Sea en su versión "anatomopolítica" orientada en los individuos, sea en su versión "especificante" orientada a una "población". Por ello, la diferencia sustancial entre el modelo grecorromano y el poder pastoral, es que el primero se concentra en la formación y aseguramiento de la unidad de la ciudad (polis), en cambio, el pastorado concierne, exclusivamente, a la "vida" misma de los individuos.

Esta sumisión de la "vida" de cada uno se advierte, precisamente, en la institucionalización de la obediencia absoluta de los individuos para con su "pastor". Aquí se articula, pues, el segundo aspecto del cristianismo: el examen y dirección de conciencias. Frente a este problema, Foucault muestra el paso de ciertas técnicas propias del mundo greco-latino donde el viejo lema filosófico de "conócete a ti mismo" lleva consigo el otro lema, perteneciente al campo de la ética (no al de la espíteme), de "cuídate a ti mismo": "En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental (Foucault, 1996, p.55). ¿Qué es lo que, según Foucault, se sitúa como condición de la escisión moderna entre la "preocupación de sí" y el "conocimiento de sí"? El cristianismo que, casi de la misma manera a como Foucault situaba a la confesión como "matriz" del dispositivo biopolítico de la sexualidad, va a instalar un nuevo juego de la verdad. Una verdad que va a tener al examen y la dirección de conciencias como pilar fundamental de los nuevos procedimientos de subjetivación.

En su perspectiva, el examen y la dirección de conciencias serían dos elementos que el cristianismo se habría apropiado de la antigüedad grecorromana: "Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia (Foucault, 2006, p.114). Tanto el "examen de conciencia" como la "dirección de conciencia" provienen del mundo grecorromano. Sin embargo, según Foucault, éstos habrían sufrido una alteración no menor en la apropiación que efectuó el cristianismo (Rabinow y Dreyfus, 2001, p.289). Porque si para el mundo grecorromano tanto el examen de conciencia como la dirección de conciencia tenían un carácter "voluntario", "circunstancial" y permitían al individuo un "dominio de sí", en el cristianismo estos dispositivos adquieren un carácter "obligatorio", "permanente" y su efecto será no el dominio de sí, sino la dependencia total del individuo respecto de su "director":

En la práctica cristiana vamos a ver una dirección de conciencia y formas de examen que son muy diferentes. Primero porque esa dirección de conciencia de los monjes, por ejemplo, es absolutamente obligatoria: no pueden carecer de un director de conciencia. Segundo no es circunstancial [...] La dirección de conciencia es absolutamente permanente y uno debe ser dirigido en lo concerniente a todo durante toda su vida. Tercero y último, el examen de conciencia que forma parte concreta de los instrumentos de la dirección de conciencia no tiene por función asegurar al individuo el dominio de sí mismo [...] Todo lo contrario. Uno solo examina su conciencia para poder decir al director lo que ha hecho, lo que es, lo que ha sentido, las tentaciones [...] el examen de conciencia se hace entonces para marcar, anclar aun mejor una relación de dependencia con el otro.(Foucault, 2006, 217).

En estos tres elementos residiría, según Foucault, la innovación del cristianismo respecto de la antigüedad grecorromana. Una innovación que utiliza las mismas estrategias pero de modo invertido a cómo eran utilizadas en el mundo griego. Por esta razón, es que Foucault insiste, una y otra vez, en que el cristianismo supone una discontinuidad genealógica en cuanto a sus tecnologías del yo, respecto de la antigüedad:

El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la

comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí (Foucault, 1996, p.81).

El examen de sí permite que cada persona sepa quién es, qué es lo que desea, cuáles son sus tentaciones y, por tanto, qué es lo que debe ser confesado. A partir de aquí, se constituirá el sujeto moderno en la forma de una autoconciencia, es decir, de un saber que sabe de sí mismo y que se presenta como un Yo soberano de sus propios pensamientos, deseos y acciones. En estos términos, la genealogía trazada a partir de la organización pastoral cristiana a partir de sus técnicas del examen y la dirección de conciencias, no es otra que una genealogía "teológica" en el sentido que muestra cómo es que la subjetividad moderna ha sido constituida históricamente a partir de la deriva del cristianismo. A partir de ahí, el sujeto solitario y contemplativo (aquél que no cesa en examinarse sobre sí mismo, hasta el punto de decir "pienso, luego soy") adquiere estatuto ciudadano escindiendo de sí, la subjetividad que vive y actúa (Coccia, 2008).

En este sentido, el pastorado cristiano constituirá una "línea de fuerza" del todo diferente en cuanto a sus tecnologías del poder, a la del modelo grecorromano. Esta línea de fuerza va a comenzar a imbricarse, progresivamente, en el gobierno civil hasta que, en la modernidad, va a salir a la luz en la forma del Estado moderno. Este último será heredero, entonces, de los dos paradigmas contrapuestos del poder, a saber, el modelo grecorromano de la soberanía y el modelo del pastorado cristiano de la biopolítica. Y si el pastorado cristiano se articula en un poder individualizador y masificador, significa, pues, que la biopolítica que pocos años antes, Foucault hubo caracterizado bajo el doble primado de una "anatomopolítica" y de una "biopolítica de la población" corresponde, a la luz de la genealogía del pastorado cristiano, al poder individualizador y masificador sobre el rebaño por parte del pastor.

Este poder individualizador y masificador del pastorado cristiano sale a la luz en una nueva definición de la gubernamentalidad que da Foucault y que, sin duda, constituiría la genealogía misma de la biopolítica moderna: "Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad." (Foucault, 1996, p.49). La gubernamentalidad aquí, adquiere no sólo un sentido político como en las clases de 1978, sino también, es pensada en relación al problema del sujeto, es decir, en cómo las técnicas de "dominio" se ligan a específicas "tecnologías del yo" (ambas técnicas que,

según Foucault, en el mundo griego estaban separadas) (Castro, 2004, p.151). Así, pues, la gubernamentalidad es, precisamente, el punto de "contacto" entre las tecnologías de dominación y las tecnologías del yo cuyo punto de intersección daría lugar a la modernidad. Allí, por ejemplo, la crítica liberal al Estado moderno que plantea: "el Estado es movilizadopor un principio totalitario"; pero al revés, la crítica marxista que plantea: "el Estado individualiza a los hombres", se vuelven insuficientes porque el Estado moderno integraría en su seno ambas lógicas del poder, *omnes et singulatim*: totalidad y singularidad, masificación e individualización, mecanismos de seguridad y regímenes disciplinarios.

5. *Hybris*.

Es instructivo revisar brevemente la etimología de la palabra "*hybris*" para situar el planteamiento que hemos desarrollado hasta aquí en relación a las investigaciones de Foucault. Es sabido que el griego *hybris* remite a exceso y que, posteriormente el latín *hybrida* le dio el sentido de "cruce entre dos animales diferentes" (Corominas, 2005, p.318). A esta luz, la genealogía foucaultiana nos ha mostrado dos paradigmas contrapuestos del poder que coexisten al mismo tiempo. Por un lado, el paradigma político-estatal cuya genealogía se encontraría en el mundo grecorromano y, por otro, el paradigma económico-gestional cuya genealogía remitiría al pastorado cristiano. Pero, a la vez, Foucault ha insistido, tanto en su consideración sobre la "biopolítica" como en la de la "gubernamentalidad" que el ejercicio de ambos paradigmas se trastoca el uno en el otro, hasta el punto de su indistinción: "En suma, se refiere al soberano- se le pide un complemento con respecto a la soberanía, y una diferencia, una alteridad, con respecto al pastorado." (Foucault, 2006, p.276). La gubernamentalidad, entonces, es el híbrido entre los dos paradigmas del poder. En cuanto *hybris* es, pues, el exceso de cada uno. Es decir, allí donde la soberanía y el pastorado son radicalmente transformados el uno en el otro, el uno contra el otro, el uno con el otro. Dos formas heterogéneas del poder se intersectan, pues, en un mismo punto. Así, el soberano es excedido por la figura del pastor como el pastor excedido por la forma del soberano. Ambos configuran una circularidad en que, al mismo tiempo que se separan se articulan entre sí. Por ello es que para Foucault, la capacidad de producir la vida no es exterior a la capacidad de producir la muerte. Más bien la primera sería el "envés" de la otra y viceversa: la clásica fórmula de "hacer morir, dejar vivir" que proviene del soberano se modifica ra-

dicalmente en virtud de la “penetración” de aquella que “hace vivir y deja morir” que proviene del pastor. En este “envés” va a surgir, entonces, lo que Foucault llamaba la “paradoja de paradojas”: cuando el soberano decide matar con la bomba atómica ya no puede asegurar la vida de las poblaciones y, al revés, cuando las asegura y las desarrolla, no puede ejercerse como soberanía que da la muerte:

O bien es soberano y utiliza la bomba atómica –pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX –o bien, en el otro extremo, tenemos el exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano (Foucault, 2000, p. 229).

Aporía, en las dos genealogías del poder y, por ende, aporía en los dos paradigmas del poder. La gubernamentalidad será, en efecto, el *hybris* en que esas dos economías se vuelven radicalmente indistinguibles. En otras palabras, que cada paradigma del poder representa la excedencia del otro, configurando un cruce entre “dos animales diferentes”. Así, pues, dicha *hybris* se despliega en un poder incondicionado de la “economía” y un poder que desencadena el reino jurídico-político de la “soberanía”. Ambas vertientes, siendo inversas entre sí, se coagulan en lo que Foucault llama la “era de la gubernamentalidad” (Foucault, 2006). Por ello, para Foucault, la modernidad considerada desde el punto de vista de las formas y ejercicios del poder, será considerada como la época de la gubernamentalidad por excelencia.

Asimismo, en la perspectiva foucaultiana, el paradigma político-estatal de la soberanía sigue operando, pero atravesado y “alterado” por el nuevo paradigma económico-gestional cuya genealogía se encontraría en el pastorado cristiano. Es en este punto donde sostengo que el análisis de Foucault es limitado. Porque limita al cristianismo al paradigma económico-gestional del poder y no ve el rostro teológico-político indicado por Hobbes o Schmitt que no hemos podido desarrollar aquí. Por otro lado, éste es también el límite del modelo del Leviatán al cual se adscriben Hobbes y Schmitt según el cual el cristianismo se identificaría a un paradigma político-estatal propio de la soberanía. Por ello, el propio Foucault escribe: “Nuestras sociedades han demostrado 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, 1996, pp.116-117). Así, pues, si bien

Foucault es perfectamente consciente del doble juego del poder que opera en la modernidad, piensa que el cristianismo se restringe sólo a uno de los dos paradigmas que funcionan en ella. Doble juego del poder, el de la "unidad" soberana (la ciudad y el ciudadano), y aquél del cuidado pastoral (el pastor y su rebaño). La modernidad sería, precisamente, el punto de cruce entre ambos "juegos". En ello, residiría su aporía y cobraría sentido el epígrafe de Nietzsche (2007) citado al principio de este ensayo: Roma o Judea, he ahí donde la reflexión foucaultiana sitúa a los dos paradigmas del poder como dos lógicas inversas y, a la vez, complementarias entre sí. Así, la oposición entre Roma y Judea se presentan como la estructura genealógica de la modernidad. Pero, lejos de constituir una estructura estable, a-histórica y sintética, ésta tiene lugar históricamente en la forma de una aporía, de un verdadero doble vínculo político entre los dos paradigmas del poder.

Para concluir habría que indicar el hecho no menor de que el pensamiento foucaultiano logró situar el horizonte problemático desde donde se articulan las investigaciones posteriores sobre biopolítica, las cuales que tendrán por objetivo dilucidar el o los mecanismos por los cuales se separan y articulan a la vez, los dos paradigmas del poder. Un paradigma que "hace vivir" que corresponde al paradigma económico gestional y el otro paradigma que "hace morir" y que corresponde al paradigma político-estatal del poder. La pregunta que Foucault nos lega a nuestro tiempo y que nuestra investigación deja como pregunta es: ¿en qué consistirá ese "envés" del biopoder, en qué consistiría el dispositivo que hace posible a la *hybris* del poder? ¿Cuál sería la bisagra entre Roma y Judea? Esta será la pregunta que convocará tanto a los trabajos de Giorgio Agamben (Agamben, 2003) como a los de Roberto Esposito (Esposito, 2005).

6. Conclusiones.

- a) En primer lugar, que el análisis foucaultiano del poder difiere sustantivamente de cualquier otro en la medida que no parte desde el "modelo del Leviatán" sino desde la inmanencia de las relaciones de poder. Esto significa que el poder para Foucault no tiene, necesariamente, una dimensión "represiva" sino "productiva". El poder produce porque el poder es el juego de una tecnología específica que, como se ve en el caso de la confesión cristiana, produce una verdad. Con ello, el poder pastoral

cristiano se inscribe como la condición histórica de posibilidad de los procesos de subjetivación modernos.

- b) En segundo lugar, que para Foucault el análisis del “cristianismo” se apuntala desde la perspectiva de las tecnologías del yo. Por ello, el cristianismo es, para Foucault, un conjunto de tecnologías muy precisas que actúan sobre la vida, a modo de procedimientos de subjetivación. Es decisivo aquí, que a diferencia del modelo grecorromano, el cristianismo, en la forma del poder pastoral, se ocupa del cuidado de la “vida” y no de la unidad de la *polis*. Esta sería la “inversión” que habría introducido el cristianismo respecto del mundo griego. Por ello, en la perspectiva de Foucault, ese poder pastoral cristiano constituye la clave genealógica que permite mostrar el surgimiento de la biopolítica y la progresiva gubernamentalización del Estado que ésta implica. Con ello, se hace posible comenzar a trazar una genealogía “teológica” de la subjetividad moderna que muestre cómo es que las tecnologías del poder elaboradas en el pastorado cristiano terminaron por constituir a este nuevo “animal de confesión”.
- c) En tercer lugar que, no obstante la aproximación foucaultiana al cristianismo desde el modelo del poder pastoral, Foucault advierte que la modernidad política se podría definir, desde el punto de vista de las formas y ejercicios del poder como la “era de la gubernamentalidad”, en tanto ésta pone en “juego” dos estrategias inversas del poder. Así, pues, la doble racionalidad política de Occidente es lo que Foucault advierte con la “alteración”, “modificación” y, a la vez, “complemento” de los dos paradigmas políticos que aquí estarían en juego. Esta doble racionalidad política es lo que aquí hemos designado como las aporías de la gubernamentalidad. Y la pregunta que queda y que de alguna forma han intentado contestar tanto los trabajos de Roberto Esposito como los de Giorgio Agamben es ¿en qué consiste el “envés” con el cual se articula la doble racionalidad política de Occidente? Para Roberto Esposito, la respuesta se puede encontrar en la saga dedicada al problema de la comunidad en la cual articula lo que él denomina el paradigma inmunitario (Esposito, 2005). Para Giorgio Agamben ésta se deslinda a partir de una rigurosa genealogía de la política moderna contenida en la saga “*Homo sacer*” y que, en términos generales, ha podido situar la articulación funcional en-

tre el estado de excepción como el dispositivo propiamente soberano y la gloria como aquél perteneciente a la esfera gubernamental (Agamben, 2003, 2005, 2008).

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida Valencia*. España: Ed. Pre-textos.
- Agamben, G. (2008). *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008). *Signatura Rerum. Sul método*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Ed. Universidad de Quilmes.
- Coccia, E. (2008). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo.
- Colombo, P. (2003). *Gobierno. Léxico de la política*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Corominas, J. (2005). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Ed. Gredos.
- Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Forti, S., y Guaraldo, O. (2006). Rinforzare la specie. Il corpo femminile tra biopolitica e religione materna. *Filosofía Política*, 20(1), 57-78.
- Foucault, M. (2006). *Los anormales. Clases en el College de France de 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Clases en el College de France de 1975-1976*. México: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo. Clases en el College de France de 1975-1976*. Buenos Aires: Ed. Caronte.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Clases en el College de France de 1977-1978*. Buenos Aires: Ed. Caronte.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Clases en el College de France de 1978-1979*. Buenos Aires: Ed. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Tomo I*. México: Ed Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí. Tomo III*. México: Ed. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Sobre la Ilustración*. Madrid. Ed. Tecnos.

- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, La Genealogía, la Historia. En M. Foucault (Dir.), *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- Foucault, M. (1982). *La arqueología del saber*. México: Ed. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- Foucault, M (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Ed. Biblioteca de la Mirada.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de cultura económica.
- Nietzsche, F. (2007). *La genealogía de la Moral. Un escrito polémico*. Madrid: Ed. Alianza.
- Platón (1998). *La República*. Madrid: Ed. Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (2005). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Ed. Struhart y Cía.
- Weeks, J. (1993). Foucault y la Historia. En D. Lecourt, M. Cacciari, M. Fine, B. Cotesta, V. Dews, P. Hussein, M. Foucault (Eds.), *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto.