AUTORES

Santiago Castro Gómez

TÍTULO

Michel Foucault y el cristianismo

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 53 No. 144, 2025, ene-jun, pp. 33-50

Logos. Revista de Filosofía

ISSN	DOI
1665-8620	https://doi.org/10.26457/lrf.v53i144.4472
ISSN	Handle
	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

Michel Foucault y el cristianismo[1]

Foucault and Christianity

Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana
ORCID: 0000-0002-3925-9111

Resumen

Este documento cuenta con dos partes. En la primera, se realiza una panorámica del corpus de Foucault y se distinguen algunos momentos importantes en los que el filósofo francés se refiere específicamente al cristianismo. En una segunda parte, se desarrollan los aspectos metodológicos del acercamiento genealógico-arqueológico de Michel Foucault a esa religión. Por último, se hace una valoración general de lo planteado.

Abstract

This paper has two parts. First, it provides an overview of Foucault's corpus and distinguishes some important moments in which the French philosopher refers specifically to Christianity. Second, it develops the methodological aspects of Michael Foucault's genealogical-archaeological approach to Christianity. Finally, it makes a general evaluation of the approach.

Palabras clave

Foucault, cristianismo, gubernamentalidad, sujeto, técnicas de subjetivación.

Keywords

Foucault, Christianity, governmentality, subject, subjectivation techniques.

Fecha de recepción: agosto 2024
Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

En la actualidad no existen muchos estudios sobre la aproximación de Michel Foucault al cristianismo. De hecho, hay algunas investigaciones en francés,

[1] Este artículo fue leído como conferencia inaugural de las Jornadas Foucault, 40 años después en la Universidad La Salle en agosto de 2024. Se presenta en esta revista con la autorización del autor. La transcripción, revisión y edición estuvieron a cargo de Ricardo Bernal y Marco Galina.

otras en portugués, pero en español no hay casi nada. Por ello, en este espacio voy a plantear algunas ideas que he trabajado sobre este concepto. El cristianismo goza de buena coyuntura en la filosofía contemporánea. No estoy tratando de hablar, sin embargo, acerca de un renacimiento de la filosofía de la religión entendida como una reflexión filosófica sobre el hecho religioso en general y la experiencia cristiana en particular. Tampoco se trata de pensar, por ejemplo, asuntos como la existencia de Dios, la naturaleza del alma, la relación entre la religión y la ciencia, etcétera. Este tipo de preguntas tiene ya una gran tradición en la filosofía occidental, sobre todo a partir de la Edad Media europea.

Cuando digo que el cristianismo tiene una buena coyuntura en la sociedad contemporánea, no hablo del concepto de religión y tampoco de la relación entre el cristianismo y la filosofía, mucho menos del pensamiento filosófico cristiano ni del hecho religioso ni de las relaciones entre lo racional y lo cristiano. Quiero hablar más bien de una reflexión sobre el impacto del cristianismo en el desarrollo de ciertos aspectos problemáticos de la cultura occidental. Más precisamente, se trata de revisar críticamente, de deconstruir, de historizar, de genealogizar los marcos categoriales del pensamiento occidental, pues se sospecha que muchos elementos cristianos se han convertido en supuestos teológicos existentes en los actuales discursos económicos, sociológicos, éticos y políticos del mundo contemporáneo (esto es lo que algunos especialistas denominan como *teología política*). Hablamos de una ontología del presente cuyo fin es explicar filosóficamente quiénes somos hoy y en qué nos hemos convertido. Una actitud de diagnóstico que echa sus raíces en Nietzsche, pero que ha sido continuada hoy día por filósofos como Gadamer, Badiou y Žižek. Recordemos los recientes libros que estos dos últimos filósofos han escrito sobre la figura de San Pablo, de los cuales no me voy a ocupar ahora.[2]

Las reflexiones de Michel Foucault sobre el cristianismo se inscriben claramente en esta actitud crítica de diagnóstico del presente. De tal manera que, para el filósofo francés, no es el cristianismo en sí lo que le interesa, sino la influencia de ciertas prácticas cristianas en la constitución del tipo de sujetos que hoy somos. Esta aportación busca ayudar a entender de qué modo la reflexión sobre algunas técnicas y prácticas cristianas se inscriben en el proyecto genealógico y arqueológico del pensador francés y de qué modo esas técnicas son claves para trazar una genealogía de la subjetividad humana. En la primera parte de esta intervención voy a hacer una panorámica del corpus de Foucault y distinguir algunos momentos importantes en los que se refie-

---

[2] Cf. Alain Badiou, *San Pablo: La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos, 1999); Slavoj Žižek, *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

re específicamente al cristianismo. Posteriormente, en una segunda parte, me centraré en los aspectos metodológicos sobre cómo valorar este acercamiento genealógico-arqueológico al cristianismo. Por último, haré un resumen de lo planteado.

Los momentos del cristianismo en Foucault

Aunque las referencias al cristianismo son constantes a lo largo de la obra de Foucault, podríamos decir que, a partir del curso de 1975, *Los anormales*, encontramos el intento de avanzar hacia una reflexión genealógica sobre algunas prácticas cristianas. Es en la lección del 19 de febrero de 1975 cuando Foucault se ocupa, por primera vez, de un análisis de los antiguos rituales cristianos de la confesión, en el marco de un curso que pretende mostrar cómo surgen los procedimientos modernos de normalización que desembocan en lo que el filósofo llamará *la sociedad disciplinaria*.[3] Dicha lección inaugura la reflexión de Foucault sobre el cristianismo como el antecedente lógico de las prácticas disciplinarias. Antes de esa lección, entonces, el cristianismo no existe como objeto histórico para el autor.

Cuando el filósofo francés habla del cristianismo, no le interesa la Iglesia como institución o la teología cristiana como un cuerpo homogéneo de doctrinas, lo único que le atrae —y esto es importante en términos metodológicos— son las técnicas cristianas de confesión, inscritas en el marco de un proyecto genealógico amplio que es el nacimiento de la noción de anormalidad en la modernidad.[4] En el curso de 1975, las prácticas cristianas de confesión serán examinadas allí junto con los discursos médicos sobre la masturbación en el siglo XVIII y XIX, la medicalización de la familia, la emergencia de la psicología y la psiquiatría, etcétera.

Otro momento importante en el corpus que estoy considerando ahora es el libro *La voluntad de saber*, de 1976, concebido por Foucault como el primer volumen de un ambicioso proyecto que titula *Historia de la sexualidad*. Allí Foucault vuelve sobre las prácticas cristianas de confesión, pero esta vez no se remite a los rituales antiguos o medievales, sino al modo en que la confesión es entendida por el concilio de Trento. De nuevo, en dicho texto, el interés en estas prácticas es circunstancial, pues se enmarca en el proyecto general de una genealogía de las ciencias sexuales en el siglo XIX y, particularmente, en

---

[3] Hay una referencia a la relación del cristianismo y de la sociedad disciplinaria en un curso anterior, *El poder psiquiátrico*, de 1973. En una de las clases finales, Foucault menciona las misiones jesuitas en Paraguay, tratando de trazar una genealogía de la sociedad disciplinaria desde las misiones jesuitas en América. Cf. Michel Foucault, *La sociedad punitiva* (Buenos Aires: FCE, 2016).

[4] Michel Foucault, *Los anormales* (Buenos Aires: FCE, 2007), 159.

una genealogía del modo en que a partir del siglo XVIII se produce una explosión discursiva sobre la sexualidad.

El análisis de la Contrarreforma del siglo XVII le permitirá a Foucault una genealogía del modo en que el sexo es puesto en discurso y, a la par, el sujeto también es conminado a ponerse a sí mismo como discurso a través de la confesión. Esta situación desembocará en el nacimiento del psicoanálisis en el siglo XIX, pues la confesión conlleva la obligación de decirlo todo. En este contexto, Foucault se interesará por los manuales de confesión del siglo XVII para mostrar el modo en que la economía de los placeres anclada en el cuerpo es objeto de discurso, y así mostrar como el poder se incrusta ahora en el cuerpo y ya no tanto en la ley. Se trata del surgimiento de la *anatomopolítica*, la cual emerge de la mano de las técnicas postridentinas de confesión de los pecados y la emergencia de la voluntad de saber y conocer los secretos de la sexualidad, de convertir la sexualidad en un objeto de discurso, en un objeto de ciencia que determina lo que es normal y lo que es patológico.[5]

Vemos entonces cómo el interés de Foucault por el cristianismo es muy puntual, muy específico, dentro del proyecto genealógico que elabora entre 1971 y 1976. Pero a partir de 1977, se produce un dramático cambio en este proyecto que va de la mano con la introducción de una nueva categoría analítica: la *gubernamentalidad*. Con esta llegamos a un nuevo momento, una tercera fase del interés de Foucault por el cristianismo, registrado esta vez en su curso de 1977-1978, *Seguridad, territorio y población*. El tema aparece en la lección del 8 de febrero de 1978, cuando Foucault habla del poder pastoral como una matriz de procedimientos de gobierno sobre los humanos y ya no gobierno sobre el territorio, como ocurrió en el caso del poder soberano. Aunque es cierto que el poder pastoral no es propio del cristianismo (Foucault dice que es algo más antiguo que incluso se remite a los pueblos semitas), se centra en este último, al que se refiere como "[la civilización] más creativa pero a la vez la más conquistadora, la más arrogante y en realidad una de las más sangrientas".[6] Nótese aquí que, por primera vez, Foucault habla del cristianismo como una civilización en lugar de referirse concretamente a técnicas muy específicas como la confesión. Sin embargo, habla de un tipo de poder, de una forma de gobierno que caracteriza el cristianismo como tal, sin centrarse en definir el cristianismo con base en ciertos dogmas teológicos y sin reducir eso que llama *el pastorado* a una estructura jurídica como, por ejemplo, la Iglesia. El poder pastoral es, más bien, una técnica de construcción de la conducta de los

---

[5] Cf. Michel Foucault, *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005).

[6] Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: FCE, 2006), 159.

individuos, el arte de gobernar el campo de posibilidades de acción de un individuo, pero no mediante la violencia. Esta técnica incluye procedimientos distintos, como el ya citado de la confesión, pero Foucault hace mucho énfasis en la dirección de conciencia por parte de un pastor o una autoridad superior.

La tesis de Foucault es que con el cristianismo se introduce una forma muy específica de convertirse en sujeto, que luego se va a expresar en todos los aspectos de la cultura occidental: "Un dispositivo de poder [...] que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII".[7] Por lo tanto, sin entender el funcionamiento del poder pastoral, no podremos comprender el modo en que surge el Estado moderno. Es importante tomar en cuenta que el curso de 1978 está dedicado precisamente a tratar de realizar una genealogía de este último. Pero ¿cuál es la relación entre el cristianismo y el nacimiento del Estado moderno? Para Foucault, este no hereda tanto sus doctrinas teológicas, sino sus técnicas de gobierno. El filósofo francés se interesa entonces por el cristianismo en tanto que eslabón genealógico para comprender la emergencia en el siglo XVIII de la razón de Estado. Por *razón de Estado* se está refiriendo a las monarquías absolutistas de los siglos XVI y XVII.

Así, el cristianismo se convierte en un elemento clave para trazar una historia de la gubernamentalidad que desemboca primero en el Estado moderno, pero luego en técnicas de gobierno que desbordan al propio Estado como el liberalismo y el neoliberalismo. Lo que hereda el Estado moderno del pastorado es la idea de que el soberano debe velar por la población, cuidar la población. El Estado se *gubernamentaliza* en la medida que integra a su racionalidad una serie de tecnologías de conducción de la conducta, propias del pastorado, como la higiene en la educación, el cuidado de la familia, el control de la sexualidad, etcétera. Preguntas del tipo cómo gobernar la conducta de otros, con qué técnicas, apelando a qué estrategias, con base en cuáles objetivos serán parte integral de la racionalidad del Estado moderno. Las cosas no son tan simples entonces como sugiere la popular hipótesis sociológica de la secularización.

Un elemento importante en el análisis de Foucault sobre el pastorado es el tema de las contraconductas, abordado en la clase del 1 de marzo de 1978 del curso *Seguridad, territorio y población*. Dicho tema trata sobre aquellos movimientos disidentes que desafiaban el pastorado y que, por lo general, surgían en el interior mismo del cristianismo, pero que eran vistos por la jerarquía eclesial como movimientos heréticos. Resistencias que Foucault llama *contraconductuales*, porque se rebelan contra el tipo de gobierno ejecutado por el pas-

[7] Ibíd., 177.

torado que pretendía la obediencia. Se trata de formas de desobediencia en el sentido de que buscan la salvación, pero sin tener que aceptar las condiciones del pastorado.

Algunos movimientos o personajes, como los gnósticos, los valdenses, los anacoretas, los ascetas, las monjas místicas de la Edad Media y también personajes como John Wycliffe o Jan Hus y, desde luego, la figura de Martin Lutero, rechazaron la estructura pastoral de un modo u otro y expresaban una negativa a ser gobernados de esa manera y con esos métodos. Se trata de una inservidumbre voluntaria que Foucault valorará como el preludio genealógico de la actitud crítica a la que se referirá en su interpretación de la *Aufklärung* kantiana. Los análisis que hace Foucault de la pastoral cristiana forman parte de una genealogía de las técnicas de gobierno que se despliegan en el Estado moderno, pero también una genealogía de la actitud crítica frente a ese tipo de gobierno. Sin los dispositivos de poder desplegados por el cristianismo no podríamos entender ese fenómeno que llamamos *la modernidad*.

Sin embargo, no será sino hasta 1980, en el marco del curso *El gobierno de los vivos*, que Foucault se dedicará sistemáticamente a un estudio de las técnicas cristianas de subjetivación, con lo que entramos en el momento más importante de la reflexión foucaultiana sobre el cristianismo. El curso del Collège de France, de 1979 a 1980, es el laboratorio en el que Foucault prepara la publicación del segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, proyecto que había quedado interrumpido y que luego fue reformulado por completo. Este volumen llevaría por título *Las confesiones de la carne*, ahí Foucault buscaría retomar la idea ya formulada en el volumen uno de *La voluntad de saber*, en el sentido de que las técnicas cristianas de confesión se postulan como un preludio del dispositivo de la sexualidad. Solo que esta vez Foucault lleva su genealogía mucho más atrás del concilio de Trento. Para ese entonces, la genealogía estirará sus linajes hasta el siglo segundo de la era cristiana. El cristianismo ya no será visto como poder pastoral, sino como un régimen de verdad.

En la lección del 6 de febrero de 1980, Foucault planteará su nueva hipótesis de lectura del cristianismo como régimen de verdad. Aquí el punto clave es entender qué tipo de acciones obligan a los individuos a decir la verdad sobre sí mismos o, dicho de otro modo, Foucault se interesa por los procedimientos a través de los cuales puede emerger la verdad de sí mismo: el sujeto puede conocerse a sí mismo, conocer las profundidades de su alma, aquello que lo define como tal.[8] Así pues, el cristianismo inventa una serie de procedimientos de verdad en el siglo II de los cuales Foucault destaca tres: el bautismo, la confesión y la penitencia. Se trata de explorar la relación de la subjetividad con la

[8] Cf. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: FCE, 2002).

verdad que caracterizará desde entonces a la cultura occidental. De manera que, para Foucault, el gran aporte del cristianismo al mundo son las técnicas de producción de la verdad sobre uno mismo surgidas en el siglo II.

Nótese que Foucault no se interesa en el fundador del cristianismo, ni en san Pablo, ni en las doctrinas teológicas. Le atraen, en cambio, los llamados *padres de la Iglesi*a: Tertuliano, Orígenes, Ambrosio, Agustín, Basilio, etc., ya que en sus escritos Foucault desentraña las técnicas de subjetivación y la verdad. Se interesa también en figuras como Casiano, fundador del monacato cristiano, pues es en los monasterios donde estas técnicas se ejecutan ejemplarmente. La Iglesia primitiva es ignorada por Foucault pues no está interesado en reflexionar sobre el origen del cristianismo (de hecho, la metodología misma de la genealogía prohíbe en cierto modo preguntarse por los orígenes). Aunque tampoco le importan los grandes tratados dogmáticos de los padres de la Iglesia, sino tan solo aquellos textos que se refieren específicamente a las prácticas cristianas: celebraciones litúrgicas, rituales de penitencias, catecumenado, etcétera.

Entonces, el cristianismo aparece enmarcado en una historia de los regímenes de verdad que, sin embargo, no llevará a Foucault hacia adelante, sino hacia atrás. En la medida que avancen sus investigaciones, Foucault se da cuenta de que esas técnicas cristianas de subjetivación son en gran parte tomadas de la filosofía clásica y helenística, en particular, de los estoicos. Es por esta razón que decidió suspender la publicación de *Las confesiones de la carne,* que ya estaba prácticamente terminado, y decidió dedicarse a profundizar en el problema de las *técnicas de sí* en la filosofía griega y romana. El libro *Las confesiones de la carne* fue publicado mucho tiempo después de la muerte de Foucault, en 2018.[9] Sin embargo, estuvo listo mucho antes, solo que el francés se dio cuenta de que estas técnicas de subjetivación cristiana tenían un antecedente en el estoicismo y se dedicó a llevar su estudio hacia el pasado.

La genealogía de Foucault se mueve mucho más atrás, hacia la Grecia clásica primero, y luego hacia la Roma helenística de los siglos I y II. El filósofo dedica su curso de 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*, a explorar este tema. Aquí emerge el asunto de la estética de la existencia y con ello se da inicio a otro momento, un quinto momento de la reflexión foucaultiana sobre el cristianismo. Este se caracteriza por el contraste que establece Foucault entre los conceptos de la *estética de la existencia* —desarrollada por la filosofía grecorromana— y la *hermenéutica de sí*, desplegada por el cristianismo, con el fin de mostrar en qué radicó el corte entre el mundo pagano y el mundo cristiano;

[9] Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne* (Madrid: Siglo XXI, 2019).

cuál fue la trágica especificidad del cristianismo que marcaría el desarrollo de la cultura occidental.

Este último momento se puede localizar en la exploración que hace Foucault del arte de vivir en su curso *La hermenéutica del sujeto* y en unas conferencias dictadas ese mismo año, en otoño de 1980, en Estados Unidos, tituladas *El comienzo de la hermenéutica de sí*.[10] Ahí queda claro que el interés por el cristianismo se inscribe en el ambicioso proyecto de una genealogía del sujeto moderno que el filósofo francés no alcanzó a terminar. La hermenéutica de sí, introducida por el cristianismo, es la transformación decisiva con respecto al arte de vivir de los antiguos en dirección a la modernidad.

Consideraciones metodológicas

En este segundo apartado me interesa reflexionar sobre algunas consideraciones metodológicas de corte filosófico. Deseo mostrar qué tipo de apuestas está poniendo en juego Foucault. El estudio del cristianismo que empieza el autor francés a partir de 1980 genera una serie de inquietudes metodológicas. Quizás la primera de ellas corresponde a la relación de esas investigaciones con el proyecto genealógico de una historia de la gubernamentalidad. El mismo Foucault se ocupa de este tema en la clase del 9 de enero de 1980, en el marco de su curso *Del gobierno de los vivos*. Esta lección está dedicada al cristianismo, más específicamente, a las prácticas de subjetivación de la verdad en el cristianismo. Allí pretende elaborar la noción de *gobierno,* introducida ya en los dos cursos anteriores: *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*.

Un primer elemento que llama la atención en este curso es que Foucault se interesa por "desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber poder".[11] Este aspecto es metodológicamente interesante porque en el curso de 1980 Foucault parece querer consolidar el alejamiento ya manifestado abiertamente respecto al modelo bélico utilizado en sus investigaciones genealógicas de los 70. He presentado esta idea en dos libros, en los que desarrollo un argumento complejo según el cual hay una ruptura en la analítica de poder de Foucault, por la que se pasa del modelo bélico al modelo gubernamental.[12] En este artículo no puedo detallar tanto ese argumento,

---

[10] Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Darmouth* (Madrid: Siglo XXI, 2023).

[11] Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos* (Buenos Aires: FCE, 2014), 30.

[12] Cf. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2010); *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2016).

solamente quiero mencionar que, poco a poco, Foucault va abandonando el tema de la biopolítica en sus cursos de 1978 y 1979, y se interesa cada vez más por el tema del gobierno. Tanto fue así que si el curso de 1979 se titulaba todavía *El nacimiento de la biopolítica* (aunque en realidad nunca habla de biopolítica), el curso del año siguiente, de 1980, ya tiene un título distinto: *Del gobierno de los vivos*.

Entonces, ya no se trata de estudiar el modo en que el poder se hace cargo de la vida mediante técnicas de gobierno de la población, como había hecho en sus cursos anteriores, sino del gobierno de los humanos a través de la verdad. No es el cuerpo especie y su relación con las técnicas de control poblacional lo que ahora le interesa, más bien el sujeto en su relación con los actos de verdad. Este sujeto del que está hablando Foucault no aparece como el sujeto del que hablaba antes, como una variable dependiente de las relaciones de saber-poder en el modelo bélico anterior. Ahora, en este nuevo modelo gubernamental —que emerge lentamente de los cursos de 1978 y 1979—, el sujeto tiene un estatuto diferente: ya no es el producto de las relaciones saber-poder, sino que ahora posee agencia. Este sujeto está en la capacidad de producirse a sí mismo a través de ciertos actos de verdad. Diríamos entonces que los cursos de 1978 y 1979, *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, son de transición hacia la consolidación del modelo gubernamental y el abandono definitivo del modelo bélico, que ya para 1980 Foucault declaraba como gastado y trillado.

Ahora bien, Foucault es consciente de que este abandono podría ser malentendido por sus lectores. Por ejemplo, al inicio del curso de 1980 afirma: "Cuando digo esto doy muestras de una completa hipocresía porque es evidente que uno no se deshace de lo que uno mismo ha pensado como se deshace de lo que han pensado otros".[13] No es fácil deshacerse de sí mismo,[14] transformarse y cambiar de piel, pero eso es precisamente lo que Foucault experimentó en sus cursos de 1978 y 1979. Por eso aclara: "En los cursos de los dos últimos años traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder".[15] Aquí es necesario precisar algo, no es que Foucault esté abandonando la noción de *poder* —de hecho al año siguiente, en 1981, escribió un importante ensayo titulado "El sujeto y el poder"—, lo que está abandonando es una cierta comprensión

[13] Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 31.

[14] Es interesante ver como Foucault es un tipo muy autocrítico. Va avanzando y se da cuenta de que lo que hace ya no es de interés y empieza a revisar otros temas. Su obra va variando en distintas direcciones, no le interesa tanto corregirse a sí mismo como avanzar en su investigación.

[15] Ibíd.

unilateral del poder, una que entiende la acción humana como efecto de relaciones de fuerza que escapa por entero al control del sujeto, por ser este enteramente un producto de esas fuerzas.

En ese modelo no hay posibilidad alguna de resistir al poder sino en las condiciones mismas establecidas por el poder; es decir, el contrapoder solo puede darse en el escenario mismo definido por el poder. En cambio, en el modelo de gobierno, el poder ya no es entendido como dominación, como guerra constante de la cual es imposible escapar. En ese momento pasa a ser entendido como un juego de incitaciones mutuas, tal como lo dice explícitamente en el ensayo "El sujeto y el poder", lo que define las relaciones de poder es que son "un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones [...]. En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia [...] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles [...]: incita, induce, seduce, facilita o dificulta".[16] Entonces, Foucault abandona la noción de *poder como violencia* correspondiente al modelo bélico sobre los cuerpos, que había utilizado a comienzos de los 70, y ahora entiende el poder más bien como una acción sobre otras acciones. A partir de esta concepción, se trata de delimitar el espacio posible de la acción y no tanto de una intervención directa sobre los cuerpos, como ocurría en el caso del poder disciplinario o incluso en el de la biopolítica.

De esa manera, los análisis que Foucault emprende sobre el cristianismo en su curso de 1980 se inscriben en el tránsito del modelo bélico al modelo gubernamental. Ahí, el poder ya no es entendido como un ejercicio de violencia, sino como una estrategia de conducción de la conducta, en suma, un gobierno de la conducta. Después de un intento algo preliminar de crear una nueva forma de comprender el poder a través de la noción de *gobierno* en los cursos de 1978 y 1979, Foucault elabora dicha noción en la dirección de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Estas tres variables: sujeto, verdad y gobierno delimitan el campo de estudio del cristianismo, emprendido ahora por Michel Foucault. Así, el cristianismo será entendido en el marco de un análisis exploratorio de las relaciones que, a partir del siglo II de la era cristiana, el sujeto entabla con la verdad, es decir, los actos de verdad.

Es en ese sentido que, en la primera clase del curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault elabora la noción de *aleturgia*, una de las más interesantes de su último periodo. A través de esta noción, Foucault ejemplifica el tránsito del modelo bélico al gubernamental: "[el ejercicio del poder se acompaña con] un conjunto de procedimientos, verbales o no, mediante los cuales se saca a la

[16] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 14-15.

luz [...] algo que se afirma o, más bien, se postula como verdadero".[17] El filósofo francés insiste en que el poder no es un brutal ejercicio de violencia que impone una necesidad y una obligación sobre el sujeto. Más bien, el ejercicio del poder requiere una manifestación de la verdad que, sin embargo, no se vuelve obligatoria mediante ciertos procedimientos como la tortura, tal como había señalado previamente en *Vigilar y castigar*, sino que tiene que ver con rituales y ceremonias en los que el sujeto se reconoce y saca a la luz algo secreto, algo oculto de sí mismo. A este tipo de procedimientos Foucault los llama *aleturgia*, palabra que según él era muy poco utilizada en el mundo griego y que significa 'manifestación de la verdad'. En palabras del propio Foucault: "Podríamos llamar 'aleturgia' al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, el olvido, y decir que no hay ejercicio de poder sin algo parecido a una aleturgia".[18]

Esto significa que el arte de gobernar, que en los cursos anteriores se remitió a un cierto tipo de conocimientos científicamente avalados como la economía política, no puede darse sin la aleturgia. Con ello se quiere mostrar que la verdad necesaria en el poder para gobernar no es solo de carácter objetivo, también, y quizás primordialmente, de carácter subjetivo. Así pues, debe ser una verdad enunciada por el propio sujeto gobernado y no únicamente por expertos. El arte de gobernar requiere, por lo tanto, no solo una verdad generada a partir de procedimientos objetivos elaborados por la ciencia (por ejemplo, las ciencias sexuales), sino también los procedimientos verbales y no verbales a través de los cuales los sujetos gobernados pueden enunciar una verdad y un conocimiento de sí mismos. Como dice Foucault en la clase del 9 de enero de 1980: "No hay hegemonía sin aleturgia".[19]

Ahora bien, pudiera parecer que Foucault considera que la aleturgia o el gobierno *aletúrgico* es una cosa del pasado, del cristianismo primitivo, sin embargo, no es esto lo que quiere decir. Recordemos que ya en *La voluntad de saber* insistía en que el poder requiere la confesión y que el dispositivo de la sexualidad se montaba precisamente sobre la incitación permanente a hablar de sexo, mediante saberes expertos, como la psicología y el psicoanálisis. Entonces, no es que esa aleturgia del siglo II de la era cristiana haya desaparecido por completo, más bien se ha integrado en formas propiamente modernas de ejercer el arte de gobierno. El tipo de gobierno a través de la verdad que surge con el cristianismo sigue vivo todavía en el seno de las sociedades modernas

[17] Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 24.

[18] Ibíd.

[19] Ibíd., 25.

mediante técnicas elaboradas por las ciencias. No hay poder sin verdad y esta no es solo cuestión de ciencia objetiva, sino que requiere la manifestación de lo verdadero, sin esto es imposible el gobierno.[20]

El pensador francés quiere mostrar que el vínculo entre el poder y la verdad requiere la participación activa del sujeto, así como que el triángulo sujeto, poder y verdad es mucho más antiguo que la modernidad. Esto último, se remite al mundo cristiano de los siglos II y III de la era cristiana, muy a pesar de que las sociedades modernas se ven a sí mismas como secularizadas. Al respecto Foucault afirma:

> Me gustaría tratar de ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin las relaciones entre el gobierno y la verdad. No hubo que esperar la constitución de esas nuevas relaciones, modernas, entre arte de gobernar y racionalidad, digamos, política, económica y social para que se estableciese el vínculo entre manifestación de verdad y el ejercicio del poder. Ejercicio del poder y manifestación de verdad estaban ligados desde mucho tiempo atrás, en un nivel mucho más profundo.[21]

De manera que la historia de la gubernamentalidad iniciada en los cursos de 1978 y 1979 nos dirige a un periodo más antiguo que la modernidad o, dicho de otro modo, la modernidad tiene capas arqueológicas muy antiguas, las cuales ella misma se niega a reconocer, pero que un estudio genealógico como el de Foucault saca a la luz. Somos mucho más cristianos de lo que quisiéramos reconocer.

Si Foucault antes había señalado que la racionalidad moderna no puede prescindir del vínculo entre el saber y el poder, ahora muestra que este debe ser explicado a través de un tercer elemento: el sujeto. Además, señala que dicho vínculo se establece mucho antes del surgimiento del estado moderno, la biopolítica y el poder disciplinario. De manera que es necesario complementar los análisis que hacía Foucault en los 70 con la historia de la gubernamentalidad de los 80. Todo esto no quiere decir que haya una ruptura completa entre el modelo bélico y el modelo gubernamental, como algunos pudieran suponer. Ciertamente, Foucault introduce la variable del sujeto como categoría relativamente independiente del saber y el poder, e inicia una genealogía del modo en que estas tres variables se relacionan entre sí, pero ello no conlleva el abandono de la visión estratégica del poder y tampoco el abandono de la genealogía como método de hacer historia

---

[20] Ibíd.

[21] Ibíd., 37.

Esto se puede ver con claridad a partir de los señalamientos metodológicos que da Foucault en su clase del 30 de enero de 1980. En esa lección, como lo había hecho a comienzos de los 70, Foucault se posiciona en contra del análisis ideológico. Recordemos que el autor francés está en contra de la teoría de las ideologías, por lo mismo, el cristianismo no es retomado como si se tratara de una ideología. Esta noción apela a una distinción entre lo verdadero revelado por la ciencia y lo falso de la representación cultural, impuesta por los intereses de la clase dominante. El interés de Foucault no consiste en ver el cristianismo como opio del pueblo ni como expresión de la falsa conciencia. La legitimidad o ilegitimidad del poder no se define en términos de verdad o error de las representaciones, en términos de ciencia o ideología. El autor menciona que no hay una legitimidad intrínseca del poder, pues ningún poder se funda en la necesidad; no hay ningún poder que de suyo sea inevitable, porque lo que tenemos son relaciones de poder y estas son siempre contingencias históricas.[22]

Este era el principio de la genealogía que Foucault nos presentaba ya en la década de los 70. Y no ha cambiado de opinión en los 80. Únicamente que, en lugar de genealogía o de arqueología, Foucault introduce un nuevo término: *anarqueología*. Esta se trata de una categoría muy interesante que, de hecho, solo utiliza en este curso. ¿Qué es la anarqueología? De entrada, digamos que Foucault no está proponiendo un método distinto, tan solo está enfatizando un nuevo nombre al hecho de que su historia de la gubernamentalidad parte de un principio: la falta de necesidad de todo poder. Así como en *Seguridad, territorio y población* había establecido el principio de que la historia parte de la no existencia de los universales, también ahora, parte de la arbitrariedad o historicidad radical de todo poder. En última instancia, Foucault sigue siendo un nominalista en términos metodológicos tal como lo había sido en los 70. El rechazo metodológico de los universales y el rechazo del humanismo siguen siendo las características de su método de análisis, llámesele genealogía, arqueología o anarqueología.

Por lo tanto, el estatuto del cristianismo es similar al de la locura o al de la sexualidad en escritos anteriores. No se trata de un universal, de algo ya constituido, más bien del efecto de un conjunto de prácticas singulares que deben ser analizadas precisamente en esa singularidad. Lo que le interesa a Foucault, no es "el cristianismo", sino una serie de prácticas muy específicas o técnicas de gobierno, por lo que no habla de sus dogmas ni tampoco de las creencias; el cristianismo solo le interesa en tanto régimen de verdad. En efecto, no se preocupa por la falsedad o la veracidad de las creencias, solamente por el modo en que los cristianos establecen consigo mismos una relación de

[22] Ibíd., 99-100.

conocimiento permanente, una obligación de descubrir en ellos la verdad, esto es, un secreto que debe salir a la luz. En consecuencia, le interesan las técnicas a partir de las cuales un cristiano se ve en la obligación de conocer y decir la verdad sobre sí mismo. No es la fe sino los actos de fe los que constituyen el objeto de la *anarqueología*.

Esto recuerda lo que decía Althusser en su famoso texto "Ideología y aparatos ideológicos de Estado",[23] que el cristiano no se arrodilla en la iglesia porque tiene fe, sino para tener fe. Es decir que aquello que lo constituye como cristiano es el acto mismo de arrodillarse. No hay ningún dogma que lo hace ser cristiano, más que ir a misa y tomar la comunión, de tal manera que los actos son la propia performatividad. El cristianismo tiene una performatividad y es eso precisamente lo que le interesa a Foucault, no tanto las doctrinas del cristianismo. Por ello, hablar del cristianismo como régimen de verdad conlleva a distinguir diversas técnicas singulares de relación entre el sujeto y la verdad. Foucault identifica dos técnicas específicas, dos regímenes de verdad que son diferentes, pero que guardan relación entre sí: el régimen de la fe y el régimen de la confesión. E incluso en el primer caso, en el régimen de la fe, no le interesa la pregunta ¿porque tengo fe?, sino ¿qué hago?, ¿qué cosas hago como cristiano? Entonces, no escoge abordar la relación del sujeto cristiano con la verdad del dogma, más bien elige su relación con la verdad sobre sí mismo. Además, Foucault reconoce que ambos regímenes tienen entre sí relaciones profundas y fundamentales.

En resumen, podríamos puntualizar algunas cosas. En primer lugar, el cristianismo es abordado por Foucault a partir de 1980 desde la perspectiva de una larga historia de la gubernamentalidad y, concretamente, al tomar en cuenta la perspectiva de una historia del sujeto. Este es el famoso tercer eje del análisis genealógico. Desde los 70, Foucault consideró que le faltaba algo, que sus análisis habían tenido dos ejes y les faltaba un tercero, el del sujeto. No es, por lo tanto, el cristianismo como tal lo que le interesa a Foucault, sino la genealogía del sujeto moderno.

En segundo lugar, el cristianismo es abordado desde la perspectiva de una ontología del presente. Dado que en la actualidad se nos impone la obligación de decir la verdad sobre nosotros mismos, por ejemplo, tener una identidad personal, social, sexual, laboral, cultural, etcétera, la genealogía se pregunta ¿cómo es que hemos llegado a ser lo que somos? Y, para responderlo, Foucault se remite al cristianismo de los siglos II, III y IV de la era cristiana. Realiza una genealogía de la subjetividad moderna que se remonta mucho más atrás de la modernidad.

---

[23] Cf. Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en *La filosofía como arma de la revolución* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1974).

En tercer lugar, Foucault no se interesa por los dogmas de fe del cristianismo como por las técnicas de desciframiento de la verdad de sí por parte del individuo. Esto significa que no le interesa el origen del cristianismo ni se pregunta por su fundación ni por las figuras de san Pablo ni Jesús; es un cristianismo sin Cristo. El cristianismo de Foucault es un cristianismo sin Cristo y también es un cristianismo sin Iglesia, sin institución. Al contrario, le interesan más bien personajes menores como Tertuliano a la hora de trazar la historia de las relaciones del sujeto con la verdad de sí mismo. De igual forma, hay una ausencia de toda consideración del cristianismo como religión escatológica, pues, lo que le interesa a la genealogía es la dimensión inmanente y material de las técnicas. En este aspecto, se mantiene el vínculo con Nietzsche, tanto al considerar el cuerpo hilo conductor de la genealogía como al poner el énfasis en los actos y las conductas, y no en las creencias. El análisis del cristianismo desde la perspectiva de la gubernamentalidad no es, por lo tanto, el del cristianismo como religión de salvación, sino el de las relaciones entre el sujeto y la verdad de sí mismo como exigencias para la salvación.

En cuarto lugar, debemos señalar que, en el marco de la óptica anterior, el análisis de Foucault se centra en tres dispositivos: el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia. A través de estos, el sujeto será capaz de descifrarse a sí mismo, de reconocerse y manifestar la verdad de sí: "Yo creo que en el cristianismo —dice Foucault en un curso de 1981— aquello que constituyó una ruptura en la historia occidental es el conjunto de técnicas perfeccionadas para extraer la verdad de uno mismo acerca de un pecado".[24] Se refiere a técnicas para descubrir una verdad oculta en el fondo del propio sujeto, este último es visto como sede de procesos más o menos oscuros que debe descifrar y exponer a la luz del día. El cristianismo, insiste Foucault en ese curso, coloca al individuo en la obligación de averiguar en el fondo de sí mismo cierto secreto como develamiento, cuya manifestación debe tener en su rumbo hacia la salvación una importancia decisiva. Tiene la obligación, por tanto, de buscar la verdad de sí mismo; la obligación no solo de descubrir esa verdad, también de manifestarla de manera performativa.

Comentarios finales

Quisiera terminar con un breve comentario en torno a la diferencia que podemos detectar entre el cristianismo del que habla Foucault en el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, así como del que habla en el curso del 1980, *El gobierno de los vivos*. Pasaron solo dos años, pero en ese lapso la concepción de

[24] Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014), 132.

Foucault cambió mucho. El modelo bélico entra en crisis, aparece el *gubernamental* y Foucault entonces se ve obligado a replantear toda su visión del cristianismo. Por lo mismo, hay que volver a preguntarse qué es lo que Foucault está haciendo con estos análisis de las técnicas cristianas de subjetivación al tener en cuenta que la genealogía opera como una ontología del presente. Me parece que, en el análisis del cristianismo, en el curso de 1980, se produce un desplazamiento respecto al modo en que el concepto era visto en el curso de 1978. En definitiva, el cristianismo de 1980 no ocupa el mismo lugar en la historia de la gubernamentalidad que el cristianismo de 1978.

¿En qué consiste este desplazamiento? En *Seguridad, territorio y población*, Foucault quiere demostrar que las técnicas cristianas de gobierno, a las que denomina como *poder pastoral*, son muy importantes para entender el surgimiento del Estado moderno. En el gobierno de las almas, practicado por el cristianismo, Foucault identifica el origen de las técnicas *gubernamentales* aplicadas por el Estado moderno, ya que en estas se cuida de los hombres y de cada uno bajo el primado de una economía, de un gobierno económico. Esto es lo que le interesaba en el curso de 1978, en el que empieza su análisis del liberalismo y de la economía política. El pastorado cristiano y la *razón de Estado* se sitúan en ese curso en una misma matriz tecnológica en la que el gobierno es una forma de ejercer el poder a través de la economía. La noción de *gobierno económico* es, entonces, el eje de los análisis que hace en el curso de 1978 y es desde ahí que se ocupa de las prácticas cristianas de dirección de conciencia.

Pues bien, ya en el curso de 1980, *El gobierno de los vivos*, esta perspectiva se modificó por completo. Foucault siguió explorando la noción de *gobierno* que había aparecido ya en el curso de 1978, pero su concepción del cristianismo no fue la misma porque dejó de interesarse por el asunto del gobierno económico. Lo que en ese momento le preocupa ya no es la economía de las almas, es decir, el modo en que el pastor ejerce un control exhaustivo y calculado sobre las acciones y los pensamientos de las ovejas. Ya no le interesa tampoco el asunto de la biopolítica, es decir, que el problema del bienestar de la población, la gestión de la salud, la enfermedad, la mortalidad, etcétera, han dejado de estar en el centro de su atención. Lo que ahora le preocupa es el modo en el que un individuo es capaz de subjetivarse a sí mismo, en otras palabras, de convertirse en sujeto de sus propias acciones, en dueño de su propia conducta, un sujeto capaz de conducirse a sí mismo, tal como lo planteaba Kant. El problema de la libertad es lo que está en el centro de las preocupaciones de Foucault en la década de los 80.

Este cambio de énfasis supone una perspectiva diferente del cristianismo, visto ahora como un momento decisivo en la historia de la subjetividad occidental. En la larga historia de relaciones del sujeto consigo mismo, ¿qué lugar

ocupa el cristianismo? Esta es la pregunta que se hace Foucault. Ya no le interesa el gobierno de las poblaciones, ni el disciplinamiento, ni un dispositivo de seguridad, ni todo eso de lo que hablaba en el curso de 1978. Ahora le preocupa la subjetivación a través de la verdad. Pero no una verdad que se le impone al individuo desde afuera, sino una verdad establecida por el propio individuo, la aleturgia de la que hablamos antes. Es la verdad sobre sí mismo lo que permitirá que ese individuo se convierta en sujeto, es decir, en un alma inteligible. De ahí el cambio de énfasis entre el curso de 1978 y el de 1980.

Mientras que en el curso de 1978 se le da mayor importancia a la heteronomía, en tanto que el buen pastor es quien conduce a sus ovejas y estas obedecen al pastor —un claro ejemplo de heteronomía en términos kantianos—, en el curso de 1980 se pone énfasis en la autonomía, pues las técnicas de confesión y dirección de conciencia son libremente elegidas por los individuos. Ellos son quienes eligen ser bautizados, mostrarse a sí mismos como pecadores, ingresan a los monasterios, se someten a la disciplina que requiere la salvación, etcétera. Las personas se hacían cristianas en el siglo II y III en medio de las persecuciones. Nadie las obligaba a volverse cristianas; al contrario, la obligación, la imposición era no hacerlo y, sin embargo, lo hacían. Son entonces las personas quienes eligen ser bautizadas, mostrarse a sí mismas como pecadoras, ingresar a los monasterios. Así, no es el pastorado como técnica de subjetivación heterónoma lo que le interesa a Foucault, sino la aleturgia, los actos a partir de los cuales un individuo se hace sujeto a través de la verdad. Una verdad, insisto, no aplicada sobre el individuo, sino descubierta por él mismo.

Vuelvo a las preguntas, ¿en qué radica la diferencia propia del cristianismo en esa larga historia de la subjetividad occidental?, ¿qué tipo de corte opera el cristianismo? Me parece que estas son las cuestiones que articulan todo el curso de 1980. Más específicamente, ¿cuál es el corte cristiano con respecto a la filosofía grecorromana en esta relación entre el sujeto y la verdad?, ¿en qué consiste la novedad cristiana?, y ¿cuál es nuestra relación hoy con esa novedad? El cristianismo introducirá el tema de la flaqueza humana, de la imperfección en medio de su entendimiento de la salvación. No es tanto que el cristianismo niegue la voluntad del individuo, que lo subjetive como animal de confesión, que se autoculpabiliza, es más bien que la flaqueza y la debilidad se convierten en un horizonte irrebasable.

Desde ahí hay que entender el tema de las prácticas cristianas. En ese punto radica la diferencia cristiana con respecto al mundo grecorromano. La visión del humano en el mundo grecorromano es muy heroica: tienes que ser fuerte como los dioses. El cristianismo introduce el tema de la vulnerabilidad humana. Por primera vez, se muestra con gran claridad que los humanos somos vulnerables, terriblemente vulnerables, animales vulnerables. El cristianismo es la religión de la salvación en medio de la vulnerabilidad y es por eso que la re-

lación de sí consigo será una que enfatiza siempre el error, la debilidad, la fragilidad, el desconocimiento, la necesidad, el no bajar la guardia, la desconfianza, el miedo frente a sí mismo, frente a la maldad de la que se es capaz.

Digamos entonces que los cursos de 1978 y 1979 son unos textos de tránsito entre el modelo bélico y el modelo gubernamental. Tanto en *Seguridad territorio y población* como en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault se halla todavía en el campo de investigación determinado al comienzo de sus actividades en el Collège de France. Será apenas en el curso de 1980 cuando la noción de *gobierno* encuentre una vía diferente y se centre en la relación de sí consigo, el cuidado de sí y las tecnologías del yo.

Bibliografía citada

Althusser, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado". En *La filosofía como arma de la revolución*, 102-141. Ciudad de México: Siglo XXI, 1974.

Badiou, Alain. *San Pablo: La fundación del universalismo.* Barcelona: Anthropos, 1999.

Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

— *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre, 2016.

Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

— *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Darmouth.* Madrid: Siglo XXI, 2023.

— "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 3-20. https://perio.unlp.edu.ar/catedras/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf

— *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne.* Madrid: Siglo XXI, 2019.

— *La hermenéutica del sujeto.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

— *La sociedad punitiva.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

— *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad 1.* Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.

— *Los anormales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

— *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

— *Seguridad, territorio y población.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Žižek, Slavoj, *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo.* Buenos Aires: Paidós, 2005.