

Pastorado cristiano en Foucault: servicio, sexualidad y apatheia

Christian pastorship: service, sexuality and apatheia

João Roberto Barros II *

recebido: 09/2012
aprovado: 12/2012

Resumen

Veremos, en un primer momento, cómo la apatheia se articula dentro de las investigaciones de Foucault sobre la gubernamentalidad y el pastorado cristiano. En un segundo momento, presentaremos una crítica al concepto de apatheia adoptado por Foucault. A nuestro ver, la ruptura entre la apatheia antigua y la cristiana reivindicada por Foucault carece de fundamento. Esta ruptura es la forma que Foucault encuentra para relacionar el concepto en cuestión al poder pastoral.

Palabras-clave: pastorado cristiano, sexualidad, apatheia, Michel Foucault.

Abstract

Firstly, we will consider how the apatheia is articulated within Foucault's researches about Christian pastorship and governmentality. Secondly, we will present a critique to the concept of apatheia adopted by Foucault. In our understanding, the rupture between the Christian and the ancient apatheia claimed by Foucault lacks basis. Such break is the way through which Foucault relates the concept at issue to the pastoral power.

Keywords: Christian pastorship, sexuality, apatheia, Michel Foucault.

* Doutor em Filosofia pela Unisinos-RS, doutorando em Ciências Sociais UBA-AR. Éste texto es resultado parcial de un proyecto de investigación titulado "Conducción y actitud crítica. Un análisis de la influencia de la religión en la política moderna y contemporánea a partir de la obra de Michel Foucault" (CONICET 2010-2013). La primera parte de éste texto ha sido publicada en portugués en las actas de las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani, Buenos Aires, 10-12/11/2011. m@il: joaorbarrosII@googlegmail.com.

1. Introducción

Foucault prosigue en su análisis del poder pastoral pasando al que él denomina de “aspecto paradójamente distributivo del pastorado cristiano” (FOUCAULT, 2004a, p. 172; 2007, p. 198). La paradoja que involucra toda la relación del pastor con su rebaño es conferir la misma importancia a la salvación del rebaño y a la salvación de cada una de las ovejas. El rebaño es considerado tanto como un todo administrado de acuerdo a sus regularidades, como un conjunto de individuos de los cuales hay que conocer de forma minuciosa cada particularidad individual.

El pastor recibe de Dios la incumbencia de cuidar y velar por su rebaño, de guiarlo y conducirlo a pastos abundantes y agua fresca. Por un lado, su poder sobre la vida es alcanza una gran dimensión, puesto que durante el ejercicio de dicho cuidado, el pastor puede llegar a sacrificar una oveja en beneficio del rebaño. Si una de las ovejas es considerada un foco de pestilencia, configurándose en un riesgo para todo el rebaño, el pastor está autorizado a apartar ésta oveja del grupo o hasta eliminarla.

Por otro lado, si el rebaño está en perfecto orden, disfrutando de bueno pasto y agua, teniendo suplidas sus necesidades básicas, el pastor puede dejar todo su rebaño para buscar y salvar una de las ovejas que esté en peligro eminente. Así, en lo que concierne al gobierno del rebaño, la misma importancia era conferida al conjunto y a cada individuo en particular.

Ésta dupla característica del poder pastoral, “omnes et singulatim, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastorado cristiano y de las técnicas de poder [...] modernas, tal como se disponen en las tecnologías de

la población” (FOUCAULT, 2004a, p. 132; 2007, p. 157).

Es verdad que Foucault atribuí a la economía un rol central para el estudio y la fundamentación de su concepto de gubernamentalidad. Todavía, la economía no prevalecería como paradigma de gobierno de las poblaciones si no fuera también por la influencia de las técnicas presentes en la pastoral cristiana. Justamente por esto queremos priorizar la influencia de la pastoral cristiana sobre la gubernamentalidad. En nuestro entender, la pastoral cristiana ha sido un aspecto poco explorado por los investigadores que se dedican al estudio de la gubernamentalidad en Foucault. Dicha afirmación lleva en cuenta la contundencia del mismo Foucault al afirmar que el “pastorado esboza, constituye el prelude de lo que he llamado gubernamentalidad” (FOUCAULT, 2004a, p. 187; 2007, p. 219).

2. El pastor y su condición de servidor

En Del gobierno de los vivos, clase de 06 de enero de 1980, Foucault habla de regímenes de verdad. Según él, regímenes de verdad son toda una gama de procedimientos e instituciones que establecen una relación entre expresión de la verdad y subjetividad. El individuo que dice la verdad pasa a asumirla como suya por el simple hecho de manifestarla (FOUCAULT, 2010a, p. 67-77)¹.

Haciendo una retrospectiva de nuestro abordaje sobre el pastorado cristiano y su influencia sobre la gubernamentalidad en Foucault, identificamos dos puntos subrayados por él en sus estudios: el pastorado cristiano se caracteriza por 1) su capacidad de proporcionar una provisión material para el pueblo-rebaño y también por la 2) la capacidad de proporcionar una conducción de las conductas a través de la producción de una subjetividad que objetiva patrones de conducta

normalizados.

El ejercicio del poder pastoral en forma de servicio estará aliado de forma muy estrecha a un régimen de verdades como la tecnología para la conducción del rebaño. Con tal perspectiva, el pastor solamente será capaz de ejercer el poder como un servidor frente a sus comandados si él tiene el perfecto dominio de sí, sobre su propia voluntad y sus deseos.

En 30 de enero de 1980, Foucault afirma que el objetivo general de su curso sería investigar “cómo funcionaron las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad bajo la forma de subjetividad y la salvación para todos y cada uno” (FOUCAULT, 2010a, p. 58). Durante éste curso, Foucault retoma el análisis de las prácticas confesionales y de la Regla de Benito, que había indiciado en el curso Seguridad, Territorio, Población de 1977-1978. Su presupuesto es que el ejercicio del poder no es independiente de la manifestación de una verdad que esté más allá del estrictamente útil y necesario para el buen ejercicio del gobierno.

El rol de producción del subjetivo es el más pertinente para nuestros estudios, puesto que Foucault lo ha identificado como siendo una de las principales características del gobierno típico del pastorado cristiano. Privilegiando el análisis de éste aspecto del pastorado cristiano, nuestra apuesta teórica está en la importancia que el concepto de apatheia adoptado por Foucault está influenciado por su consideración del pastorado cristiano como preludio de la gubernamentalidad.

Veremos, en un primer momento, cómo la apatheia se articula dentro de las investigaciones de Foucault sobre la gubernamentalidad y el pastorado cristiano. En un segundo momento, presentaremos una crítica al concepto de apatheia adoptado por Foucault. A nuestro ver, la ruptura entre la apatheia antigua y la cristiana reivindicada por Foucault carece de fundamento. Ésta ruptura es la forma que Foucault encuentra para relacionar el concepto en cuestión y al poder pastoral.

Dedicándonos a la apropiación que Foucault hace del concepto de *apatheia*, comenzamos por destacar que el buen gobernante necesita contar con tres cualidades: “paciencia, sabiduría y diligencia” (FOUCAULT, 2004a, p. 103; 2007, p. 126)². La sabiduría del gobernante bueno corresponde al conocimiento de las cosas. Ya la diligencia “es lo que hace que el soberano o, mejor dicho, quien gobierna, solo deba gobernar en la medida en que considere y actúe como si estuviera al servicio de los gobernados” (FOUCAULT, 2004a, p. 103; 2007, p. 127).

Nos cuenta Foucault que éste modo estratégico de ejercer el gobierno ha comenzado en el siglo XVI de manera muy rudimentario, no más imponiendo la ley mediante la fuerza, sino poniéndose a servicio de los gobernados. A la paciencia para no abusar de la fuerza y a la sabiduría entendida como conocimiento de las cosas, se sumaba la diligencia en actuar como alguien que se preocupa por sus gobernados. El gobernante pasaba a adoptar una postura menos exigente, del punto de vista del ejercicio de sus superioridades y disfrute de sus privilegios, para actuar como alguien que trabajaba para el bien común.

Éste nuevo modo estratégico de gobierno caracterizado por el servicio, procedencia de la gubernamentalidad, solamente se hizo posible porque desde su inicio estuvo asociado a un nuevo conjunto de saberes. Dentro de dicho cuadro, la Estadística es el principal ejemplo que ha posibilitado al gobernante desarrollar y expandir su influencia dentro de la estructura gubernamental-administrativa que era formada con la asunción de los Estados soberanos en ese entonces.

Esa concepción de gobernante como un servidor, una de las principales características de la gubernamentalidad, está estrechamente relacionada al paradigma de la pastoral cristiana. Es lo que Foucault afirma durante su curso de 1977-1978, al

mencionar que el hecho del “pastor [estar] a servicio del rebaño” es una de las principales características del tipo de gobierno pastoral (Foucault, 2004a, p. 132; 2007, p. 157). Él mismo afirma en *Omnes et singulatim* que el pastor debería disponer de un conocimiento tan refinado de cada una de sus ovejas a punto de ser capaz de “hacer una contabilidad cotidiana del bien y del mal realizado en relación a sus deberes”, de modo a poder ayudarlas a superar sus faltas (FOUCAULT, 2006, p. 38 – cursiva nuestra)³.

3. Sexualidad: punto de conexión entre el material y el subjetivo

Sin embargo, antes de hablar sobre la cuestión del poder pastoral en Foucault, conviene subrayar que el dispositivo de sexualidad es justamente donde él encuentra la conexión entre el biológico y el subjetivo. Eso porque dicho dispositivo ha sido clasificado por él en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* como el “corazón de este problema económico y político de la población” (FOUCAULT, 1976, p. 36; 2010b, p. 28). Teniendo la población como foco y la sexualidad como dispositivo fundamental, la Economía Política propia de la gubernamentalidad conforma toda una red de observaciones sobre el sexo, a fin de determinar e influir sobre las constantes propias de la naturaleza de la población.

Desarrollando y usando saberes específicos sobre el sexo, el Estado ha pasado a ejercer un gobierno sobre la conducta de los individuos “como medio de control económico y sujeción política” (FOUCAULT, 1976, p. 163; 2010b, p. 118). En su forma más avanzada de desarrollo, el Estado gubernamental solamente problematiza el cuerpo y el sexo utilizándose de “diversas tecnologías de control, de tipo disciplinar (escuelas, prisión, hospital) y de tipo biopolítico (higiene pública, sistema

de seguridad, medicalización general de la población)”, haciéndolo ya en la forma de sujeción (FARHI NETO, 2010, p. 93).

Del mismo modo encontramos en el curso de 1978, cuando Foucault afirma que los hábitos, los temores, las exigencias y los prejuicios de la población/público es “el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas [de salud pública]” (FOUCAULT, 2004a, p. 77; 2007, p. 102). Lo afirmado sigue la línea trazada dos años antes, al afirmar que “el examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares [son] mecanismos de doble impulso: placer y poder” (FOUCAULT, 1976, p. 77; 2010, p. 47). Con éste doble impulso la gubernamentalidad se caracteriza sobretodo por la búsqueda de un “optimum”, mascarado por el “bien de todos” (FOUCAULT, 1976, p. 35; 2010b, p. 27).

Partiendo desde esa perspectiva es que el gobierno de las poblaciones usa el dispositivo de sexualidad para ejercer un poder sobre el querer y el pensar de los individuos, influyendo sobre la “conducta” de ellos (FOUCAULT, 1976, p. 66; 2010b, p. 50). Usando de un conjunto práctico-discursivo sobre la sexualidad, el gobernante logra extender a toda la población una técnica de “dirección de consciencias” que antes estaba restringida apenas a los casos particulares (Foucault, 1976, p. 145; 2010, p. 106). Al insertar dicha técnica en el aparato administrativo-burocrático del Estado, la gubernamentalidad se hace posible debido al uso, en escala poblacional, de una técnica antes usada apenas en ámbitos muy restrictos. Así, el Estado no cesa de conducir la población, “animado, de un lado, por el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos del gobierno y, de otro lado, el desarrollo de toda una serie de saberes”, frutos de la misma racionalidad gubernamental (CUTRO, 2010, p. 117).

Por hacer el Estado capaz de alcanzar los cuerpos de los

individuos (biopoder), intervenir en constantes poblacionales (biopolítica) y producir estados subjetivos, el dispositivo de sexualidad ha posibilitado al Estado “agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia” (FOUCAULT, 1976, p. 204; 2010b, p. 147).

4. Crítica al concepto de apatheia en Foucault

No obstante nosotros estemos de acuerdo con Foucault en lo tocante a la importancia del pastorado cristiano para la formación de la gubernamentalidad, sospechamos de su posición en cuanto al que él denomina de ruptura de sentido entre la apatheia antigua y la cristiana. Nuestra sospecha fue levantada por Michel Senellart en una nota contenida en Seguridad, Territorio, Población, al preguntarse si Foucault no estaría estableciendo dicha ruptura entre la apatheia greco-romana y la cristiana directamente en oposición a los estudios de Pierre Hadot (FOUCAULT, 2004a, p. 192, n. 37; 2007, p. 168).

A partir de dicha ruptura Foucault fundamenta la oposición entre epimeleia heautou antigua y epimeleia ton allon cristiana, tanto en la trilogía de la Historia de la sexualidad cuanto en los cursos dictados en el Collège de France. La primera sería el cuidado de sí con vistas a la autonomía, marcada especialmente por el dominio de las pasiones. En cambio, la segunda tendría como finalidad únicamente la “obediencia [absoluta] a las órdenes de los otros” por intermedio de la renuncias de sus pasiones (FOUCAULT, 2004a, p. 210; 2007, p. 248). En el contexto de nuestro estudio, la obediencia sería en favor del pastor en el caso del cristiano, y

del gobernante en el caso del Estado.

Foucault identifica el pastorado cristiano como el preludio de la gubernamentalidad más específicamente en cuanto a éste cambio de sentido sufrido por el concepto de *apatheia*. Comprendida como renuncia de la carne, ella es el gran cambio que ha posibilitado la inscripción de la vida en el ámbito de la política. Pues al no tener “dominio [...] sobre sí mismo, su cuerpo y sus sufrimientos”, el ciudadano-oveja tiene toda su vida puesta bajo el dominio político del Estado gubernamental (FOUCAULT, 2004a, p. 209; 2007, p. 246).

Según Foucault, haciendo uso de tecnologías específicas, mayormente el examen de conciencia y la dirección de conciencia que venían desde la Antigüedad clásica, el pastorado cristiano busca operar una drástica renuncia del yo, en la medida en que llevaba el individuo a la “renuncia”, al “rechazo de yo” (FOUCAULT, 2001a, p. 1.626). Tanto el principio de la inversión del sacrificio, como el principio de la correspondencia alternada exigían del pastor que él practicara una profunda “devoción” ante Dios y para con los deberes de su mandato, como lo atestado en *Omines et singulatim* (FOUCAULT, 2006, p. 23).

Comprendemos que esa renuncia del propio yo fue fundamental para afirmar que el pastorado cristiano ha sido una forma de gobierno y su distinción ante las demás formas estudiadas por Foucault. Solamente por intermedio de dicha ruptura de sentido en lo que se refiere a la *apatheia* es que sería posible localizar el pastor como perfecto intermediario entre Dios y su rebaño. Como intermediario, el pastor figura como un agente reproductor de individuos sujetos, aptos a renunciar a su propia voluntad de modo voluntario. Él mismo será un foco reproductor de las mismas prácticas de renuncia al someter sus ovejas a la misma disciplina.

Como consecuencia, comprendemos que el hecho de que el pastor cuide de sí mismo al punto de renunciar a sus propias

pasiones, lo hace capaz de pautar su conducta conforme los principios identificados por Foucault. Por intermedio de la benevolencia y del cuidado específico, el pastor acaba por estar ubicado como un eslabón entre la gubernamentalidad y el gobierno de la población. Foucault llamará en toda la trilogía de la Historia de la sexualidad dicho cuidado de sí que el pastor ejerce sobre sí mismo como ética cristiana de la carne.

Para averiguar la mencionada ruptura se hace necesario reconstruir una posición contraria a Foucault en lo tocante a la Filosofía antigua, con el apoyo de Pierre Hadot, Jean-Pierre Vernant y otros. Hadot nos explica que tanto Eros como Sócrates son vistos por Platón como dos intermediarios entre los hombres y la sabiduría en sí misma en la Antigüedad. Sócrates era como un camino que permitía a quienes convivían con él acceder a la verdad de modo inequívoco. El punto fundamental que hace con Sócrates adquiera este status de intermediario entre los hombres y la sabiduría en sí misma fue, según Platón, su capacidad de controlar sus pasiones. Así, aquél que no detenía ninguna belleza, “se volvió en camino en dirección a una belleza extraordinaria que trasciende todas las bellezas terrenales (HADOT, 2002, p. 128). Asimismo Sócrates materializa una posibilidad, un camino que se abre a ellos ojos de sus convivas, para que ellos puedan trillar el recorrido en dirección a la sabiduría en sí misma.

Él fue capaz de soportar la privación, el frío, el hambre y el miedo, lidiando sabiamente con sus emociones y volviéndose un hombre sabio.

La sabiduría para los griegos representa una perfección de conocimiento, la cual está identificada con la virtud; [...] conocimiento o Sophia en la tradición griega era menos una pura sabiduría teórica que una experiencia, o una experiencia de vida. Nosotros podemos reconocer trazos de esa experiencia no en el conocimiento teórico del filósofo Sócrates, sino en su modo de vida, precisamente lo que Platón evoca en el Banquete (HADOT, 2004, p. 44 – cursiva nuestra).

Su modo de vida nos ayuda a comprender el filósofo como un individuo que está consciente de que nunca tendrá una sabiduría completa, sino vive de manera a “hacer progresos en ésta dirección”. Sin embargo, el sabio siempre estará limitado por su condición, de modo que lo que más caracteriza dicho progreso en dirección a la sabiduría es una trayectoria asintótica” (HADOT, 2004, p. 49). O sea, una trayectoria marcada por un constante “ejercicio de muerte, es decir, ejercicio de muerte de su individualidad, de sus pasiones, para ver las cosas desde la perspectiva de la universalidad y de la objetividad” (HADOT, 2004, p. 49-50).

Henry Chadwick nos proporciona un panorama más amplio de la relación entre el alma y el cuerpo en los escritos platónicos. Para él, Platón estaba correcto al poner el cuerpo en el alma y no el alma en el cuerpo, en el *Timeu* (36d-e). Tal inversión de perspectiva en cuanto a la primacía de aquella sobre éste da la dimensión exacta de cómo el cuerpo era visto como un factor de distracción para el alma en el momento que ella quisiese se dedicar al pensamiento filosófico, tal como relatado en el *Fédon* (65a-66c). Dicha primacía del alma está directamente asociada al argumento encontrado en la *República* (609d-611c), donde consta que el alma es una entidad simple y por eso inmortal. En cambio, el cuerpo, con su naturaleza compuesta y corruptible, contribuye para el deterioro del alma (CHADWICK, 2001, p. 63). El alma, por ello, sería inmortal e incorruptible, al contrario del cuerpo, materia perecible y efímera.

Sobre ese punto, encontramos una aclaración importante de Jean-Pierre Vernant, al afirmar que la inmortalidad del alma era algo completamente extraño para los griegos. No se puede hablar de la concepción cristiana de inmortalidad del alma, de una vida en otro mundo, caracterizado por el espiritual y divino. De acuerdo a Vernant, el argumento del alma inmortal fue

presentado por Platón en el Fédon comparándola con un daimon, un intermediario, pero “lejos de ser confundido con un individuo humano” (VERNANT, 1996, p. 207).

Semejante condición del hombre sabio en la Grecia Antigua, prosigue Vernant, incluía cierto “parentesco” entre los hombres y los dioses. Esto porque ambos estaban en un mismo plano, en una misma línea de manifestación del orden y de la belleza del mundo. De modo que, para ambos, el armonía de las pasiones era alcanzada por intermedio de un mejor “control de sí” (VERNANT, 1996, p. 208). Tanto unos como los otros, hacían parte integrante del mismo cosmos.

Si se piensa en la relación del cristiano con su Dios, que está situado en otro nivel de existencia, su correlato en el caso griego estaba cargada de peculiaridades que la diferencian. De inicio, se puede citar que la experiencia religiosa era un dominio muy particular en el mundo griego, distinto de todos los otros de la vida social. El mundo humano y el divino eran esferas que por veces se confundían, porque la trascendencia era muy relativa en ésta relación, no existiendo una ruptura radical entra ambas partes.

Hasta la naturaleza hacía parte de éste conjunto de relaciones marcadas por lo espiritual. “La physis era una potencia animada y viva” que cargava en sí el mismo espíritu que animaba los seres humanos, en la medida en que el físico y el humano compartían una “connaturalidad” (VERNANT, 1996, p. 213). Entonces, dicha diferencia en relación a la concepción cristiana de inmortalidad era una de las consecuencias de la visión griega de mundo.

Otra consecuencia, relacionada a la primera, trata de cómo el individuo griego podría llegar a alcanzar la inmortalidad. Ésta era fruto de un reconocimiento social para el individuo, más que una condición referente a otro mundo. El factor religioso en la Grecia antigua era algo que traspasaba todos los campos de la vida. Era por intermedio de la religión que los individuos se

integraban al orden cómico. No obstante, dicha adecuación al orden cósmico no prescindía del social. Asimismo, la “identidad del individuo” coincidía con la “evaluación social” (VERNANT, 1996, p. 222).

Su inmortalidad era alcanzada cuando el individuo obtenía entre sus convivas la condición de ser acordado por su conducta de vida y por sus hechos. Su virtud íntima y su valor estaban condicionados a la evaluación social que recibían de parte de aquellos con quienes compartían sus momentos, sus vidas, sea en los asuntos personales o sociales. La “forma esencialmente social del individuo” confería a él una ausencia de un “mundo secreto de su subjetividad”, tal como la costumbre desde la Modernidad (VERNANT, 1996, p. 223).

Esa forma esencialmente social del individuo implicaba que todos necesitaban de la figura del otro para conocer a sí mismo. “La identidad de cada uno era alcanzada en el comercio con el otro”, afirma Vernant (1996, p. 221). Hacíase necesario al individuo contar con la presencia de otra persona para poder ver en ella, como a un espejo, la imagen que lo caracterizaba. El conocimiento de sí y la relación consigo mismo no podrían jamás ser establecidos de manera directa, sino por intermedio de otra persona.

Asimismo está señalado por Platón en el *Alcebiades* (133a-b). Lo que Platón menciona es que el principio délfico del *conózcate a ti mismo* indicaba más al conocimiento de los propios límites que a una interiorización. Aquí se presenta un largo trecho de la obra de Vernant para una mejor apreciación de la gran diferencia que planteamos:

A máxima de Delfos: ‘conózcate a ti mismo’, no propone, como nosotros tendríamos tendencia a suponer, un retorno sobre sí para alcanzar, por introspección y autoanálisis, un ‘yo’ escondido, invisible a todos los otros, y que estaría hecho como un puro acto de pensamiento o como un dominio secreto de la intimidad personal. [...] Para el oráculo, ‘conózcate a ti mismo’

significa: aprenda tus límites, sepa que tu eres un hombre mortal, no intente igualarse a los dioses” (VERNANT, 1996, p. 219).

Eso implica una diferencia crucial en relación a la interpretación socrático-platónica de la *gnothi seautou*, que fue trabajada del mismo modo por Foucault. El hombre griego no sabía lo que era definir su propia identidad si no lo hiciera en relación a sus convivas y al mundo. Así, su ser estaba puesto completamente en perspectiva de sus relaciones con los otros y con el contexto al cual pertenecían.

Al no intentar igualarse a los dioses, el hombre sabio permanecía en la condición de *daimon*, de intermediario entre sus convivas y los dioses. El principio délfico poseía, así, un profundo sentido religioso, puesto que todo lo social estaba atravesado por el religioso, ya que “la religión era inseparable de la vida cívica”, afirma Vernant (1996, p. 212).

La misma función intermediario usada para definir Sócrates se encuentra en los escritos de Peter Brown, ahora en relación al hombre santo en la Antigüedad tardía. En el mundo del Imperio Romano, los pequeños pueblos necesitaban un puente, un hombre exterior al mundo que hiciera la conexión entre ellos y el Imperio. Los vecinos locales de dichos pueblos necesitaban una persona que “perteneciera al mundo exterior, y aun así pudiera poner su *dinamis*, sus conocimientos [...], su cultura y sus valores a la disposición de los vecinos locales” (BROWN, 1971, p. 86).

Brown hace hincapié que esa posición de intermediario había sido otorgada al hombre santo porque era quién se destacaba de los demás por ejercer un “trabajo interno” que le confería “creciente prosperidad” en lo tocante a su conducta como individuo en la esfera política. El hombre santo era sí llamado para para ser un intermediario por ser “una persona que había conquistado su cuerpo” por intermedio de la mortificación, “ganando poderes sobre los demonios” que en él

habitaban. Así, era un individuo “autosuficiente” (BROWN, 1971, p. 81).

Extendiendo un poco más nuestro campo de análisis sobre la posición del hombre sabio en la Antigüedad, en la Siria antigua dominada por el Imperio Romano, el hombre santo también era una figura intermediaria. Además, su conducta reflejaba un patrón de vida a ser imitado por quienes lo conocían, lo que le daba la autoridad para servir como árbitro, juez y mediador en los asuntos del poblado que habitaba. Su conducta era un ejemplo de “radical cambio de valores” que sostenía, a la vez, “asimilación y resistencia” frente a los polos opuestos en su entorno. Sustentando tal posición, el hombre santo hacía surgir de su ascetismo un poder de tipo no coercitivo, en la medida en que era considerado en su propia comunidad como un no-humano. Esto es lo que Peter Brown denomina de “poder de los santos” (BROWN, 1976, p. 217-218).

El hombre santo representaba la profunda significación social del ascetismo, justo porque practicaba un auto mortificación por intermedio de un elaborado “ritual inhumano” (BROWN, 1971, p. 91). De la misma forma que la sociedad de la Grecia antigua abrigaba el oráculo, el Imperio Romano también tenía en el hombre sabio la figura institucional de aquél que era capaz de operar una “total disociación consigo mismo” por medio del ascetismo (BROWN, 1971, p. 93).

Su pertenencia al ‘exterior’, como se ha mostrado antes, era vista como una condición de extrañeza tanto delante de los vecinos de los pueblos, como de los oficiales del Imperio. El hombre santo era el único capaz de practicar una “inaccesible parresia con Dios” y, siendo extremadamente “simpatetikós” con las peticiones de su pueblo, hacerlo también ante los representantes del Imperio (BROWN, 1971, p. 95-96).

5. Conclusión

Interesante es notar para nuestros objetivos investigativos que tanto en el caso de Sócrates, como en el caso del rol del hombre sabio en la Antigüedad tardía, ésta posición de intermediario fue conquistada no por aspectos exteriores al individuo, sino, al contrario, por aspectos particulares del propio individuo que ejercía un trabajo sobre sí mismo, una epimeleia heautou que le daba condición de asumir dicho status. Justamente por la ejecución de ese cuidado de sí, el hombre santo también era visto como un patrón a ser seguido por sus convivias; un refuerzo en lo que concierne a la tomada de decisiones y a las habilidades en ella involucradas.

La condición de servidor representaba un rasgo fundamental para el desarrollo de su deber de conducir el pueblo-rebaño en nombre de Dios por parte del pastor. Tal condición de servidor en la cual se pone el pastor puede ser resumida por dos cualidades imprescindibles para el ejercicio del gobierno pastoral: la benevolencia y el cuidado específico. Éstas dos cualidades también están implicadas en la práctica del gobierno pastoral.

Lo que hicimos fue explorar la posición de Foucault acerca de la experiencia del pastorado cristiano como preludeo de la gubernamentalidad. Según él, podemos encontrar en ella un punto muy caro a la comprensión de la gubernamentalidad: un gobierno que deja de actuar mediante la fuerza y pasa a ponerse como un servidor de sus comandados, para poder conducir sus conductas. No obstante él apunto algunas diferencias entre la práctica del poder pastoral y el Estado gubernamental, Foucault no deja de enfatizar la familiaridad entre ambos al afirmar que una genealogía de la gubernamentalidad debe comenzar por es estudio minucioso del gobierno pastoral.

Usando el dispositivo de sexualidad, el Estado

gubernamental logra interferir en los deseos, comportamiento y las opiniones de las personas. Así la libertad de la población será una libertad direccionada y mantenida dentro de parámetros convenientes para el incremento de la potencia del Estado.

No obstante, vemos que la especificidad del gobierno pastoral señalada por Foucault fue característica de toda la Antigüedad tardía. El hombre sabio era un individuo que modificaba su conducta practicando un cuidado de sí muy semejante al asignado al poder pastoral por Foucault.

Vimos que el concepto de *apatheia* fue apropiado por Foucault de modo a afirmar una ruptura entre la práctica antigua y la cristiana. En la práctica, pudimos averiguar una posición contrapuesta a la posición de Foucault, como forma de enriquecer el debate acerca del cuidado de sí y la conducta del pastor como conductor de conductas.

Referência

- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte/Curitiba: Autêntica/Champagnat, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- CUTRO, Antonella. *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*. Paris : Harmattan, 2010.
- FARHI NETO, Leon. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France 1979-1980 (excertos)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010a.
- _____. *Historia de la sexualidad I : la voluntad de saber*. Buenos Aires : Siglo XXI, 2010b.
- _____. *Historie de la sexualité I : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.
- _____. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976. Paris : Gallimard, 1997.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978-1979. Paris : Gallimard, 2004b.
- _____. *Omnes et singulatim – para uma crítica da razão política*. Florianópolis: Nephelibata, 2006.

- _____. *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris : Gallimard, 2004a.
- _____. *Seguridad, Territorio, Población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: Burchell, G., Gordon, C. & Miller, P. (Org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University Press Chicago, p. 1-51, 1991.
- SCHIMID, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pré-textos, 2002.

Notas

- 1 No utilizaremos mucho éste texto porque no hay todavía una publicación del original en francés. Como lo ha aclarado el propio traductor, se trata de una traducción de algunas partes del curso de 1980, usando los archivos sonoros depositados en la Biblioteca General del Collège de France en Paris. Dicho trabajo de traducción no pudo realizar una conferencia con los originales del curso dictado por Foucault.
- 2 Aquí Foucault hace uso del texto de Guillaume de La Pierrière, *Le Miroir politique* (1555).
- 3 Un ejemplo paradigmático para Foucault es Moisés, quién nació en una familia de esclavos judíos egipcios y fue adoptado por la hermana del faraón. Para él, Moisés es un ejemplo al derredor del cual se pude visualizar toda la arquitectónica del gobierno pastoral. “En el centro de todo” esto, prosigue él, está “Moisés” (FOUCAULT, 2004a, p. 133; 2007, p. 158).