

10 | El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad

CRISTINA CATALINA*

Es una obviedad que el cristianismo latino no sólo ha legado a Occidente una religión —es decir, un sistema de creencias y ritos—, sino también modelos institucionales, hábitos socioculturales y marcos de pensamiento.¹ Su estudio ha sido recurrente para una pluralidad de narrativas historiográficas sobre el devenir de Occidente o para la historia del presente, tales como la genealogía, la historia conceptual o el materialismo histórico. No está de más señalar que esta tarea genealógica precisa tanto de la elaboración de modelos conceptuales sobre el devenir —teoría—, como de la interpretación de los vestigios del pasado como datos históricos —historiografía—.² Es la especialización metodológica y temática, oscilando entre el estudio empírico y la conceptualización de la historia, la que mantiene la diferenciación disciplinar entre la Historia, las Ciencias sociales o la Filosofía, pues ninguna de ellas puede prescindir de conceptos tipológicos bajo un mismo régimen epistémico.³ Por ello los cruces de caminos han sido ineludibles y fructíferos. Este texto pretende situarse en una de esas encrucijadas

* Licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración por la UCM y Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED. En la actualidad desarrolla una tesis doctoral sobre las transformaciones jurisdiccionales y pastorales en el cristianismo medieval. Ésta se lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del conocimiento de la UCM en cotutela con el Instituto de Historia del CSIC, donde ha disfrutado de una ayuda FPI financiada por el MINECO.

Este artículo ha sido posible gracias a la beca predoctoral FPI, concedida por el Ministerio de Economía e Innovación, cuyo número de referencia es BES-2011-048664, dentro del proyecto de investigación Los espacios del Poder Regio, ca. 1050-1385. Procesos políticos y representaciones. Espacios y lugares del rey, dirigido por Ana Rodríguez, (CCHS-CSIC), cuyo número de referencia es HAR2010-21725-C03-03.

- 1 Galindo, «Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes», 82.
- 2 Pomian, *Sobre la historia*, 34.
- 3 Passeron, «Historia y sociología. Identidad social e identidad lógica de una disciplina», 71-106.

mediante la confrontación de la analítica foucaultina del pastorado con la constitución de una potestad gubernativa y jurisdiccional de la Iglesia romana plenomedieval, desde el propósito de plantear cuestiones relevantes para una genealogía de los regímenes de dominación en Occidente.

1. La analítica foucaultiana del cristianismo: conducta de almas e institución pastoral

Comenzamos esta breve exposición examinando la analítica —fragmentaria y audaz al mismo tiempo— que ofrece Foucault del cristianismo con miras a reflexionar sobre su conveniencia para una historia del presente. Es precisamente la perspectiva genealógica, desde la que este autor tematiza y categoriza el pasado en tanto que devenir, la que explica dicha falta de sistematicidad. Si bien el cristianismo está presente en sus diversas investigaciones sobre la disciplina, la normalización, la biopolítica o los regímenes de verdad, en todas ellas se liga, como pesquisa, a la reconstrucción de la historia del sujeto occidental y a la trabazón de la genealogía de la gubernamentalidad.⁴

Desde esa mirada intelectual, los fragmentos foucaultianos componen una efigie, si bien algo dislocada, que representa al cristianismo como una religión de confesión organizada en una institución pastoral. Esa habría sido su impronta en la genealogía del sujeto y la gubernamentalidad occidentales. En el surgimiento del dispositivo confesional cristiano se funda un vínculo de sujeción entre el hombre y la verdad de sí, a fuerza de que ésta le fuera revelada únicamente mediante un examen de conciencia guiado.⁵ Con ello emerge un prototipo de hombre sometido en tanto que descubre, entre él y su dominio o libertad, un abismo exclusivamente soslayable a condición de subordinarse a la voluntad de un otro. De lo que precisamente debe liberarse el sujeto es del yugo de sí domeñando su yo, para encontrarse entonces, a través de una introspección adiestrada, redimido de sí y sumiso a su pastor.

La irrupción histórica de este sujeto confesional, así como su propagación moderna en dispositivos como el interrogatorio judicial o el psicoanálisis,

4 Foucault analiza el poder pastoral cristiano en tanto matriz del moderno gobierno político en los estudios sobre la gubernamentalidad, principalmente en Seguridad, territorio, población: curso del *Collège de France* (1977-1978). También se ocupa del cristianismo cuando indaga sobre tecnologías de dirección de conducta y de conocimiento de sí, tales como la confesión y la inquisición; especialmente en el curso de Lovaina Obrar mal, decir la verdad y en el curso del Colegio de Francia en 1980-81, El gobierno de los vivos. Con todo, cabe señalar que los momentos referidos al cristianismo plenomedieval son comparativamente más escasos que aquellos sobre el cristianismo primitivo, la patrística y la reforma protestante – lo cual sorprende cuando se contrasta con la relevancia de ese periodo para otras narrativas sobre la constitución política de Occidente.

5 Foucault, El gobierno de los vivos. Curso del *Collège de France* (1979-1980), 100-101.

habría cercenado la eventualidad de un hombre emancipado, dueño de sí, sin que forzosamente se sometiera a la mediación pastoral. Esta estrafalaria figura del pastor que actúa simultáneamente como libertador y dominador condensa el prototipo de poder que el cristianismo legó a Occidente, según Foucault. El ejercicio pastoral del poder no constituye otra cosa que la matriz del gobierno de las poblaciones del Estado gubernamental, dado que ambos —gobierno pastoral y político— modulan los *mores* de los hombres mediante el arte de la conducta. Una afinidad genealógica que los distingue del modelo soberano —tanto feudal como moderno— basado en el dominio territorial y legal.⁶

Por otra parte, y como es usual en Foucault, no son los fundamentos cristianos los que conforman su impronta, sino los efectos de individuación y los vínculos de sujeción que entraña el arte efectivo de la conducta de almas.⁷ Esto sería así porque, más que en el dogma, el principio de la verdad cristiana se efectúa en dispositivos como la catequesis o la confesión, que en realidad someten al sujeto a un domino de sí fundado en la exclusión del yo. Asimismo, al orientar su voluntad hacia una obediencia absoluta amparada en el régimen postrero e impostado de la ley divina, condena al hombre a una subjetivación por sujeción.⁸ Algo análogo ocurre con el principio de salvación que, al poner en marcha una economía general de méritos y deméritos recíprocos en un juego de espejos de culpa y responsabilidad alterna, aboca al hombre a una subjetivación por identificación analítica. Tanto es así que la secuela de ese arte redentor de espíritus será una subjetividad terrena dócil, inculpable —por su conciencia de culpa— y enajenada.

Desde esta analítica empirista⁹ del pastorado, el principio heurístico del cristianismo resulta ser la confesión —como prototipo de ligamen—, y no la economía escatológica de salvación —que lo es para otras conceptualizaciones que sí recurren a la dimensión trascendental—. ¹⁰ No por ello Foucault reduce el pastorado al ejercicio de la *oikonomia psycon*,

6 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 150.

7 Esa analítica del pastorado Foucault desplaza a un segundo plano, sin por eso renunciar a ellos, tres elementos de la heurística tradicional del cristianismo: salvación, verdad y ley.

8 «La figura del pastor no es un enunciador de la ley o un juez, sino más bien un médico, un curador de almas. No hay tampoco una sola voluntad de Dios o una ley universal sino voluntades que rigen para cada hombre, de tal modo que la acción del pastor se individualiza y establece una relación de sometimiento con cada oveja en la que éste, el sometimiento, no tiene finalidad más allá de la obediencia». (Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 173-174).

9 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 152-153 y 217-218.

10 Por ejemplo, véase: Weber, *Sociología de la religión*.

sino que lo caracteriza igualmente por la organización institucional que instaura: «el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único (...) por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana»¹¹. De este modo, al trazar un vínculo histórico-genético entre la eclosión de conducta de almas y su organización institucional, Foucault descubre que el pastorado cristiano no sólo desplegó un gobierno económico de almas, sino que simultáneamente instituye un dominio político sobre cuerpos y territorios. Es la Iglesia quien gestiona el regimiento de almas cristiano mientras reglamenta la coacción sobre cuerpos, bienes y riquezas.¹²

En este punto llegamos a una cuestión ambigua. Mientras que el pasaje anterior podría caracterizar la Iglesia como una potestad dual, gubernativa y jurisdiccional, esa idea contrasta con el asombro de Foucault ante lo que considera una diferenciación persistente entre la racionalidad pastoral que atraviesa la Iglesia y la lógica soberana del Estado. Pese a los numerosos solapamientos —a nivel competencial, simbólico y organizativo— entre ambos, cada uno de estos poderes habría salvaguardado su especificidad durante toda la Edad Media.¹³ En la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad esa distinción determina la intelección del acontecimiento que supuso la entrada de la racionalidad de gobierno en el Estado administrativo de justicia. Ahí reside la relevancia de esta tematización para una historia del presente e, inversamente, la potencia heurística de la confrontación de esa analítica con el análisis de un singular histórico, el cristianismo medieval.

2. La soberanía perfecta: el gobierno jurisdiccional de las conciencias

Así es como la Edad Media testimonió el avance del proyecto gregoriano de una constitución nueva para la cristiandad. En él se esbozaba una Iglesia independiente de todas las potestades seculares, incluida la imperial, quienes deberían reconocer a Roma como potestad jurisdiccional suprema. Aquí no termina, empero, la dimensión soberana del nuevo proyecto, pues en su organización interna Roma se urdía como un gobierno jurisdiccional y centralizado capaz de sancionar jurídica y purgativamente una inaudita

¹¹ Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 150.

¹² *Ibídem*, 157.

¹³ Dicha idiosincrasia occidental del legado latino contrasta el griego o bizantino, donde el Emperador se comporta como Cristo y como César, como pastor y soberano al mismo tiempo. Véase: Rodríguez y Hudson (eds.), *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*.

uniformización moral, doctrinal e institucional para ambos, laicos y clérigos. Dicha tendencia a la absolutización llegó a su apogeo con la operación de Inocencio III de divinizar la función pontificia figurándola como un dominio análogo al divino, omnipotente y omnisciente.¹⁴ Una permuta en su propia representación lo ilustra vivamente: el pontífice pasa de ser simbolizado como vicario de Pedro a devenir vicario de Cristo postrándose, entonces, como heredero directo de Dios. Veleidad que entraña la elusión de la mediación petrina y, con ello, la liquidación de los límites jurisdiccionales y gubernativos que la teología trinitaria establecía al gobierno eclesial en tanto que vicariato petrino.¹⁵ Su corolario fue, por un lado, la paradójica sacralización de un dominio legal tendencialmente absolutista¹⁶ y, por otro, la burocratización y judicialización de la *cura animarum*, cuyos efectos punitivos alcanzarían los hábitos más cotidianos, a través de la ley canónica y el precepto moral.

Se perfiló entonces una tentativa de teocracia pontificia que, desde su endiosamiento, impuso forzosamente una economía de salvación para toda la cristiandad¹⁷ —*omnes y singulatim*—, vinculada a una política escatológica antiapocalíptica e individualizada que cancelaba conclusivamente las expectativas de una redención pronta y colectiva. Tanto fue así que la integración de las iglesias territoriales en el entramado institucional romano y su asimilación de los estandarizados ritos y devociones católicas atestiguaron la evanescencia definitiva de ordenamientos eclesiales, ceremonias culturales y creencias sincréticas que abrigaban las microcristiandades altomedievales. Ese proceso de supeditación jurídica y normalización pastoral coincide con la empresa de conquista territorial liderada por Roma en los confines de la cristiandad, que anunciaba una *ratio* imperial. En ciertos lugares, la exigencia de la ortopraxis y ortodoxia romana,¹⁸ significó la erradicación y el desalojo de cosmos culturales como el eslavo o el andalusí, o el intento fracasado de la cruzada de Ultramar. Cristianizar el mundo díscolo y maléfico donde lo pagano y lo infiel se acantonaban y, por otro lado, subyugar las costumbres

14 Pennington, «Popes, Canonists, and Texts 1150-1550».

15 Véase: Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*.

16 Théry, «Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale», 37.

17 «Alrededor del año 1000 se produjo un gran cambio que nosotros llamamos feudalidad. (...) La Iglesia (...) se esforzó por cristianizar verdaderamente a la sociedad y lo hizo de conformidad con los métodos habituales en los poderosos: la zanahoria y el palo. El palo fue Satanás. (...) La zanahoria fue el purgatorio. El purgatorio nace al final de esta gran transformación querida por la iglesia como una modificación de toda la sociedad: la reforma gregoriana». (Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, 99-100).

18 Illich, *El género vernáculo*, 169-177.

e instituciones religiosas a Roma, fue obra meticulosa y taciturna de los nuevos *consortia* eclesiásticos originarios del mundo poscarolingio.¹⁹ Este ímpetu conquistador se alimenta de una concepción de la cristiandad como Iglesia unitaria y universal, al transformarse éste carácter eclesial —uniforme, indisoluble y ecuménico— en la nueva condición redentora. Cláusula que justificaría la aniquilación de la parvedad herética, como en el caso la violenta cruzada interna contra los albigenses.

Teniendo en cuenta lo anterior, se evidencia que las aportaciones del pastorado no se reducen a la producción pastoral de un sujeto sumiso, inculpable y extasiado por efecto de dispositivos propios de la conducta de almas. Pues, en realidad, estos dispositivos de cura pastoral surgen en las expresiones soberanas de la Iglesia plenomedieval, tales como la configuración del primer sistema jurídico de occidente, la colonización por creación de réplicas, la cristianización por conquista territorial y, especialmente, el gobierno judicializado sobre las conciencias. En este último, el dispositivo pastoral de la confesión y el soberano inquisitorial se articulan para enjuiciar criminalmente el pecado convirtiendo la desviación de la ortopraxis en disidencia ilícita.

Como Foucault mismo advierte, el inaudito desarrollo de potestades temporales por parte de una autoridad espiritual cristiana propició, paradójicamente, el avance de una insólita racionalidad de gobierno de almas²⁰ y, con ello, el acrecentamiento de vigorosos rituales purgativos, voluptuosas ceremonias devocionales y pragmáticos cultos reconciliadores con el insondable mundo medieval, como la confesión auricular. Fue esta audacia pastoral la que clausuró la exigencia cristiana de un tiempo lineal frente a la emergente temporalidad cíclica que significaba la consolidación de un complejo calendario litúrgico y sacramental anual.²¹ Con ello, la Iglesia brindaba la oportunidad de una experiencia espiritual periódica y personalizada, instaurada en la tendencia hacia la individualización de la economía de salvación y la espiritualización de la escatología. Sin embargo, la oferta pastoral tiene una contrapartida que evidencia su dimensión

19 Tanto la uniformización ritual y doctrinal como la estandarización institucional auspiciadas por Roma se enmarcan en un proceso de transformación amplio de la cristiandad latina acontecido entre los siglos X y XIV. Se trata de una dinámica de colonización y conquista que se despliega expandiendo réplicas miméticas desde los territorios poscarolingios, y no como en la colonización moderna generando vínculos de subordinación asimétrica entre el centro y la periferia, hacia lo que conocemos actualmente como Europa. Véanse: Bartlett, *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 930-1350*; Moore, *La primera revolución europea: C. 970-1250*.

20 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 199-200

21 Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, 56.

soberana: el reclamo legal del monopolio de la administración sacramental y la intersección divina o, en definitiva, la aspiración eclesiástica a ser la única vía de salvación, legítima, legal y obligatoria.²²

Así las cosas, la Iglesia se proyecta como una potencial potestad absolutista en el ejercicio dual de la pastoral y la jurisdicción, aunque impedida efectivamente por la existencia de un beligerante pluralismo jurisdiccional. Cobra sentido en este marco que la figuración del pontífice como intérprete de la justicia divina y su Iglesia como única mediadora con la ley de Dios, comporten una tendencia a la convergencia del foro externo y el interno.²³ En otras palabras, la trabazón entre la divinización de la función jurisdiccional del papado y la monopolización eclesiástica del régimen sacramental propiciaron el surgimiento de una primicia procesal, precisamente el eventual juicio criminal sobre la creencia²⁴ y la incriminación de otras formas de organización eclesial o economías de salvación.²⁵ Ello se hizo posible por la institución de los procedimientos de denuncia e inquisición en los juicios eclesiásticos, que resultaron en la dilatación del radio de incriminación y el criterio de transgresión. Hasta entonces, la condena de los pecados ocultos era una atribución privativa de la divinidad, cuyo exclusivo dominio omnisciente y omnipotente no había sido transferido a la Iglesia. Ésta, condicionada por su mundaneidad, se plegaba a una corrección purgativa en el orden de la cura de almas —o foro interno— únicamente en el caso de que lo pecaminoso fuese notorio o confesado a un sacerdote.²⁶ En otro orden —foro externo— se situaban los pecados criminales que eran enjuiciados punitivamente en los tribunales eclesiásticos por su notoriedad o por su condición de infracción legal; sólo así se rebasa la frontera entre los foros.

El desborde de ese límite franco que enunciaba la máxima *De occultis non judicat ecclesia* prelude la quimera del pastorado eclesiástico al

22 Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 53.

23 Véase: Prodi, *Una storia della giustizia*, 41-155.

24 La herejía llega a ser identificada por Inocencio III como *crimen de lesa majestad*, como había establecido el Emperador Diocleciano unos 600 años antes, pero ahora se trata de un crimen contra la Iglesia. Que la herética parvedad sea equiparada con un crimen suponía que podría ser penada por vía criminal en lugar de ser corregida sólo por vía purgativa o penitencial, propia del foro interno de la conciencia.

25 La legitimidad que ostentaba el sacerdote en la dirección de almas se transfiere paulatinamente a una organización administrativa y jurisdiccional. Con ello, la legitimidad carismática del sacerdocio de base comunitaria convive en su declive con la legitimidad burocrática de la mediante institución eclesiástica romana. La tensión que esta metamorfosis produjo se revela en las rebeliones de contra-economía-salvífica abanderadas por líderes espirituales comunitarios durante los siglos XII y XIII

26 Véase: Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*.

imaginarse como soberanía perfecta. Desde entonces no sólo se hace obligada la, en principio aquiescente, conducta pastoral de almas, sino que además el residuo de autonomía en la creencia y la devoción son sometidos a juicio, hasta el punto de ser incriminados y perseguidos hasta la aniquilación cuando se desvían de la ortodoxia. De esta manera, el gobierno político eclesiástico trastoca la dinámica de libertad-dominio que subyace en la forma en que opera el gobierno sobre un campo de posibilidades de actuación y que se contrapone a la coacción-permisión propia del código de la ley. Con ello transfigura el principio de aquiescencia de los modos de subjetivación y sujeción identificados por Foucault en el poder pastoral; baste como muestra la contumacia que, bajo la amenaza anti-herética, lleva al sujeto a domeñar su yo, la coacción que lo somete a la obediencia o la confesión forzada tortuosamente.²⁷

3. Dos artes de gobierno político: redención de almas y gestión de poblaciones

Tras este periplo por la Iglesia medieval, regresamos nuevamente a la historia de la gubernamentalidad foucaultiana, no sólo para contrastarla con un singular histórico, sino porque ofrece una sugestiva reflexión sobre el trazado genealógico. En este sentido, si se reconoce que la Iglesia es al mismo tiempo política y gubernativa,²⁸ surge el interrogante sobre su relación con el Estado gubernamental. Nos referimos a la diferencia específica del gobierno político de la Iglesia medieval —pastoral y legal— frente al también gobierno político del Estado gubernamental —poblacional y soberano—. Dicho de otro modo, ¿qué explica la distinción entre el arte político de gobierno de almas y el de masas de poblaciones y cosas; en definitiva, entre la conducta pastoral medieval y la gestión *securitaria* de las poblaciones? No es otra cosa que la escisión de dos universos: uno agonizante regido por la racionalidad salvífica que atraviesa el Medioevo y otro emergente orientado por la gestión ilimitada de la razón de Estado, cuya temporalidad perpetua quebró conclusivamente el viejo horizonte escatológico.

La esclarecedora respuesta hallada en el texto de Foucault, que ahora sí se sirve del vocabulario de la escatología de salvación cristiana —extraño al empleado en la analítica del pastorado—, dilucida precisamente las ambigüedades señaladas anteriormente sobre ésta última. Lo distintivo

27 Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, 237.

28 «La teología trinitaria es a la vez política y gubernativa, constituye un reino y lo gobierna, tiene una política y *por eso* tiene una economía del número (de los salvados) y del tiempo en que se producirá la totalidad de los elegidos». (Villacañas, «Teología económica», 17).

del pastorado eclesiástico frente al Estado gubernamental reside en que su potestad apela a una finalidad trascendental: la redención de todos y cada uno llegará en un futuro en el que concluirá el propio tiempo y se iniciará uno nuevo que ya existía. Dado que ese *telos* redentor requiere un afuera del tiempo, el gobierno político está implicado en una dialéctica entre trascendencia e inmanencia que atraviesa la economía escatológica de salvación. En contraposición, la dominación gubernamental tiene como fin la gestión inmanente de hombres y cosas de acuerdo a su naturaleza como seres susceptibles de ser administrados mercantil y estatalmente. Se trata, en efecto, de una segunda naturaleza que, impresa por la lógica de la economía política y la razón de estado, trata a hombres bajo la forma social de masa de población y a las cosas como mercancías. Advierte Foucault que «nos encontramos en una perspectiva en que el tiempo de la historia es indefinido. Es lo indefinido de una gubernamentalidad para la cual no se prevé término ni fin. Estamos en la historicidad abierta, a causa del carácter indefinido del arte político»²⁹.

La economía de salvación requería, por su trasfondo escatológico, de una justificación extra-mundana incluso si, como en el Medievo, desplegó un dominio temporal altamente mundanizado.³⁰ Por su parte, la economía política contemporánea se ve abocada a una regulación securitaria infinita de hombres y cosas que responde solo a la lógica inmanente y abstracta de poblaciones y mercancías. En suma, la naturaleza de un cosmos divinizado cuya *ratio* residía en una dinámica entre trascendencia e inmanencia se ve desplazada por una gestión de cosas y hombres cuya *ratio* es indefinida e inmanente. El horizonte cerrado de la salvación y sus promesas desaparecen ante el nuevo horizonte abierto, carente de expectativas extra-mundanas.³¹ En este sentido, y para concluir, el pastorado cristiano medieval no es una *hybris*³² —como sí lo es el Estado gubernamental—, porque en su

29 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 249.

30 «Durante mucho tiempo el cristianismo estuvo institucionalizado —Iglesia como institución permanente— y mundanizado —Iglesia expansiva en el mundo— y, sin embargo, no se asumieron las tesis de que las promesas de la salvación se pudieran realizar en el tiempo. Ambos aspectos se mantuvieron como preparatorios dentro de un horizonte apocalíptico que clausuraba la historia desde “afuera” del tiempo, afuera desde el cual Dios podría cumplir sus promesas». (Villacañas, «Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», 87).

31 «Un mundo enteramente finalista, un mundo centrado en el hombre, un mundo de prodigios, maravillas y signos, un mundo para terminar de analogías y cifras; esto constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo. Ahora bien, ¿en qué época desaparece esta situación? Exactamente entre 1580 y 1650, en el momento de la fundación de la episteme clásica». (Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 229).

32 Karmy, «Aporías de la Gubernamentalidad», 218-220.

dualidad gubernativa y soberana no hay escisión entre esferas separadas; la racionalidad escatológica y la economía salvífica que atraviesa la temporalidad medieval hacen del cosmos —espiritual y temporal— un lugar unificado. Lo que nos anima a sospechar sobre la posible escisión entre el hombre y la población, la cosa y la mercancía, a la que la racionalidad del Estado gubernamental somete al mundo.

4. Bibliografía

- BARTLETT, R. (2003) *La formación de Europa: Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*. Valencia, PUV.
- BERMANN, H. (2001) *La formación de la tradición jurídica de occidente*. México, FCE.
- BLUMENBERG, H. (2008) *La legitimidad de la modernidad*. Valencia, Pre-textos.
- CAROZZI, C. (2000) *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid, Siglo XXI.
- CHIFFOLEAU, J. (2010) *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*. Bolonia. Il Mulino.
- FOUCAULT, M. (2008) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal.
- _____ (2014) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Madrid, Siglo XXI.
- _____ (2016) *El gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*. Madrid, Akal.
- _____ (1994) *Dits et écrits 1954-1988, (Tome 4 1980-1988)*, París, Gallimard.
- GALINDO, A. (2012) «Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes», en *Dianoia: anuario de Filosofía*, 68.
- ILLICH, I. (1990) *El género vernáculo*. México, Joaquín Mortiz/Planeta.
- KARMY, R. (2009) «Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía “teológica” de la Subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault», 192-223, en *Psicoperspectivas*, 8, 2.
- LE GOFF, J. (2003) *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (2008) *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós.

- MOORE, R. (2003) *La primera revolución europea: C. 970-1250*. Barcelona, Crítica.
- PASSERON, J.C. (2011) «Historia y sociología. Identidad social e identidad lógica de una disciplina», en *El razonamiento sociológico: el espacio comparativo de las pruebas históricas*, Tres Cantos, Siglo XXI, 71–106.
- PENNINGTON, K. (1993) «Popes, Canonists, and Texts 1150-1550», en *Collected Studies Series 412*. Variorum, Aldershot.
- POMIAN, K. (2007) *Sobre la historia*. Madrid, Cátedra.
- PRODI, (2001) *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Il Mulino,
- RODRÍGUEZ, A. et HUDSON, J. (2014) *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Leiden-Boston, Brill.
- SENEILLART, M. (2013) «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?» en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 7, 1-15.
- THÉRY, J. (2007) «Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206: Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale», en *Dominique, avant les dominicains. Mémoire dominicaine*, 21, 33-38.
- VILLACAÑAS, J.L. (2016) *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta.
- _____ (2007) «Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media» en *Isegoría*, 37, 81-96.
- _____ (2013) «Teología económica. Análisis crítico de una categoría», en *Filosofía política*, 3.
- WEBER, M. (2012) *Sociología de la religión*. Madrid, Akal.

