

Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder

Cristina Catalina¹

Recibido: 03 de noviembre de 2016 / Aceptado: 07 de mayo de 2017

Resumen. Este artículo pone en contraste analítico el singular histórico de la Iglesia plenomedieval con la conceptualización del cristianismo ofrecida por Michel Foucault en sus estudios sobre la gubernamentalidad. Para ello se analiza la constitución de la Iglesia romana entre los siglos XI y XIII como una potestad dual –jurídica y pastoral–, desde la perspectiva de la genealogía de las formas políticas occidentales. El análisis se estructura a través de un diálogo crítico con la analítica foucaultiana del poder pastoral y las tecnologías de subjetivación que despliega. Mientras que las transformaciones auspiciadas por el gobierno pontificio dieron lugar al primer sistema jurídico occidental en los siglos centrales del Medioevo, la institución eclesiástica implementó servicios de *cura animarum* uniformados por toda la cristiandad. Más aún, esta economía de salvación se apoya en el nuevo sistema jurídico, convirtiendo al pastorado medieval en una potestad tanto soberana como gubernativa. El artículo trata de mostrar cómo esta interpretación histórica problematiza la dicotomía gobierno/soberanía sobre la que se funda la categoría de poder pastoral de Foucault y su genealogía de la gubernamentalidad.

Palabras clave: cristianismo medieval, Foucault, gubernamentalidad, historia del poder, Iglesia medieval, poder pastoral, religión de salvación, soberanía, teoría del poder.

[en] Pastoral power, sovereignty and salvación: the governmental sovereign duality of the medieval Church facing Foucault's analytics of pastoral power

Abstract. This paper confronts the medieval Church with Foucault's conceptualization of Christendom in his writing on governmentality. In order to do so, this paper analyzes the formation of an ecclesiastical dual rule –jurisdictional and pastoral– from the perspective of a genealogy of western political forms. For this purpose, a critical dialogue is established with Foucault's analytics of pastoral power and of the subjectivation technologies involved in it. While the transformations supported by the pontifical power gave rise to the first western juridical system, the ecclesiastical institution implemented services of *cura animarum* throughout Christianity. Further, this salvation economy leaned on an unprecedented legal rule that turned pastoral power into a twofold rule, both sovereign and governmental. This paper argues that such an interpretation expounds the problems of the dichotomy government/sovereignty, on which Foucault founds his analytics of pastoral power and his genealogy of governmentality.

Keywords: Foucault, governmentality, history of power, medieval christendom, Medieval Church, pastoral power, religion of salvation, sovereignty, theory of power.

Sumario. 1. Introducción; 2. Rasgos del gobierno pastoral en la economía de salvación trinitaria; 3. La Iglesia romana como única vía a la salvación: una ambición de soberanía pastoral; 4. Hacia el gobierno del foro interno: la confesión auricular; 5. Conclusiones.

¹ CSIC
ccatalinag@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4661-6906

Cómo citar: Catalina, C. (2018): “Pastorado, soberanía y salvación: la dualidad gubernativa y soberana de la Iglesia plenomedieval ante la analítica foucaultiana del poder”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 27-49.

1. Introducción

El análisis de la impronta del cristianismo en la historia de la cultura y las formas políticas occidentales ha sido un tema de estudio recurrente para una pluralidad de perspectivas historiográficas², entre ellas la genealogía de M. Foucault. Por su parte, la importancia heurística del cristianismo latino para la historia del presente reside en haber legado no sólo una religión moderna —un sistema de creencias y ritos—, sino también formas institucionales particulares, hábitos socioculturales y marcos de pensamiento³. En este sentido, cualquier análisis y narrativa histórica cuyo horizonte sea la comprensión del presente se ve compelida a un estudio que abarque tanto la perspectiva sincrónica como la diacrónica. Tarea que requiere al mismo tiempo de la elaboración de modelos conceptuales sobre el devenir —labor teórica— como de la interpretación de los vestigios del pasado como datos históricos —interpretación historiográfica—⁴. Por este motivo, disciplinas como la Historia, las Ciencias sociales y la Filosofía han oscilado tradicionalmente entre el estudio empírico y la conceptualización de la historia, tendiendo hacia uno de ambos polos mediante la especialización metodológica y temática⁵. De ahí que los cruces de caminos entre ambas hayan sido, además de ineludibles, especialmente fructíferos para la historia del presente.

Este artículo trata de situarse en una de esas encrucijadas poniendo en diálogo la analítica foucaultiana del poder pastoral con el fenómeno histórico del cristianismo en los siglos centrales del Medioevo. La relevancia de este contraste reside en que el desarrollo teocrático de la Iglesia romana problematiza el trazado genealógico que Foucault realiza de la gubernamentalidad. Mientras que, en su voluntad teocrática, la potestad eclesiástica romana se conforma como una potestad simultáneamente pastoral y judicial, la genealogía de Foucault se sustenta sobre la existencia de una distinción premoderna entre el ejercicio del poder pastoral y el poder soberano o legal. Contrariamente a esta interpretación foucaultiana, hay estudios que plantean que la Iglesia latina, entre los siglos XI y XIII, conformó el primer sistema jurídico occidental sin por ello abandonar su autoridad pastoral⁶. Lo hizo a través de un proceso dual: por un lado, de juridización de la Iglesia romana y, al mismo

² Tales como la identificación de orígenes en la historia evenemencial, la búsqueda de matrices en la genealogía, la investigación de transformaciones semánticas en la historia conceptual o el análisis de la sucesión de modos de producción en el materialismo histórico.

³ De la importancia de la historia del cristianismo para la comprensión del presente —y viceversa— dan cuenta, por ejemplo, los fructíferos debates en torno a la secularización. Cfr. Galindo Hervás, A., «Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes», en *Dianoia: anuario de Filosofía*, 57 (68), 2012, pp.81-111, p.82.

⁴ Cfr. Pomian, K., *Sobre la historia*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 80-81.

⁵ Cfr. Passeron, J. C., Historia y sociología. Identidad social e identidad lógica de una disciplina. *El razonamiento sociológico: el espacio comparativo de las pruebas históricas*, Siglo XXI, Tres Cantos, 2011, pp. 71-106, p. 3.

⁶ Cfr. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001. Prodi, P., *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* [SdG], Il Mulino, Bolonia, 2001.

tiempo, instituyendo una normalización devocional, doctrinal y moral mediante la centralización gubernativa eclesiástica y la instauración de un régimen sacramental obligatorio. Frente a ello, surgieron economías de salvación en los márgenes de la Iglesia romano y resistencias a la cristianización romana que, en ocasiones, dieron lugar a importantes movimientos heréticos.

El artículo examina la analítica de Foucault⁷ del pastorado cristiano a partir del proceso de institucionalización de la dirección pastoral de conductas durante los siglos centrales del Medioevo. El desarrollo expositivo está estructurado en relación a tres principios de la heurística tradicional del cristianismo en torno a los cuáles Foucault desarrolla una analítica propia: salvación, ley y verdad. Cada uno de los tres fundamentos establece un marco temático para contrastar la interpretación foucaultina del cristianismo medieval con otras conceptualizaciones. El primer apartado –principio de salvación– trata de las condiciones que la economía de salvación trinitaria impone al desarrollo de la institución eclesial. En el segundo apartado –principio de la ley–, se expone el proceso de juridización de la Iglesia durante la revolución papal, así como su relación con la concepción cristiana de la Justicia. En el tercer y último apartado –principio de la verdad– se analiza la emergencia de la penitencia por confesión auricular a la luz de la dualidad de la Iglesia plenomedieval, gubernativa y soberana –pastoral y legal–. Con ello se tratará de mostrar el vínculo constitutivo entre la forma institucional del pastorado medieval y el desarrollo de ciertas técnicas de conducta pastoral como la confesión auricular.

2. Rasgos del gobierno pastoral en la economía de salvación trinitaria

En la larga historia del cristianismo han coexistido diferentes iglesias en un mismo momento histórico dando lugar a cismas y herejías, mientras que diacrónicamente se han sucedido formas de organización pastoral diversas que constituyen la intrahistoria de una Iglesia. De suerte que la historia de una “misma” Iglesia, como la católica, es también una sucesión de transformaciones profundas en el modo de organización de las comunidades cristianas, inclusive si permanecieron dentro de un mismo paradigma marco. En el caso de la Iglesia romana medieval, a pesar de organizarse en una forma institucional muy particular por su alto grado de mundanización, se mueve en los márgenes del paradigma de salvación trinitaria que surgió ante el fracaso del paradigma imperial romano.⁸

⁷ A pesar de la importancia que este periodo tiene en otras narrativas sobre la historia política de Occidente, el cristianismo específicamente medieval no fue objeto de un análisis sistemático por parte de Foucault. Si bien el cristianismo primitivo y la reforma protestante han ocupado un lugar importante en sus investigaciones, desde la patrística hasta los movimientos *contra-pastorales* bajomedievales, las menciones al cristianismo alto y plenomedieval son fragmentarias. En los estudios sobre la gubernamentalidad, Foucault analiza el poder pastoral cristiano en tanto matriz del moderno gobierno político, principalmente en el curso editado como *Seguridad, territorio, población* (Foucault, M., *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)* [STP], Akal, Madrid-Tres Cantos, 2008). También se ocupa del cristianismo en los estudios sobre las técnicas 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* (Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad* [OMDV], Siglo XII, México, 2012) y en el curso del Colegio de Francia de 1980-81, *El gobierno de los vivos* (Foucault, M., *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France: 1979-1980* [GdV], Gallimard, París, 2012).

⁸ Cfr. Villacañas, J.L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Trotta, Madrid, 2016.

Conforme al marco de la teología trinitaria, la Iglesia ocupa un lugar privilegiado en la historia de salvación cristiana al ser concebida como forma y momento en que el reino de Dios se manifiesta en el mundo. De modo que la pertenencia a ésta significaría ya la participación en la *deificatio*, en tanto que la Iglesia se presenta como heredera de Cristo a través del patrimonio de Pedro. Al estar Padre e Hijo vinculados sustancialmente, pertenecer a la Iglesia entrañaría ser parte del cuerpo de Cristo, del mismo Dios, mediante la participación en el *pneuma* que ella misma administra. En esta dialéctica entre trascendencia e inmanencia reside una de las singularidades del cristianismo como religión de salvación: la Iglesia se emplaza en el plan divino de salvación con la particularidad de que, mientras éste no se cumple, ella sería la forma en que el Reino de Dios se manifiesta en el mundo como vía, precisamente, hacia el verdadero reino en otro mundo⁹. Es por ello que el pastorado cristiano, regido por tal finalidad, se instituye desplegando, al mismo tiempo, una economía de salvación y una política escatológica, esto es, una administración sacramental que prepara para la salvación en una temporalidad escatológica anti-apocalíptica¹⁰. Así, la organización del Apocalipsis y de la cura de almas dieron lugar a disputas recurrentes en la historia eclesial manifestando el carácter político y gubernativo del pastorado u organización eclesial¹¹.

Por su parte, Foucault no considera que el cristianismo produjese una potestad intrínsecamente dual¹²; por el contrario, identifica al pastorado cristiano con el modelo de poder gubernativo –poder pastoral– contraponiéndolo a la soberanía. Esta oposición entre soberanía y gobierno está en la base de la conceptualización de la gubernamentalidad como un híbrido de prototipos de poder diferenciados. Desde la perspectiva de la analítica del poder foucaultiana, la dirección pastoral de almas premoderna se revela como la matriz del moderno gobierno político de los hombres. El poder pastoral propiamente cristiano habría constituido el trasfondo histórico del

⁹ “Esto significa que la Trinidad divina era el despliegue mismo de la economía de salvación y que el gobierno eclesiástico se incrustó en esa economía trinitaria de la salvación. Así la Iglesia pasó a ser parte del mismo plan *divino desplegado en el tiempo de la salvación*. Y lo hizo alrededor del patrimonio de Pedro, una herencia directa del Hijo. (...) Mientras se participara de los misterios administrados por la Iglesia se formaba parte de la economía de la salvación. Desde esta perspectiva, la máquina gubernamental eclesial garantizó y se legitimó porque garantizaba una *deificatio, omnes et singulatim*, la forma de entrar en la economía de salvación como miembro particular del cuerpo general de Cristo y así conectar con la vida misma divina de la Trinidad. Eso es la Gloria manifiesta de Dios en su Iglesia.” Villacañas, J.L., «Teología económica. Análisis crítico de una categoría» *Filosofía política*, 27 (3), pp. 409–430. Citado de la versión en castellano: Villacañas, J.L. *Teología Económica: análisis crítico de una categoría*. Disponible en: https://www.academia.edu/4163851/Teolog%C3%ADa_Econ%C3%B3mica_an%C3%A1lisis_de_una_categor%C3%ADa. p. 27.

¹⁰ “El concepto de historia tendría que ver con un plazo de gracia, no con una esperanza dirigida hacia el futuro y que busca en él su realización. Los acontecimientos del fin se convierten en un secreto que pesa sobre la historia y que es reservado a Dios, lo cual, más que para confortar a la conciencia humana con su decisión en el tema de la salvación, sirve para que Dios justifique el no haber dispensado a los cristianos, frente a los paganos, del efecto de su cólera, cargando sobre sus espaldas el precio por la implorada supervivencia de un *genus humanum* que sigue sin diferenciar entre elegidos y réprobos.” Blumenberg, H., *La legitimidad de la modernidad*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 52.

¹¹ “Los efectos del final apocalíptico han tenido dimensiones constituyentes sobre los poderes mundanos. Más también sobre los contrapoderes revolucionarios. La constitución de estos poderes totales siempre estuvo sometida a la ambigüedad de una valoración como meros poderes profanos, que no eran vicarios de Cristo, sino del Anticristo. Unos y otros aspiraron a la omnipotencia y ésta se mostró en la aceleración de los efectos de su poder.” Villacañas, J.L., «Acercas del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 81-96, 2007, p. 93-94.

¹² Foucault sostiene que la Iglesia medieval incorporó rasgos del modelo judicial, pero que son rasgos ajenos a la racionalidad pastoral y propios de la soberanía. Cfr. STP, 201.

gobierno político en el proceso de gubernamentalización del Estado, dando lugar a la biopolítica en un proceso de hibridación con el modelo soberano –disciplina y entramado diplomático-militar– que comenzaría en el siglo XVI¹³. En este marco, el pastorado cristiano constituye la matriz del gobierno de las poblaciones dado que ambos poderes gubernativos comparten un prototipo de relación de poder específica: la conducta, caracterizada como el empleo de tecnologías de poder que operan sobre un campo de posibilidades¹⁴. Así, mientras que el gobierno guía al hombre entre varias “acciones posibles”¹⁵, la soberanía actuaría sobre sujetos de derecho mediante el código de la ley y el dominio territorial¹⁶. Así Foucault enuncia que:

(...) ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o a un soberano. (...) Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad.¹⁷

Asimismo, Foucault considera que, desde la aparición del pastorado cristiano hasta la cristalización de la gubernamentalidad estatal en el siglo XVIII, los poderes soberano y pastoral preservaron una especificidad propia e inconfundible¹⁸. A lo que añade que esta prolongada diferenciación de poderes constituyó una de las singularidades y un enigma, de la historia de Occidente. Con esta afirmación invierte el interrogante historiográfico tradicional¹⁹ sobre las numerosas emulaciones y transferencias históricas entre el poder temporal y el espiritual. Y subraya que, pese a los solapamientos de competencias entre Estado e Iglesia, mimesis simbólicas y paralelismos organizativos, cada uno habrá salvaguardado su especificidad durante toda la Edad Media²⁰. Esta es para Foucault una particularidad que la cristiandad latina lega a Occidente y la diferencia de Bizancio, donde el Emperador se comporta como Cristo y como César, como pastor y soberano al mismo tiempo²¹. Por ello, esta

¹³ Cfr. STP, 115–117 y 157.

¹⁴ “Y creo que ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o a un soberano. (...) Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad. (...) La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso (...)” STP, 163.

¹⁵ “(...) [el gobierno] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Trabaja sobre un campo de posibilidad en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente”. Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Editions Gallimard, París, 1994, p. 237.

¹⁶ Karmy, R., «Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía “teológica” de la subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault», *Psicoperspectivas*, 8 (2), 2009, pp. 192-223, 2009, p. 196.

¹⁷ STP, 163.

¹⁸ Foucault subraya esta diferenciación a pesar de reconocer que la Iglesia cristiana no sólo se ha ocupado de la cura de almas de los hombres, sino que la propia tarea implicó además un poder sobre las cosas, los bienes y las riquezas. Él mismo reconoce que “(...) el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia (...) 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.” STP, 151.

¹⁹ Sobre esta temática pueden consultarse los trabajos de: M. Bloch, E. H Kantorowicz, F. Kern, P. Prodi, J. Strayer, C. Schmitt, W. Ullmann, E. Voegelin. Foucault ante la pregunta tradicional sobre las mimesis y transferencias entre poder espiritual y poder temporal, trata de invertirla y se pregunta cómo fue posible que estos dos modelos de poder conservaran su especificidad y fisonomía propias.

²⁰ STP, 157-159.

²¹ Cfr. Rodríguez A. y Hudson J., *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2014.

distinción analítica e histórica constituye, en la genealogía de la gubernamentalidad foucaultiana, el punto de intelección del acontecimiento que supondría la entrada de la racionalidad de gobierno en el Estado administrativo de justicia²².

Sin por ello menoscabar la conveniencia de la analítica de Foucault, la dicotomía –soberanía/gobierno– resulta poco útil para abordar fenómenos medievales concretos; tales como la existencia de un pluralismo jurisdiccional que comprende tanto el derecho canónico como el eclesiástico o, también, las identificaciones de ciertos emperadores con la figura del salvador o del mitologema apocalíptico del emperador de los últimos días²³. Baste también como ilustración la identificación por parte de algunos líderes carismáticos del papa con el Anticristo y la Iglesia romana con la iglesia del diablo²⁴. Especialmente, las instituciones de la Iglesia romana y el Imperio germánico no son susceptibles de ser comprendidas sin tener en cuenta el trasfondo salvífico y escatológico que las atraviesa desde el surgimiento de la temporalidad trinitaria con el cristianismo. Foucault mismo recurre a este vocabulario cuando se refiere al umbral de la época moderna como paso de la temporalidad escatológica de la racionalidad salvífica en el cristianismo premoderno a la temporalidad abierta del arte político de racionalidad estatal o arte político. Por ello, resulta extraño que, en la categorización del poder pastoral, no se recurra a la conceptualización del cristianismo como religión de salvación. Es esta opción la que visibiliza la política escatológica y la economía salvífica que el pastorado cristiano despliega históricamente.

Desde esta perspectiva, la institución eclesiástica habría de reconocer la ineludible existencia de un resto de poder profano –como manifestación inacabada del reino de Dios en el mundo– estableciendo un límite al ejercicio de su potestad. Pues, inexorablemente, el pastorado eclesiástico desconoce el juicio de Dios sobre los elegidos, el cuál únicamente será desvelado en el juicio final. Por ello, la Iglesia militante ni puede comprender en su seno a la totalidad de los elegidos –habría salvados fuera de la Iglesia– ni tampoco todos sus miembros serán parte de los elegidos que compongan el Reino –pues habría pecadores en la Iglesia–²⁵. De modo que, incluso si el pastorado intercede entre la trascendencia y la immanencia, lo ha de hacer dentro de los límites que impone su orden vicarial: la imposibilidad de identificar a los salvados y de penetrar en el alma de los hombres. Aquí residía, en principio, la diferencia entre la justicia eclesiástica y la divina.

En cuanto a Foucault, si bien reconoce la centralidad de la salvación en el cristianismo, inmediatamente postula que lo realmente característico no es tal principio sino las relaciones de poder que se constituyen a partir de él y los efectos

²² En este punto conviene subrayar la diferencia, no siempre precisa en Foucault, entre el poder pastoral como prototipo de ejercicio del poder gubernativo y la Iglesia cristiana como institución histórica y sujeta a transformaciones eventuales. Por ello, la dualidad potestativa de la Iglesia plenomedieval no invalida la caracterización del poder pastoral como modelo de ejercicio de poder –conducta–, sino más bien problematiza el esbozo de la genealogía de la gubernamentalidad como un híbrido de dos poderes anteriormente diferenciados. Precisamente en el momento en que Foucault expone la prolongada permanencia de la Iglesia y el Estado como poderes diferenciados durante la larga época medieval, se suspende dicha diferenciación analítica en sus enunciados. En tales pasajes la Iglesia parece equipararse unívocamente con poder pastoral y el Estado con la soberanía.

²³ Cfr. Cohn, N., *En pos del Milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2015, pp. 70-125.

²⁴ Cfr. Carozzi, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Siglo XXI, Madrid, 2000, p. 63.

²⁵ Villacañas, *op. cit.* 2013, p. 16.

de subjetivación y sujeción que producen. En el caso de la salvación se tratará de la economía de méritos y deméritos, esto es de una compleja dinámica por la que el pastor asume el compromiso con la salvación de cada oveja y de todo el rebaño, atendiendo a cada una de sus conductas y responsabilizándose de su tendencia al pecado mediante el sacrificio invertido²⁶. Este juego de espejos de culpa y responsabilidad alterna habría fundado una ligazón cuyo efecto sobre el sujeto sería la subjetivación por identificación analítica. En términos genealógicos, el funesto corolario de lo que, en principio, sería una práctica redentora será la emergencia de un tipo de sujeto sometido e inculpable, preso de una conciencia de la inexorable pecaminosidad que ocupa el alma.

En este punto, Foucault lleva a cabo un desplazamiento heurístico sobre el pastorado cristiano poniendo el acento en la dinámica sacrificial y en el vínculo de responsabilidad invertida que se instituye entre las figuras del pastor, el rebaño y las ovejas. Entendiendo la salvación como pretexto, sitúa en segundo plano la dialéctica trascendencia e immanencia y, con ello, la lógica de la economía de salvación trinitaria y la organización de la escatología anti-apocalíptica²⁷. Este desplazamiento se sostiene, para Foucault, en el razonable alegato metodológico de la necesidad de aprehender las relaciones de poder en su positividad. Ciertamente, con ello ha dado visibilidad al tipo de sujeto que constituye la equiparación del horizonte redentor con la praxis de identificación analítica del pecado y la culpa, mediante una introspección flagelante basada en el remordimiento y la mala conciencia. Frente a ello, habría que matizar que el horizonte escatológico y salvífico del paradigma trinitario producía efectos de poder materiales e institucionales en el cristianismo premoderno y no sólo funcionaba como un subterfugio de éstos. Por ello, la dinámica entre trascendencia e immanencia no debería sustituir a la categoría de ideología como falsa conciencia, criticada por el propio Foucault. Su relevancia heurística para la época medieval se refleja en el vínculo interno entre las modificaciones de la dinámica de los méritos y deméritos entre pastor y rebaño –la ordenación de la administración sacramental y el papel del clero y los laicos– y las transformaciones de la política salvífica y la economía escatológica en la historia del cristianismo –monopolio eclesiástico sacramental e imposición de una Iglesia unitaria e universal como garantía salvífica–.

En los siguientes apartados se ilustrarán con ejemplos concretos dichas permutas medievales en lo que Foucault plantea como economía de méritos y deméritos: la determinación del *pastor* y de las *ovejas* –clero y laicado–, la definición de los vicios y las virtudes y, sobre todo, el criterio y la forma de su juicio. Cuestiones que, en su resolución histórica, transforman la organización eclesial y manifiestan su dimensión política o soberana. El caso de la Iglesia romana, que surge en la revolución papal de los siglos XI y XII, ilustra bien este vínculo. Aquí, el papado se presenta como potestad jurídica suprema al mismo tiempo que reclama la exclusividad en la administración del *pneuma* y la producción del efecto de *deificatio*. Se apoya no sólo en su estatus patrimonial como sucesor de San Pedro, sino también en ser directamente vicario de Cristo. Con ello, la sede romana estableció jurídicamente un monopolio en el camino a la salvación e instituyó la obligatoriedad de participar en

²⁶ STP, 183.

²⁷ Cfr. Senellart, M., «Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, (revista electrónica), 7, puesto en línea el 29 de marzo de 2013, consultado la última vez el 31 de agosto de 2015. URL :<http://cem.revues.org/12872> ; DOI : 10.4000/cem.12872, p. 2

la administración de los sacramentos como contraparte a la prestación del servicio pastoral²⁸. En adelante, la pertenencia a la institución eclesiástica como única forma de participar en el plan divino de salvación significará el acatamiento de las normas de la Iglesia romana en forma tanto de derecho canónico como de disciplina moral. Este proceso, que se desarrolla exponencialmente durante la revolución papal, hace que la economía de méritos foucaultiana tome un carácter particular por el que la responsabilidad analítica, el principio de transferencia exhaustiva e instantánea, la inversión del sacrificio y el principio de la correspondencia alternada se trasladen definitivamente del sacerdote carismático a la institución romana. Finalmente, la economía de méritos implicará tanto la aquiescencia del servicio de cura de almas como la coacción de la conversión forzosa o la condena del error herético – que es un juicio sobre el alma²⁹.

3. La Iglesia romana como única vía a la salvación: una ambición de soberanía pastoral

Como ya se ha adelantado, entre los siglos XI y XIII, tuvo lugar una profunda transformación eclesiástica amparada en una tendencia a la divinización de la función del gobierno papal que situaba al pastado en los márgenes del paradigma trinitario. Mientras cierta historiografía se ha referido a estos cambios como “reforma gregoriana” por la relevancia del papel del papa Gregorio VII³⁰, otros los han caracterizado como “revolución papal”, dado que sus repercusiones excedieron el ámbito pastoral y conformaron el primer sistema jurídico de Occidente³¹. Durante este periodo el papado trató de afianzarse como primado eclesiástico y juez supremo de toda la cristiandad. Ello implicaba un cambio significativo en la figura pontificia, puesto que previamente el obispo de Roma era más bien una autoridad doctrinal y moral que intervenía *ad hoc* en las distintas microcristiandades³². Esta llamada revolución papal supuso la instauración de una inaudita institución jurisdiccional por parte de la autoridad espiritual cristiana, desplegando una administración pastoral reticular sobre la base de una organización territorial de herencia imperial romana

²⁸ Cfr. Vauchez, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental VIII^e-XIII^e siècle*, Presses universitaires de France, París, 1975.

²⁹ Cfr. Lobrichon, G., *La religion des laïcs en Occident: XI^e-XV^e siècles*, Hachette, París, 1994.

³⁰ Cfr. Fliche, A., *La Réforme Grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123). Histoire de l'Église, depuis les origines jusqu'à nos jours VIII*. Bloud & Gay, Saint-Dizier, 1950.

³¹ Cfr. Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001, pp. 95-97. A las transformaciones promovidas por el Papado durante los siglos XI y XII H. Bermann las concibió como revolución papal, por su celeridad y alcance. La conformación de una potestad jurisdiccional autónoma y centralizada, dio lugar a un novedoso sistema jurídico, el primero de la historia de Occidente. No se habría tratado únicamente de una reorganización del poder pastoral ante una crisis religiosa -como anuncia la categoría de reforma gregoriana-, sino que a partir del siglo XI el Papado habría impulsado una transformación institucional profunda, jurídica y pastoral, enmarcada en una dinámica más amplia de cristianización por colonización y conquista territorial, la cuál transformaría los fundamentos de la civilización medieval. Cfr. Moore, *La primera revolución europea: c.970-121*, Crítica, Barcelona, 2003; Bartlett, R., *Bartlett, R., La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Universitat de Valencia, Valencia, 2003.

³² Para un estudio de caso sobre la cristiandad hispana altomedieval y su relación con la autoridad papal, cfr. Deswarte, T., *Une chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Classiques Garnier, París, 2010.

—compuesta por provincias, diócesis y archidiócesis—³³. El gobierno eclesiástico creó organismos legislativos y de garantía de cumplimiento de la norma y sistematizó un corpus normativo.

La aspiración de Gregorio VII (1073-1085) a la reocupación de la potestad imperial ilustra el hito que marcó su pontificado figurando al papado como gobernante y juez supremo de todas las iglesias regionales en Occidente. Inclusive si Gregorio I (590-606) ya había tratado de emular algunos aspectos del poder imperial y presentarse como poder gubernativo supremo, el salto cualitativo tuvo lugar cuando Gregorio VII proyectó la figura pontificia como juez supremo y señor de la ley. Empero, con él no termina la tendencia teocrática, en la cual ahondará Inocencio III (1198-1216) divinizando la función pontificia a imagen de la potestad omnisciente y omnipotente de Dios³⁴. Proyección que empuja el desarrollo institucional hasta su límite dentro del marco trinitario, el de la aceptación de la existencia de un resto profano de poder.

Para la aprehensión de este singular histórico, la categoría de poder pastoral de Foucault resulta insuficiente porque excluye por definición los rasgos de la soberanía —o modelo de la ley—, los cuáles son fundamentales en la constitución de la Iglesia plenomedieval, si se acepta que ambas dimensiones, la pastoral y la legal, están integradas en el gobierno pastoral de la Iglesia romana en el momento en que se proyecta como universal y unitaria —ecuménica y uniforme— mediante un sistema jurídico que uniformizó rituales, moral y doctrina³⁵. Por contra, Foucault estimaba que la articulación de estos prototipos —gobierno y soberanía— no tuvo lugar hasta el siglo XVI en el contexto del Estado administrativo, integrándose ambos conclusivamente en el siglo XVIII con la emergencia de la gubernamentalidad³⁶. Anteriormente, solo se habrían dado influencias y transferencias parciales entre la Iglesia y el Estado, pero, para Foucault, la figura del pastor nunca llegaría a confundirse con la del Rey —que mantenía su exclusividad como señor de la ley sobre sujetos de derecho—. El acontecimiento de la revolución papal plantea entonces un problema de interpretación en las categorías foucaultianas: cómo categorizar la promoción del surgimiento del primer sistema jurídico occidental por parte, precisamente, de la potestad espiritual cristiana altamente institucionalizada. En otras palabras, cómo se explica que fuera la Iglesia romana la que promoviera una forma inaudita de ejercer la soberanía —y no una mera mimesis o incorporación de técnicas jurídicas del viejo Imperio romano—.

Efectivamente, la autoconciencia del gobierno pastoral como poder supremo se desarrolló en una institución jurisdiccional autónoma que constituirá el paso inicial en la conformación de un sistema jurídico inédito. Sirva de ejemplo el hecho de que la cura de almas se ejercía mediante una administración territorial centralizada y jerárquica, gobernada a través del nuevo derecho canónico y a cuya cabeza estaba el papado como legislador y juez³⁷. Paradójicamente, tal desarrollo implicó un

³³ Cfr. Le Goff, J., *La civilización del occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 33-52.

³⁴ Théry, J., *Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206: Innocent et les debuts de la théocratie pontificale. Dominique, avant les dominicains. Mémoire dominicaine*, 21, 33-38, 2007, p. 37.

³⁵ Bartlett, R., *La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Universitat de Valencia, Valencia, 2003, p. 331.

³⁶ STP, 117.

³⁷ Por ejemplo, mediante la legislación conciliar ecuménica, que difundía los cánones pontificios reticularmente a través de sínodos provinciales y diocesanos. O la atención pastoral del papado a través de la cancillería y la penitenciaria, donde se atendían peticiones particulares —como las dispensas matrimoniales—. Sin este tipo de instituciones basadas en lo que Foucault entiende por soberanía, o código de la ley, el clero no podría ejercer sus funciones pastorales dentro de una Iglesia concebida como universal y unitaria. Solo así pudo materializarse el

proceso paralelo de *juridización* de las prácticas sacramentales y, simultáneamente, de *sacramentalización* de la justicia eclesiástica³⁸. La profunda permuta política y social que supuso la emergencia de este nuevo sistema jurídico es imperceptible si se reduce el enfoque al conjunto del derecho positivo o se aborda como una mera técnica de organización administrativa. Por contra, su extensivo carácter revolucionario se revela al contraponerlo a los órdenes jurídicos cronológicamente anteriores –o los vigentes en otros marcos geográficos–. Pues si bien es cierto que en ciertas culturas políticas precedentes existían autoridades jurídicas, formas de resolución de conflictos y aplicación de leyes –como en el caso de los diferentes órdenes jurídicos altomedievales germánicos–, por su parte, la tendencia regular en estos órdenes jurídicos parece haber sido que las normas y los procedimientos legales no diferían habitualmente de la costumbre social ni de las instituciones políticas y religiosas³⁹.

Tal contraste indica que el horizonte jurídico que inauguraron el derecho canónico y la práctica de la justicia eclesiástica, a partir de finales del siglo XI, fue la proyección de un sistema jurídico insólito. Esta primicia se manifiesta en hechos como el surgimiento de prácticas conscientes de elaboración sistemática de doctrina jurídica, la organización razonada de leyes, la creación de dispositivos que garanticen su cumplimiento, la emergencia de nuevos procedimientos judiciales como la inquisición y la denuncia o, finalmente, la concluyente aparición de un cuerpo reglado y regular de especialistas tanto en la práctica como en la doctrina del derecho⁴⁰. Eventualidades que incitaron un proceso de ordenación razonada de leyes en colecciones canónicas contribuyendo al desarrollo de una incipiente ciencia del derecho y conformando su correspondiente cuerpo de profesionales, elaborando tratados jurídicos o un corpus bibliográfico propio.

El objetivo más ostensible de Roma durante la época de la revolución papal era alcanzar la independencia efectiva de la Iglesia frente a todo poder civil y, al mismo tiempo, instituirse como potestad suprema. Una toma de postura que se revelaba en la idea de *libertas ecclesiae* y en el enfrentamiento descarnado con los poderes seculares por la fidelidad y obediencia de los cargos eclesiásticos. En dicho conflicto, el Imperio Germánico fue el adversario más significativo, tanto por la arraigada imbricación de sus prelados en las estructuras políticas imperiales –desatando el conflicto de la llamada querella por las investiduras– como por la propia aspiración imperial a ocupar el lugar del gobierno pastoral⁴¹. Con todo, el proyecto de autonomía eclesiástica se confrontaba con ciertas costumbres generalizadas entonces como el entremetimiento del clero en asuntos e instituciones civiles y la connivencia clerical con las incursiones competenciales de los poderes civiles. Más aún, hubo de confrontarse con la extensa indiferenciación entre ambas potestades en ciertos ámbitos y a la prominente feudalización de la propia Iglesia medieval, tal y como también Foucault advirtió⁴².

camino de salvación en ritos sacramentales canónicos, que se difundieron a través de una red que cubría como un manto toda la cristiandad latina.

³⁸ SdG, 59-63.

³⁹ Bermann, H., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001, p. 59-61.

⁴⁰ Ibidem, p.130.

⁴¹ Le Goff, J., *La civilización del occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 83-102.

⁴² STP, 201.

De ahí que la contienda entre los poderes civiles y la Iglesia romana se desarrollase, principalmente, en torno al nombramiento de oficios y a la apropiación del beneficio clerical⁴³, disputándose así el control de señoríos, feudos o haciendas. Los intereses y dominios territoriales de las autoridades civiles —ciudades, principados, reinos e Imperio— tropezaron con la pretensión eclesiástica de dominio universal que, al identificar al clero como súbdito o vasallo únicamente de Roma, le eximía de la obediencia al orden jurídico de los señores territoriales. Sucedió lo mismo con los señoríos o feudos del clero, que devinieron enclaves extraterritoriales, aunque estuvieran localizados en los territorios sobre los que señores laicos ejercían su jurisdicción. Así, el pontífice se había arrogado la capacidad de disputar a reyes y emperador la fidelidad de abades y obispos como vasallos suyos *in capite*.

Desde este punto de vista, la Iglesia bajomedieval puede ser considerada como una jerarquía feudal de obediencia descendiente, que va desde los grandes prelados hasta los sub-vasallos de las órdenes menores. Se trata, no obstante, de un tipo de feudalidad *sui generis*, por dos motivos: tanto porque excluye la sucesión por herencia como porque el oficio y beneficio clericales conllevaban prerrogativas, deberes y competencias diferentes a las señoriales y relativas a la guía espiritual o la cura de almas⁴⁴. Por ello, el carácter feudal —relativo al modelo de la soberanía para Foucault— de la Iglesia se pone de manifiesto en la investidura del beneficio, que se convirtió en el *locus* del conflicto entre el papado y el imperio, al confrontarse la jurisdicción eclesiástica sobre el clero, como inmunidad y privilegio, con la de príncipes, emperadores y ciudades. En este sentido, la *libertas ecclesiae* supone un programa de independencia especialmente jurídico y fiscal.

A partir de entonces el ejercicio del poder pastoral quedaba organizado en exclusividad por la Iglesia romana como corporación clerical, diferenciándose nítidamente del laicado tanto en términos de disciplina moral como por un estatus jurídico. La posesión de un estatuto jurídico propio hace al clero diferente del laico como sujeto de derecho y no sólo por competencia sacramental en la guía espiritual. Este dimorfismo medieval es un fenómeno relativamente tardío en la historia del cristianismo⁴⁵. A su través, la transmisión del poder místico queda jurídicamente delimitada por el criterio eclesiástico de acceso a los diferentes oficios dentro del sacerdocio, mientras los laicos quedan definitivamente excluidos de la administración sacramental y de la jurisdicción clerical⁴⁶. Esa transmisión del poder sacerdotal —o sucesión apostólica— cristalizó en un rito sacramental de ordenación canónica que definía la frontera entre ambos grupos. La ordenación sacerdotal deviene así no sólo un rito de pertenencia⁴⁷, sino también una introducción a un estatuto jurídico con sus derechos y deberes privativos⁴⁸.

Por su parte, Foucault afirmaba que, bajo el principio de la ley, el cristianismo instituyó un prototipo de relación efectiva caracterizada por la obediencia pura. Se

⁴³ Beneficio eclesiástico era el tipo de retribución asociada al oficio clerical.

⁴⁴ Cfr. Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al 16. secolo*, Saggi, Bolonia, p. 22.

⁴⁵ STP, 200.

⁴⁶ A los laicos les estaba prohibido administrar sacramentos, elegir sacerdotes, fundar iglesias o juzgar espiritualmente —perdón bautismal o penitencial—, entre otras prerrogativas ahora clericales.

⁴⁷ Cfr. Rubin M. y Simons W., *The Cambridge history of Christianity. Vol. 4, Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 229.

⁴⁸ Cfr. Gaudemet, J., *Eglise et cité: histoire du droit canonique*, Cerf-Montchrestien, Paris, 1994, p. 482.

refiere a un vínculo de sumisión entre los fieles y su pastor que emerge a partir de la aquiescente negación de la voluntad propia para someterse a una ajena; y no, por el contrario, a partir del reconocimiento de la legitimidad del mandato⁴⁹. Razón por la cual la obediencia cristiana en la analítica foucaultiana no dispone de una finalidad externa, sino que su propósito sería la sumisión consentida a una voluntad ajena. Alcanzar la virtud cristiana de la humildad sería posible llegando a un estado de sumisión a otro, fundado en la idea de que la voluntad propia es malévola e ilusoria y que el pecado reside inexorablemente en el alma manifestándose como voluntad propia. Es por ello que practicar la virtud de la obediencia era concebido como un negarse a sí mismo para descubrir lo ilusorio del yo y renunciar perseverantemente a la voluntad. Esta es para Foucault la dinámica que instauro el pastorado cristiano bajo el principio de la ley o mandato divino⁵⁰.

Aquí Foucault acomete de nuevo un desplazamiento interpretativo priorizando la relación efectiva de obediencia absoluta y poniendo en un segundo plano la intelección de la ley cristiana como manifestación de la voluntad divina. A esto último, Foucault se refiere como hermenéutica del texto en contraposición de la hermenéutica de sí⁵¹. Así, rechaza el principio de la ley como principio heurístico del pastorado cristiano y afirma: “La figura del pastor no es un enunciator 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”⁵². Sin embargo, la exégesis de las sagradas escrituras o la traslación de la verdad revelada –interpretada– como derecho cristiano están condicionadas históricamente por las concepciones eventuales de la justicia. Por ello, la limitación de esta perspectiva emerge en el hecho de que los cambios en las concepciones de la Justicia divina y su interpretación como derecho positivo han producido efectos materiales en la organización eclesiástica, la economía de salvación y la política sobre el tiempo de espera.

En tanto que la corporación clerical ofrecía los servicios de cura de almas en un marco institucional jurizado, la Iglesia estaba también en condiciones de instar a la observancia de la disciplina moral como contrapartida a la garantía de salvación. Nos confrontamos con que el principio de la ley del que habla Foucault no se reduce únicamente al problema de la hermenéutica del texto o exégesis de la verdad revelada. Atañe además a la concepción del papel mediador de la Iglesia –entre la ley divina y la norma humana–, cuyos efectos se concretan en formas históricas de derecho canónico e instituciones jurídicas como las surgidas durante la revolución papal: órganos legislativos como los concilios y las decretales papales, instituciones y procedimientos judiciales como la inquisición papal y la denuncia, garantías de cumplimiento de las virtudes cristianas como el sacramento de la penitencia por confesión o la predicación mendicante. Tanto es así que, en el nuevo organigrama eclesiástico, las relaciones de obediencia entre el clero, y entre el clero y los laicos, quedarían formalmente ordenadas en los ámbitos penitencial y jurisdiccional.

⁴⁹ Cfr. GdV, 263-269.

⁵⁰ Cfr. OMDV, 152-153.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p. 184.

⁵² STP, 173-174.

A lo anterior cabe añadir que la salvación como finalidad externa fue un importante *locus* de conflictos sobre la obediencia pastoral durante el Medioevo. Dentro de la cultura de salvación medieval, la redención cristiana no está vinculada únicamente a la ética —en sentido moderno—, siendo que todavía es indisociable del derecho y la política. “El Derecho en el Medioevo no sólo era un orden imperativo, coercitivo, (...) era [también] una vía de redención, un camino hacia el Más Allá, integrando ese complejo ético que Kern llama cultura de la salvación”⁵³. Por ello, el carácter político de la salvación se visibilizaba en las distintas racionalizaciones en disputa sobre el papel de la justicia divina y la eclesiástica en el camino hacia la salvación final. Teniendo en cuenta que la Iglesia militante no podía identificar a los elegidos, la racionalización sobre la organización y el tiempo del apocalipsis se configuraba como un campo de batalla, en el que se dirimía parte de la confrontación con los movimientos heréticos medievales, el anticlericalismo o el Imperio.

La reclamación romana del sometimiento de todo cristiano al derecho eclesiástico se vio limitada por el misterio divino sobre los salvados y los condenados. Por ello, la legitimidad del pastado se pone en juego ante otras interpretaciones de la justicia divina y la ley positiva. Se ha de tener en cuenta que, en esa época, el gobierno papal reclamaba todavía una obediencia muy frágil, tanto al propio clero como a un laicado que, en sus costumbres litúrgicas y devocionales, estaba más lejos de los estilos franco-romanos que de los “paganos”. Por su parte el clero, en sus hábitos y ademanes, era casi indistinguible del laicado. Tanto es así que la jerarquía clerical estaba mimetizada con la clase de los guerreros. Y el clero parroquiano acudía a las tabernas, no practicaba el celibato, no vestía el hábito o permitía el uso de las parroquias para actividades no sagradas como el almacenamiento de grano. Por la parte del laicado, éste veneraba a santos locales o practicaba rituales litúrgicos alejados de las presuposiciones trinitarias como la transubstancialización.

El dispositivo del purgatorio es representativo de la forma en que la Iglesia plenomedieval legitimaba su potestad presentándose como garante de salvación y preparación para el final del tiempo. El lacerante pero esperanzador purgatorio emergió como interludio temporal y local en el que las almas morarían mientras aguardaban el día del Juicio antes de ser enviadas al paraíso o al infierno. Allí las almas penitentes podrían purgar sus pecados gracias a la intercesión benevolente de los vivos. Su gestión competía exclusivamente a la Iglesia mediante la concesión canónica de indulgencias previo pago o donaciones caritativas. Nada lo ilustra mejor que la caracterización de Le Goff del purgatorio como una de las dos estrategias medievales de cristianización: el palo —el diablo— y la zanahoria —el purgatorio—⁵⁴. Pues el purgatorio ofrecía una solución a la idea restrictiva de que sólo una minoría de perfectos —de santos monjes o ermitaños— llegarían al paraíso, facultando tal acceso al resto de los mortales. A su vez, esto permitía al pastado eclesiástico expandir su capacidad de juicio sobre las costumbres más cotidianas de los cristianos mediante

⁵³ “El Derecho en el Medioevo no sólo era un orden imperativo, coercitivo, compulsivo, de ataque y de defensa. El Derecho en el Medioevo era una vía de redención, un camino hacia el Más Allá, integrando ese complejo ético que Kern llama cultura de la salvación.” Martínez Martínez, F., «A modo de introducción: Fritz Kern. Historiador universal, historiador del derecho», 7, 76, F. Kern, *Derecho y Constitución en la Edad Media*, Kyrios, Valencia, 2013, p. 70.

⁵⁴ “llegado desde el lejano y profundo Oriente, el diablo fue racionalizado e institucionalizado por la Iglesia y fue una figura que funcionó bien alrededor del año mil. (...) el director de orquesta del imaginario feudal.” Le Goff, J., *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 98.

la gestión del sufrimiento en un tiempo que es del más allá, pero en el que todavía no ha llegado el día del juicio final.

Así, la topología del purgatorio⁵⁵ se vinculaba a la pretensión pontificia de actuar como juez supremo traspasando los límites que el orden vicarial de la Gracia imponía a la institución eclesial o al pastado. Pues, en definitiva, el purgatorio organizaba la escatología esquivando el problema sobre la certeza de salvación, porque ni salvaba ni condenaba, únicamente condonaba el sufrimiento durante la espera. La figuración que Gregorio VII hace de la Iglesia a imagen de la Ciudad celeste y la continuidad que traza Inocencio III entre la función pontificia y la justicia divina dentro del plan de salvación⁵⁶ colocan al derecho divino como marco de toda ley positiva –manifestándose en una jerarquía graduada que va desde la ley positiva eclesiástica hasta los ordenamientos locales–. No era una novedad que el modelo de derecho positivo y el comportamiento humano tuvieran a la ley divina como referente último, pero sí fue una primicia la pretensión papal de ser el máximo intérprete y el custodio del derecho. Sus bases las sienta Gregorio VII con la modelización efectiva de la Iglesia en base a la concepción de la cristiandad como una “*Res publica sub Deu*”⁵⁷, donde la Justicia deriva siempre de Dios y el gobierno pontificio es juez supremo, intérprete de la ley, legislador positivo y emisor de dispensas –exenciones a la propia ley–. “Es el propio cristianismo, en su síntesis evolutiva cada vez más intensa, culminada en 1075 con la revolución de Gregorio VII, el que institucionaliza y mundaniza la Ciudad de la Tierra a imagen y semejanza de la Ciudad de Dios”⁵⁸.

Se ha tratado de mostrar en este apartado que el sometimiento que reclamó Roma de *omnes et singulatim* no originó meramente el modelo de relación que Foucault caracterizó como obediencia pura, bajo el principio de la ley divina. Por un lado, Foucault ciertamente esclareció un prototipo de ligamen fundado en la negación de la voluntad propia y orientado a la sumisión a otro. Un supuesto comportamiento virtuoso que, sin embargo, instaurará la posibilidad de una subjetividad sujeta, una subjetivación por sujeción. No obstante, la obediencia que reclama la potestad eclesiástica no deja de estar vinculada con la legitimidad de la economía de salvación que despliega. Lo que se manifiesta frente a las resistencias de otras formas de organización eclesial o concepciones del camino redentor. Y al mismo tiempo impuso también la obediencia forzosamente, por coacción despótica, tal y como ilustra la

⁵⁵ Cfr. Le Goff, J., *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989.

⁵⁶ Motivo por el cual la aspiración absolutista pontificia no se manifiesta tanto en su capacidad para deponer a emperadores y obispos, como sí lo hace en su disposición a intervenir sobre cualquier asunto en base a su prerrogativa para juzgar el pecado. Todos los pontificados desde finales del siglo XI hasta Inocencio III consideraron que el pontífice tenía legitimidad para usar su poder temporal fuera de sus propios territorios interviniendo *ratione peccati* en los asuntos no eclesiásticos. Cfr. SdG, 61-62.

⁵⁷ Prodi, P., *Il sacramento del potere: il giuramento politico nellastoria costituzionale dell'Occidente*, Trento, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento XV, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 64.

⁵⁸ “Es el propio cristianismo, en su síntesis evolutiva cada vez más intensa, culminada en 1075 con la evolución de Gregorio VII, el que institucionaliza y mundaniza la Ciudad de la Tierra a imagen y semejanza de la Ciudad de Dios. (...) 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. Durante todo este período histórico largo-medieval, la experiencia del tiempo fue histórica y mundana, y se quiso traducir la utopía a inmanencia, pero no fue una experiencia del tiempo plenamente inmanente. En realidad, sólo se podía interpretar como el juego de inmanencia y trascendencia, de acciones de los hombres y decisiones de Dios.” Villacañas, op. cit. 2007, p. 93.

violenta persecución de la herejía. Más aún, y a pesar de su dimensión coactiva, el reclamo de obediencia por parte del pastorado medieval fue acompañado de una racionalización de las finalidades –externas– y de su papel en el tiempo de redención en disputa con otros hábitos devocionales preexistentes y economías de salvación emergentes. La proliferación de prácticas y textos que atestiguan esta tarea como reminiscencias del pasado es reveladora: sermonarios, catecismos, predicadores, debates teológicos y eclesiológicos, colecciones canónicas o crónicas que relatan la persecución herética, entre otras.

4. Hacia el gobierno del foro interno: la confesión auricular

Simultáneamente a las transformaciones en la Justicia se definía e instituía la confesión auricular como nueva forma sacramental de la penitencia. Si bien en un principio el poder de las llaves petrinas había comprendido tanto el poder de ordenamiento como el de jurisdicción⁵⁹, progresivamente se fueron escindiendo en relación a dos esferas de juicio diferenciadas: *forum dei* y *forum ecclesiae*. De una parte e idealmente, el juicio sobre el foro interno pertenecía al orden sacramental por lo que sancionaba los pecados con penas de carácter purgativo o expiatorio que impondría un sacerdote ordenado en correlación a los pecados confesados. El foro externo, por su parte, pertenecería al ámbito del derecho canónico al juzgar la comisión de un crimen o de una infracción disciplinar y ser un tribunal eclesiástico quien dirimía sobre la culpabilidad del acusado e imponía un castigo penal. Este binomio judicial esboza una frontera entre crimen y pecado: el primero compromete al resto de la comunidad –por su notoriedad o por ser infracción de una norma–, mientras que en el segundo la transgresión pecaminosa reside en las profundidades del alma y únicamente la confesión puede hacerlo manifiesto.

Ahora bien, si el binomio judicial aconteció claramente como tipo ideal, en realidad no existió una diferenciación nítida entre ambos foros del juicio en las prácticas penitenciales o judiciales, inclusive en la praxis del derecho canónico y la teología moral. Se produjo más bien una interdependencia estructural entre ambos foros, manifiesta en el hecho de que la penitencia se institucionalizaba como sacramento al mismo tiempo que adquiría un acentuado carácter judicial⁶⁰. Esta interacción compleja entre ambos foros se explica por la nueva concepción de la justicia eclesiástica. Al figurar la ley divina como marco último del derecho positivo y el papado como su supremo intérprete, ambos ámbitos de juicio tendían a converger –mientras que, en la praxis judicial, comenzaban a solaparse–. En palabras de P. Prodi, “el foro externo debe tender a coincidir lo más posible con el foro interno, con la consiguiente juridización de la esfera ética”⁶¹. Esto último ocurrió en la creación de novedosos procedimientos judiciales y penitenciales, tales como la inquisición, la denuncia, la confesión o el interrogatorio⁶². Su desarrollo capacitó a la Iglesia

⁵⁹ Desde sus inicios en el contexto imperial romano, la influencia de la visión jurídica romana impregnó a la penitencia cristiana de una tendencia a la juridización. Esta particular concepción de la penitencia cristiana la distingue de las formas de purificación del espíritu de otras religiones en la misma época. Cfr. SdG, 33-34.

⁶⁰ Cfr. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bolonia, 2010, p. 11.

⁶¹ SdG, 63.

⁶² La inquisición legatina se introduce en el contexto de la persecución de los crímenes de herejía y permitía

para juzgar los ámbitos más impenetrables del alma, como el de la volición o la creencia. Baste como ilustración el papel de la inquisición papal en la persecución de la herejía⁶³.

Tal vez desde este marco se pueda comprender algo que a Foucault le resultó paradójico: el proceso paralelo de sacramentalización y de juridización de la penitencia por confesión auricular durante el siglo XII⁶⁴. Efectivamente entonces las prácticas penitenciales –pero también otras de orden sacramental como el bautismo, la eucaristía, el matrimonio, etcétera– mimetizaban aspectos y procedimientos jurídicos mientras que progresivamente se fueron institucionalizando como sacramentos canónicos⁶⁵. Y viceversa, constatado está también que, mientras se sistematizaban las fuentes del derecho canónico y se formalizaba un sistema eclesiástico de tribunales, en los juicios eclesiásticos, se incorporaron prácticas que prototípicamente serían del ámbito sacramental. Más en concreto, el sacramento de la penitencia se asemejará a un acto judicial en tanto que la nueva práctica de la confesión auricular emula un interrogatorio procesal. Igualmente, la absolución de pecados simulará el dictamen de una sentencia judicial debido a que la pena expiatoria se establecía en proporción a la gravedad tasada de los pecados. Por otro lado, en los tribunales eclesiásticos se recurrirá a la confesión, al testimonio jurado, como prueba de verdad de la culpabilidad, y se incorporarán al repertorio de castigos judiciales penas de orden sacramental como la excomunión.

Foucault analizó este fenómeno en su estudio sobre la relación genealógica entre los regímenes de veridicción y los de jurisdicción, en el curso impartido en la Universidad de Lovaina en 1981, editado como *Obrar mal, decir la verdad*⁶⁶. En

al juez –un legado papal– promover una investigación y establecer sentencia, por procedimiento de oficio. Hasta entonces, el tribunal eclesiástico únicamente intervenía previa acusación –procedimiento acusatorio–, pero no tenía la competencia para incriminar por inicio de un procedimiento de investigación. El procedimiento *per inquisitionem* se consolida en 1215 en los cánones del Concilio de Letrán IV, a partir de entonces se institucionalizan en un cuerpo de legados papales compuesto principalmente por miembros de las órdenes mendicantes, sobre todo, dominicos. La investigación no sólo juzga a los herejes confesos si no a aquéllos sospechosos de serlo, que podían ser denunciados –otra innovación procedimental–. Será el papa Inocencio III quien conceda todo el poder a estos legados apostólicos para promover una investigación contra los herejes. De este modo, la inquisición legatana combina el nuevo procedimiento de investigación sin necesidad de acusación previa –*inquerere*– con la potestad judicial universal de los legados papales que, en principio, había correspondido a los obispos desde la jurisdicción diocesana. Sánchez Herrero, J., «Los orígenes de la inquisición medieval», *Clío y Crimen*, 2, 2005, pp. 17-52.

⁶³ Sobre el procedimiento inquisitorial véanse, por ejemplo, los distintos trabajos de J. Théry y R. Parmeggiani.

⁶⁴ STP, 200-201.

⁶⁵ Brambilla, E., *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al 16. secolo*, Saggi, Bolonia, 2000, pp. 32-33.

En realidad, afecta a todos los demás ritos sacramentales, que sufren una transformación en paralelo a la judicialización eclesiástica. Por ejemplo, el ordenamiento otorgaba la competencia clerical para ejercer la justicia eclesiástica sobre los cristianos y no sólo la cura de almas; al mismo tiempo que el bautismo implicaba la entrada al sistema de leyes eclesiástico y no sólo la pertenencia a la comunidad espiritual. Estos definen el estatus de los cargos que ejercen la justicia –ordenamiento– y la entrada al sistema de leyes de los fieles, sobre los que se aplica. En este marco, la justicia bajomedieval tiene lugar en el espacio diocesano, en los tribunales obispaes que disponen de un poder judicial dual: sobre los laicos y sobre el propio clero diocesano. Las cuestiones sobre las que el obispo posee jurisdicción se podrían agrupar en tres materias. Primero, las de materia civil o personal que atañen al estado civil, esto es, a los sacramentos como el matrimonio, etc. En segundo lugar, crímenes relacionados con la conciencia cuya base es penitencial, tales como la disciplina sexual, etc. Y, finalmente, las materias relacionadas con la creencia o la doctrina de la fe, así como, las obligaciones en torno al rito y al culto eclesiástico, tales como delitos de opinión, etc

⁶⁶ OMDV, 2014.

este marco la confesión auricular cristiana —como decir veraz sobre uno mismo— es interpretada como dispositivo matriz porque se introduce el testimonio de verdad en las pruebas judiciales durante la conformación del sistema jurídico occidental. También analizó la confesión cristiana en la genealogía de las tecnologías de gobierno de sí —en el curso del Collège de France de 1979-1980, editado como *El gobierno de los vivos*⁶⁷, donde contrapone la relación entre el sujeto y la verdad en las culturas griega y cristiana. Desde la perspectiva genealógica, la hermenéutica de sí que surgió con la práctica confesional cristiana conformará la matriz pastoral de ulteriores tecnologías de subjetivación que se habrían expandido ulteriormente por instituciones modernas como el psicoanálisis o el procedimiento judicial⁶⁸.

Concretamente, Foucault enuncia que, con la técnica de la confesión pastoral —que nace en el siglo XII en el ámbito sacramental de la penitencia cristiana—, surgirá un prototipo de hermenéutica de sí que se integrará por mimesis en las posteriores formas jurídicas civiles modernas. Particularmente, la prueba de verdad en el procedimiento judicial. En continuidad con la genealogía de la gubernamentalidad, la penitencia cristiana del siglo XII pertenecería al modelo de poder gubernativo, contrapuesto al soberano. En tanto que la penitencia por confesión es un juicio de carácter expiatorio dentro de la cura de almas, se contrapone al juicio sancionador basado en el código de la ley característico de la soberanía. En base a ello, Foucault plantea que las técnicas pastorales de la confesión —gobierno de sí— penetraron en los albores de la modernidad en una forma de ejercicio del poder que no les era típica; esto es, en el modelo jurídico propio de la soberanía. Esto constituye una singularidad del proceso de gubernamentalización occidental. Así, la particular ligazón entre el sujeto y su verdad prototípica de la confesión constituirá el legado del cristianismo latino a las formas de subjetivación modernas.

Ahora bien, los fenómenos simultáneos de sacramentalización y juridización de la penitencia de los siglos XII y XIII indican que la práctica de la confesión en un sistema jurídico tuvo lugar en el marco de la Iglesia plenomedieval. Es más, no se trató de una intromisión, sino que aconteció sobre una tendencia jurisdiccional constitutiva del pastorado cristiano que eventualmente culminaba con la revolución papal. Como ya se ha expuesto, la Iglesia medieval reclamaba su legitimidad como vía única a la salvación no sólo a través del carisma del servicio pastoral, sino que, en ciertos casos, lo impuso a través de la fuerza jurídica y la violencia efectiva. Como cabeza de una Iglesia universal y unitaria, el gobierno papal concebía la tarea de cristianización como una necesidad imperativa para garantizar la salvación⁶⁹. Esta es la forma en que la inversión del sacrificio en la dinámica pastoral de méritos y deméritos que plantea Foucault es racionalizada por el papado durante el siglo XIII.

⁶⁷ GdV, 2012.

⁶⁸ “Lo que inventó el cristianismo, lo que introdujo, creo, en la cultura antigua, es el principio de veridicción de sí mediante una hermenéutica del pensamiento. (...) introdujo también una forma de sujeto que el derecho, el pensamiento jurídico, la práctica judicial, jamás pudieron asimilar.” STP, 168.

⁶⁹ “(...) Según la doctrina gregoriana y su terminología, la *Ecclesia universalis* va identificándose con la Ecclesia Romana; cuando esa identificación se logra, resulta que la cabeza de la *Ecclesia* Romana (de la parte «jurídica», «clerical», de la Iglesia) es también la cabeza de la *Ecclesia universalis*; pero como ésta, incluye indistintamente a clero y laicado... Ahora ya no extrañará encontrar bajo la pluma de teólogos y canonistas la expresión de que el Romano pontífice, jefe de la Ecclesia, es jefe indistintamente del clero y del laicado. (...) La *Ecclesia universalis* tiene una sola cabeza visible, en la tierra, la cabeza de la Ecclesia Romana (...).” Oliver, A., «*Ecclesia y Christianitas* en Inocencio III. En función de la idea de unidad medieval», *Estudios Lulianos*, vol.1, 1957, pp. 217-244, p. 219.

Por ello, el dispositivo de la confesión penitencial medieval no es reducible a una mera técnica pastoral de conducta de hombres, típica del gobierno y fundada sobre la libertad para elegir sobre un campo de posibilidades. La existencia de confesiones arrancadas forzosa y tortuosamente es el ejemplo más extremo de que no se trataba de una práctica esencialmente introspectiva y de verbalización voluntaria. Con acierto, Foucault visibilizó el modo en modo en que relación confesional consigue el sometimiento del sujeto a través de su voluntad. Pero, por otra parte, no cabe perder de vista la coacción con la que se impusieron ocasionalmente dichas prácticas sacramentales como la confesión, así como su inserción en dispositivos inquisitoriales de persecución de lo herético. Mientras que, con la confesión, la Iglesia ofrecía una práctica expiatoria como garantía de salvación en el insondable mundo medieval. Al mismo tiempo, dentro del proceso expansivo de cristianización y en caso de crisis de legitimidad de la Iglesia, la confesión auricular fue una forma de vigilar la obediencia comunitaria a la jerarquía eclesial. En la lucha contra el anticlericalismo, en la imposición de la disciplina clerical y en la persecución de herejes, la confesión auricular posibilitó a la Iglesia juzgar criminalmente el pecado herético trasladando su juicio a un tribunal eclesiástico y, viceversa, juzgar penitencialmente una infracción como la simonía.

Esta es también una visión genealógica, porque surge de los saberes sometidos, de las resistencias a la Iglesia y de las contra-economías de salvación que rechazaron los sacramentos canónicos y cuestionaron el papel interceptor de la Iglesia romana⁷⁰. Un rechazo a la nueva pastoral altamente juridificada, burocratizada y que extralimitaba la potestad espiritual eclesiástica. Estos saberes vernáculos indican que la confesión auricular no descubrió al sujeto únicamente la hermenéutica de sí, sino que abrió un procedimiento para la expansión del juicio clerical sobre el laicado –del pastor sobre sus ovejas en términos foucaultianos–. Aunque la confesión ofreció la purificación del espíritu como servicio de *cura animarum* y dio lugar a una tipología de sujeto sometido al dominio de sí, igualmente favoreció la identificación de la desviación de la norma canónica. Especialmente, permitió identificar a aquellos que cuestionaban la legitimidad del pastado, el papel de la Iglesia en el plan de salvación o su organización del Apocalipsis. Desde la perspectiva eclesiástica, la confesión permitía corregir a los cristianos que pudieran depravar a la cristiandad como Iglesia unitaria y universal y obstaculizar el advenimiento del futuro reino celeste.

En síntesis, la combinación de la confesión sobre terceras personas junto con la investigación como procedimiento judicial amplió notablemente la capacidad de incriminación de la Iglesia. Esto permitía hacer visibles pecados ocultos –de conciencia o clandestinidad religiosa–, de modo que pudieran ser juzgados en tribunales eclesiásticos y castigados de forma judicial. Elocuentemente, tal dispositivo se conformó en la persecución e identificación de herejes⁷¹. No es casualidad que Inocencio III –el mismo pontífice que promovió la divinización de la función pontificia– impulsara la primera guerra santa interna de la cristiandad contra la herejía albigena en Occitania. Esta guerra de erradicación culminó un proceso comenzado en el siglo anterior de identificación e incriminación de lo

⁷⁰ Kung, H., *Iglesia Católica*, Debate, Buenos aires, 2005, p. 65.

⁷¹ Cfr. Arnold, J. H., *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2011; Moore, I. R., *The formation of a persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell publishing, Malden, 2009.

herético a través de procedimientos regulados y sistemáticos⁷². Pero la herejía también se combatió mediante una evangelización que imitaba la predicación de los herejes –a su vez una mimesis de la predicación apostólica–⁷³. En este sentido, cabe subrayar que la práctica de la confesión auricular se expandió en la cristiandad no sólo a través de la pastoral parroquial, sino también mediante la predicación de los frailes mendicantes. Las nuevas órdenes de dominicos y franciscanos surgieron para combatir el anticlericalismo y el error herético desde la evangelización. En sus prédicas inducían a los oyentes a la confesión tras ilustrar escenarios terroríficos de los condenados en el juicio final y promulgaban una moral cristiana anclada en el terror al castigo en el infierno. Así instigaban a la conversión interna e introducían el hábito de confesarse.

Conviene resaltar que la penitencia cristiana para laicos no estuvo siempre ligada a la confesión auricular, revelada en privado en un interrogatorio dirigido por un sacerdote ordenado. Esta práctica no cristaliza hasta bien entrado el siglo XII y se afianzará ya en el siglo XIII, momento en que culmina el proceso de transformación de la penitencia pública y colectiva a una privada y personal⁷⁴. Hasta el siglo VII, existía solo la penitencia solemne, cuya administración competía exclusivamente al obispo en un día señalado en el calendario y ante la concurrencia popular bajo las suntuosas catedrales diocesanas del momento. Se la ha denominado como penitencia solemne por tratarse de un rito colectivo y notorio en el que los pecadores ingresaban en la orden de los penitentes ante una comunidad testimonial. No era necesario que el pecador verbalizara sus pecados, ni que llevara a cabo un examen de conciencia guiado por un pastor, simplemente adoptaba el estatus regulado de penitente –*exomologesis*–⁷⁵. Motivo por el cual para Foucault la penitencia solemne no constituye la matriz de las tecnologías modernas de veridicción de sí, sino que lo sería la confesión auricular cuya raíz reside en las prácticas cenóbicas cristianas⁷⁶.

El influjo monástico en la penitencia laica tuvo lugar a través de los monjes irlandeses durante su actividad evangelizadora en el marco de la lacerante cristianización de las tierras germánicas al este del Rin durante los siglos VII y VIII. Estos monjes practicaban una penitencia tarifada consistente en la aplicación de penas en sistemática correspondencia con el tipo de pecado cometido. Al estilo de la justicia germánica, organizaron un sistema de correlaciones entre pecado y

⁷² Cfr. Moore, I. R., *La guerra contra la herejía*, Crítica, Barcelona, 2014, pp. 24-25.

⁷³ Aunque la noción de herejía de la época es muy confusa y proviene principalmente de fuentes católicas, hay rasgos que comparten muchas fuentes: la obstinación en sostener sus creencias y prácticas, el rechazo a la reconciliación con la Iglesia católica y la predicación pública de sus doctrinas.

⁷⁴ Cfr. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bolonia, 2010, p. 27.

El empleo del binomio pública-privada para referirse a la penitencia puede llevar a confusiones interpretativas, no sólo porque tales categorías no sean propias de la Alta Edad Media. Este anacronismo encierra otro problema recurrente en la traducción de la historiografía jurídica, el de vincular la penitencia “pública” –solemne– altomedieval con el origen del ámbito del juicio externo, en contraposición con la penitencia privada bajomedieval que ha sido identificada con el ámbito interno, de lo sacramental y la conciencia. Esta visión oscurece el hecho de que antes del siglo XII, hasta el llamado giro sacramental o pastoral, la penitencia solemne –pública– parece poseer todas las características de un sacramento –constricción, conciencia de culpa, voluntad de expiación, etc.–, mientras que la confesión auricular –que parecería tratar de la conciencia, del alma– requiere del sacerdote y solo puede intervenir sobre los pecados que son notorios o confesados. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza. op. cit.*, p. 27.

⁷⁵ OMDV, 125.

⁷⁶ Ibidem, pp. 141-142.

penitencia aplicable, estableciendo criterios para evaluar y tasar elementos como los condicionantes de la flaqueza, la tipología pecaminosa, los motivos para la transgresión, las secuelas de la culpa o la calidad de la contrición. Sin embargo, la vía definitiva de integración del modelo penitencial monacal en la penitencia diocesana tuvo lugar en la Iglesia franca del Imperio carolingio⁷⁷. Un hecho que Foucault no tuvo en consideración. Fue realmente en la iglesia carolingia donde emergió la nueva forma de penitencia individual, tarifada y ligada a la confesión auricular y personal. Aunque sus orígenes sean monásticos, no es baladí que fueran los obispos carolingios los que introdujeron y desarrollaron esta nueva práctica penitencial en sus diócesis. Este es un dato relevante porque la organización de la iglesia carolingia es el precedente inmediato de las transformaciones gregorianas. Esta iglesia instauró una inaudita organización centralizada y territorial mientras promocionaba una forma de religiosidad cristiana uniformada. Precisamente en este contexto institucional y cultural, los obispos carolingios fueron incitados por los poderes seculares a perseguir a los pecadores en sus diócesis estableciendo un tribunal sinodal itinerante que recurría a interrogatorios confesionales⁷⁸.

Gracias al auspicio papal, desde finales del siglo XI, se generalizará la nueva penitencia ligada a la confesión auricular de los pecados, realizada ante un sacerdote, en privado y bajo secreto confesional. Efecto de esta práctica fue la extensión del juicio eclesiástico sobre muchos aspectos de la vida cotidiana tales como la manutención, el atuendo, la sexualidad o el matrimonio. A esto se debe añadir la insólita competencia que adquiriría el sacerdote ordenado para absolver al pecador⁷⁹. Hasta entonces el momento expiatorio se situaba en la experiencia del pecador: en la contrición –*cordis contritio*– y en el estado tortuoso de sufrimiento expiativo –*operis satisfactio*–. Se trataba de una concepción coherente con el principio por el que únicamente Dios tenía poder de absolver, puesto que su omnisciencia y omnipotencia podrían acceder a la conciencia y juzgar el alma. La Iglesia no podía juzgar los pecados ocultos que no fuesen notorios o confesados, límite manifiesto en la máxima *Ecclesia de occultis non iudicat*. Pero en el siglo XII tuvo lugar un cambio significativo en ese sentido: el acento expiatorio se desplazó de la experiencia del pecador al momento de la confesión, facultando simultáneamente al mismo sacerdote para absolver pecados. Una pericia que hace de la absolución del sacerdote una auténtica sentencia con efecto exculpatorio. No se tratará ya de una declaración del perdón divino, sino que supondrá, ahora, la expiación en sí misma, sin haber de pasar antes por un sendero penitencial prolongado.

En el ámbito jurídico, ya se ha mencionado que las innovaciones más destacadas por su impronta genealógica se dieron en el procedimiento judicial, posibilitando la expansión del enjuiciamiento como forma de salvaguarda del orden institucional

⁷⁷ La imposición eclesiástica de la confesión auricular y la penitencia “privada” no fue una aplicación directa de la penitencia practicada por los mojes irlandeses sino una mezcla de elementos de ambas. Entre finales del siglo VIII y principios del siglo IX, los penitenciales fueron cuestionados –y la práctica de la penitencia tarifada y la confesión auricular– reclamando algunos pensadores cristianos la restauración de la vieja disciplina. Cfr. Gaudemet, J., *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Cefr, París, 1994, p. 72.

⁷⁸ La implantación de la confesión auricular fue arduamente criticada por algunos canonistas y teólogos que reclamaron la restauración de la vieja disciplina.

⁷⁹ Durante estos siglos se hacen cada vez más presentes las disquisiciones sobre la cualidad del arrepentimiento necesario para la expiación de la culpa, la contrición y la satisfacción. Este nuevo cuadro teológico se desarrolla contra la escuela de Anselmo de Laón, Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor. SdG, 74.

eclesiástico⁸⁰. Fue precisamente en las encrucijadas entre el foro interno y el externo, el penitencial y el judicial, donde la potestad eclesiástica instauró inéditas formas de desvelo de pecados ocultos para posteriormente juzgarlos criminalmente. Se apoyó en el desarrollo de ideas como lo *semi-oculto*⁸¹ para ello, que aplicada al ámbito jurídico dio lugar a una ficción legal que permitía sortear el deber de sigilo del sacerdote. En principio, un pecado criminal desvelado en confesión privada no podía ser llevado a juicio en tribunal eclesiástico por el deber de sigilo. Pero, en la persecución del comportamiento herético e indisciplinado, los canonistas dieron con nuevos procedimientos jurídicos y penitenciales que permitían visibilizar los pecados ocultos para luego hacerlos objeto de penitencia o pena judicial. Los más destacados fueron la obtención de pruebas por investigación *–inquisitio–* y el procedimiento de la denuncia *–denunciatio–*. Ambos dispositivos concedían al clero un papel diligente en la persecución e identificación de infractores y criminales; alejando la justicia eclesiástica de los modos de la justicia reparativa como eran la acusación y la compensación del daño por acuerdo arbitrado entre las partes.

En el ámbito sacramental las innovaciones relevantes recayeron sobre los mecanismos para sonsacar el pecado. Se desarrolló el arte del interrogatorio, las técnicas de comunicación empática y la racionalización sobre la motivación y naturaleza de la transgresión. De ello dan cuenta los numerosos tratados que teólogos y canonistas elaboraron para la formación de sacerdotes en el arte de la confesión. Dispositivos que habrían de implementarse en el ámbito comunitario de administración de la cura de almas que constituyó la parroquia medieval. Así lo proyectaban los cánones del IV Concilio de Letrán al asignar a cada fiel una cura de almas determinada, la encargada al párroco propio o sacerdote de la parroquia de pertenencia. Dichos cánones instaban al obispo a que, en la designación del párroco, tuviera en cuenta su previo y buen conocimiento de la comunidad parroquial. Estos datos son significativos porque evidencian un vínculo entre la confesión auricular y la disciplina eclesiástica de las comunidades en términos de normalización ritual, moral y devocional. La confesión posibilitaba, finalmente, la extensión de lo susceptible de ser juzgado, incrementando el radio de incriminación hasta imputar costumbres anticlericales y creencias en economías alternativas de salvación⁸².

⁸⁰ Chiffolleau dialoga con las diferentes interpretaciones del papel del cristianismo medieval en el desarrollo de formas políticas occidentales. Una de las cuáles concibe la existencia de una pluralidad de ordenamientos jurídicos en la Edad Media como la base del surgimiento y desarrollo de los derechos subjetivos modernos. En el mismo sentido, la dualidad foral de la forma jurisdiccional de la Iglesia medieval habría posibilitado el surgimiento de la conciencia individual. Ambos fenómenos históricos habrían dado lugar a concepciones e instituciones que marcan los antecedentes del sujeto político liberal (Tierney), la esfera privada (Kuttner) o la autonomía del individuo frente a las instituciones (Van Moos). Frente a estas interpretaciones, Chiffolleau considera que la justicia eclesiástica medieval también supuso el desarrollo de dispositivos judiciales y tecnologías de gobierno que legaron relaciones de poder basadas en el principio de subjetivación. Un sujeto heterónomo ligado por su vínculo particular de obediencia –que en última instancia juzga inquisitorialmente la conciencia–. J. Chiffolleau, *La chiesa, il segreto e l'obbedienza*, op. cit., pp. 15-22.

⁸¹ No es una coincidencia que sea Gregorio VII el que lleva a cabo una transformación profunda tanto en el plano institucional como en el jurídico en el uso y sistematización de las nociones de lo oculto, el secreto y lo público. Cfr. Chiffolleau, J., *La chiesa, il segreto e l'obbedienza: la costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Il Mulino, Bolonia, 2010, p. 28.

⁸² Chiffolleau considera que la justicia eclesiástica medieval conllevó el desarrollo de dispositivos judiciales y tecnologías de gobierno que legaron relaciones de poder basadas en el principio de subjetivación. Un sujeto heterónomo ligado por su vínculo particular de obediencia –que en última instancia juzga inquisitorialmente la conciencia–. Ibidem., p. 15-22.

No fue una eventualidad que la praxis eclesiástica de gobernar lo oculto a imagen de una soberanía perfecta se desplegara al mismo tiempo que los movimientos de resistencia al pastorado eclesiástico. Estas tendencias heterogéneas iban desde un anticlericalismo local hasta la constitución de organizaciones pastorales propias, que mimetizaban la vida austera de los evangelios. En definitiva, y de forma muy sintética, la existencia de estas tendencias ponía en cuestión la legitimidad de la economía de salvación y la política escatológica impuesta por la Iglesia romana como única vía de salvación cristiana. En este sentido, la herejía del siglo XII, en términos doctrinales y morales, supuso también el reverso del establecimiento progresivo de una ortodoxia y ortopraxis eclesiástica. Pero a diferencia del paganismo o el anticlericalismo, el pecado de herejía es peculiar por tratarse de una creencia –*opinio*– sostenida obstinadamente en contra de la Iglesia romana –que anuncia la posibilidad de otra economía de salvación y otra eclesiología–. Si bien el *error herético* pudo expresarse en ritos religiosos y en una disciplina moral propia, dado el caso, la herejía también podía permanecer oculta, pues como creencia reside en los subrepticios de la conciencia. Es decir, se movía precisamente en ese ámbito que la Iglesia declaraba no poder juzgar. Límite franco que la Iglesia traspasó equiparando el pecado herético con un crimen potencial, arguyendo que ponía en peligro todo el cuerpo cristiano y que, con ello, obstaculizaba la salvación ecuménica al minar la posibilidad de una Iglesia unitaria y universal. Así, la herejía fue representada como una enfermedad infecciosa cuyo contagio obstaculizaría la redención final, justificando la cruenta política antitética de persecución y erradicación promovida por el papado. Aquí reside uno de los cruces entre pecado y crimen, un solapamiento de los foros, que manifiesta el vínculo de la confesión auricular medieval con el ámbito jurisdiccional de la Iglesia –con la dualidad gubernativa y soberana, pastoral y jurídica, de la Iglesia plenomedieval–. Cuando la creencia herética oculta devino un crimen que perseguir judicialmente, Inocencio III –quien decreta los cánones para el IV Concilio de Letrán e impulsa la cruzada albigense– introdujo explícitamente en la persecución de la herejía una categoría del derecho romano: el *crimen laesae maiestatis*. Aquí *Maistà* se transfiere del plano político al espiritual deviniendo *crimen laesae maiestatis divinae* y anticipando en cierto modo la lógica de la razón de Estado⁸³.

5. Conclusiones

Se ha esbozado en este artículo una Iglesia plenomedieval que integra orgánicamente prototipos de ejercicio del poder tanto pastoral –gubernativo– como jurídico –soberano–. Una potestad ciertamente poliédrica que mezcla elementos de la dominación carismática, tradicional y burocrática. A pesar de la avanzada mundanización y juridización del gobierno eclesial, éste no abandonó su papel de garante y guía a la salvación cristiana en el más allá. En este sentido, la institución eclesiástica dispensó servicios de *cura animarum* por toda la cristiandad, pero lo hizo sobre la instauración de un sistema jurídico con aspiración a la supremacía jurisdiccional y Pastoral por encima de cualquier otra potestad temporal. En este sentido, el pastorado eclesiástico plenomedieval desplegó unitariamente una

⁸³ SdG, 97.

economía de almas y una política de salvación. El vínculo entre ambas lo evidencia la relación genealógica entre la potestad teocrática que rebasa el límite del juicio criminal sobre el foro interno y el fenómeno de la confesión auricular como desvelo del pecado oculto.

Teniendo en cuenta esta interpretación de la Iglesia plenomedieval, nos confrontamos con que la categoría de *poder pastoral* foucaultiana no puede dar cuenta de este ejercicio de poder orgánicamente dual. Por ello, cuando se refiere a la Iglesia medieval ha de recurrir a la idea de incursión del modelo judicial en el pastorado medieval. Sin embargo, hay indicios para pensar que el problema heurístico reside no tanto en la particular forma de la Iglesia medieval, sino en comprender que la dualidad política y gubernativa es un rasgo constitutivo del pastorado. En este sentido, la juridización sería una tendencia interna que proviene de la tensión cristiana entre la dimensión espiritual y la temporal, que hace de la Iglesia un reino transitorio hacia otro mundo. Una tensión que se desarrolla hasta su límite mundano y legal tras la revolución papal. Si fuera cierta esta intelección para la época que inaugura el cristianismo y que se cierra con la modernidad, el fenómeno híbrido de la gubernamentalidad aparecería, precisamente, como el efecto de la descomposición de una potestad unitaria de gobierno y soberanía. Una potestad que desaparecería con el ocaso de la temporalidad regida por la economía escatológica de salvación ante el avènement de la moderna temporalidad abierta, regida por el arte político del Estado.