

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

---

SEGURIDAD, TERRITORIO, POBLACIÓN

Traducción de  
HORACIO PONS

MICHEL FOUCAULT

SEGURIDAD,  
TERRITORIO,  
POBLACIÓN

Curso en el Collège de France  
(1977-1978)

Edición establecida por Michel Senellart,  
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2004  
Primera edición en español, 2006  
Primera reimpresión, 2006

---

Foucault, Michel

Seguridad, territorio, población : Curso en el Collège de France: 1977-1978 -  
1ª ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2006.  
488 pp. ; 23x15,5 cm. (Colec. Sociología)

Traducido por: Horacio Pons

ISBN 950-557-671-4

I. Sociología. I. Horacio Pons, trad. II. Título  
CDD 301

---

Título original: *Sécurité, territoire, population.*  
*Cours au Collège de France. 1977-1978*  
ISBN de la edición original: 2-02-030799-5

© 2004, Seuil/Gallimard

D.R. © 2006, FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-671-4

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

## ADVERTENCIA

Michel Foucault dictó clases en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El nombre de su cátedra era "Historia de los sistemas de pensamiento".

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Villemin, por la asamblea general de profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de "Historia del pensamiento filosófico" que hasta su muerte ocupó Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra.<sup>1</sup>

Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.<sup>2</sup>

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).<sup>3</sup> Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco

<sup>1</sup> Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: "Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento" ("Titres et travaux", en *Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., edición establecida por Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994; cf. vol. I, p. 846).

<sup>2</sup> Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [trad. esp.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

<sup>3</sup> Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década de 1980.

los entrega.<sup>4</sup> En el vocabulario del Collège de France se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su "público" y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles.<sup>5</sup> Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Trató de conseguirlo de diversas maneras. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

En 1975, así retrataba el periodista Gérard Petitjean, de *Le Nouvel Observateur*, la atmósfera reinante en esos cursos:

Quando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que fuera a arrojarse al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por la luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15 se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre

<sup>4</sup> En el marco del Collège de France.

<sup>5</sup> En 1976, con la esperanza —vana— de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase (7 de enero de 1976) de "*Il faut défendre la société.*" *Cours au Collège de France, 1975-1976*, edición establecida por Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard-Seuil, 1997, col. Hautes Études [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

su escritorio. No para hablarle, sino para apagar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

Sería conveniente poder discutir lo que he expuesto. A veces, cuando la clase no fue buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total.<sup>6</sup>

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Por eso los cursos en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.<sup>7</sup>

Los cursos también tenían una función en la actualidad del momento. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no sólo era seducido por el rigor de la exposición; también encontraba en ella una dilucidación del presente. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía

<sup>6</sup> Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

<sup>7</sup> Cf. en particular Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et Écrits*, op. cit., vol. II, p. 137 [trad. esp.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en sus cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

\* \* \*

La década de 1970 presenció el desarrollo y el perfeccionamiento de los grabadores de casetes, y el escritorio de Foucault pronto se vio invadido por ellos. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.<sup>8</sup> Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente dictado.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y las repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas y se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a lo dicho.

Se verificaron las citas y se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.<sup>9</sup>

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault lo redactaba en junio, vale decir, algún

<sup>8</sup> Se utilizaron en particular las grabaciones realizadas por Gérard Burlet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y el Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC).

<sup>9</sup> Al final del volumen, en la "Situación de los cursos", se encontrarán expuestos los criterios y soluciones adoptados por los editores para este curso en particular.

tiempo después de la finalización del curso. Solía aprovecharlo para poner de relieve, retrospectivamente, su intención y sus objetivos. El resumen constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una "situación" cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político; reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

La edición de *Seguridad, territorio, población*, curso dictado en 1978, fue establecida por Michel Senellart.

\* \* \*

Con esta edición de los cursos del Collège de France se publica una nueva zona de la "obra" de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores han procurado estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso  
Ciclo lectivo 1977-1978

## Clase del 11 de enero de 1978

*Perspectiva general del curso: el estudio del biopoder – Cinco proposiciones sobre el análisis de los mecanismos de poder – Sistema legal, mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad. Dos ejemplos: a) el castigo del robo, y b) el tratamiento de la lepra, la peste y la viruela – Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (I): los espacios de seguridad – El ejemplo de la ciudad – Tres ejemplos de ordenamiento del espacio urbano en los siglos XVI y XVII: a) La Métropolitée de Alexandre Le Maître (1682); b) la ciudad de Richelieu; c) Nantes.*

ESTE AÑO quería comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder,<sup>1</sup> es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, "Il faut défendre la société." *Cours au Collège de France, 1975-1976*, edición establecida por Mauro Bertani y Alessandro Fontana, París, Gallimard-Seuil, 1997, col. Hautes Études, p. 216 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000] ("¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose?"), y *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, col. Bibliothèque des histoires, p. 184 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder. Pues bien, ante todo, si se quiere, una serie de proposiciones, en el sentido de indicadores de elecciones; no se trata de principios, ni de reglas, ni de teoremas.

En primer lugar, el análisis de esos mecanismos de poder que hemos comenzado hace algunos años y proseguimos en estos días no es en modo alguno una teoría general del poder. No es una parte y ni siquiera un esbozo de una teoría semejante. Con este análisis se trata simplemente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quiénes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos. Por lo tanto, no podría ser a lo sumo, ni querría ser, más que el bosquejo de una teoría, no de lo que es el poder, sino del poder, con la condición de admitir que éste no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder. Es un conjunto de procedimientos, y en ese sentido, y sólo en ese sentido, podríamos entender que el análisis de los mecanismos de poder pone en marcha algo susceptible de definirse como una teoría del poder.

Segundo indicador de elecciones: las relaciones, ese conjunto de relaciones o, mejor, ese conjunto de procedimientos cuyo papel es establecer, mantener, transformar los mecanismos de poder, pues bien, no son relaciones auto-genéticas,\* no son autosubsistentes,\*\* no se fundan en sí mismas. El poder no se funda en sí mismo y no se da a partir de sí mismo. Si quieren verlo con mayor simpleza, no habría relaciones de producción y, sumados a ellas, al costado, por encima, llegados a posteriori para modificarlas, perturbarlas, hacerlas más consistentes, más estables, más coherentes, unos mecanismos de poder. No habría, por ejemplo, relaciones de tipo familiar y unos mecanismos de poder agregados a ellas; no habría relaciones sexuales más, al costado, por encima, unos mecanismos de poder. Éstos son una parte intrínseca de todas esas relaciones, son de manera circular su efecto y su causa, aun cuando, desde luego, entre los diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar en las relaciones de producción, las relaciones familiares, las relaciones sexuales, sea posible cons-

tatar coordinaciones laterales, subordinaciones jerárquicas, isomorfismos, identidades o analogías técnicas, efectos de arrastre que permiten recorrer de una manera a la vez lógica, coherente y válida el conjunto de esos mecanismos de poder y aprehenderlos en lo que pueden tener de específico en un momento dado, durante un período dado, en un campo determinado.

En tercer lugar, el análisis de esas relaciones de poder puede, claro está, iniciar o poner en marcha algo así como el análisis global de una sociedad. El análisis de esos mecanismos de poder también puede articularse con la historia, por ejemplo, de las transformaciones económicas. Pero lo que hago, después de todo —y no digo aquello para lo cual soy apto, porque de eso no sé nada—, lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que de una u otra manera, y por meras razones de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra “filosofía” salvo ésa. Se trata de la política de la verdad. Y bien, en cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha.

Cuarta indicación: creo sencillamente que no hay discurso teórico o análisis que no esté de un modo u otro atravesado o subtendido por algo así como un discurso en imperativo. Pero me parece que el discurso imperativo, que, en el orden de la teoría, consiste en decir “quiera esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, inclínese por esto, desconfíe de aquello”, no es otra cosa, al menos en la actualidad, que un discurso estético y que sólo se puede hallar su fundamento en elecciones de orden estético. En cuanto al discurso imperativo consistente en decir “pelee contra esto y hágalo de tal y cual manera”, pues bien, me parece que es un discurso muy liviano cuando se emite desde una institución cualquiera de enseñanza o, simplemente, desde una hoja de papel. De todos modos, la dimensión de lo que es preciso hacer sólo puede manifestarse, creo, dentro de un campo de fuerzas reales, vale decir, un campo de fuerzas que un sujeto hablante jamás puede crear por sí solo y a partir de su palabra; es un campo de fuerzas que no se puede controlar de manera alguna ni hacer valer dentro de ese discurso. Por consiguiente, en cuanto al impera-

\* Autogenéticas: entre comillas en el manuscrito.

\*\* Autosubsistentes: entre comillas en el manuscrito.



tivo que sirve de base al análisis teórico que intentamos hacer —pues es menester que lo haya—, me gustaría que se limitara a ser un imperativo condicional de este tipo: si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos. En otras palabras, me gustaría que esos imperativos no fuesen otra cosa que indicadores tácticos. Me toca a mí saber, por supuesto, y [a] quienes trabajan en el mismo sentido, nos toca a nosotros, por lo tanto, saber en qué campos de fuerzas reales orientarnos para hacer un análisis que sea eficaz en términos tácticos. Pero, después de todo, ése es el círculo de la lucha y la verdad, es decir, de la práctica filosófica, justamente.

Por fin un quinto y último punto: la relación, creo, seria y fundamental entre la lucha y la verdad, que es la dimensión misma en la cual desde hace siglos y siglos se desarrolla la filosofía, pues bien, creo que no hace sino reatralizarse, descarnarse, perder sentido y eficacia en las polémicas internas al discurso teórico. Por lo tanto, sólo propondré en todo esto un único imperativo, pero éste será categórico e incondicional: no hacer nunca política.<sup>2</sup>

Bien, me gustaría comenzar ahora este curso, que se llama “Seguridad, territorio, población”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Estas últimas frases deben relacionarse con lo que Foucault declara, a fines de ese mismo año, en su extensa entrevista con D. Trombadori, acerca de la decepción experimentada, a su regreso de Túnez, frente a las polémicas teóricas de los movimientos de extrema izquierda luego de mayo de 1968: “En Francia se habló de hipermarxismo, de desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Era exactamente la contrapartida, el reverso, lo contrario de lo que me había apasionado en Túnez [durante los disturbios estudiantiles de marzo de 1968]. Esto explica acaso la manera como traté de tomar las cosas a partir de ese momento, para diferenciarme de esas discusiones infinitas, esa hipermarxistización [...]. Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada” (“Entretien avec Michel Foucault” [fines de 1978], en *Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994 [en lo sucesivo *DE*], vol. IV, núm. 281, p. 80). Sobre el vínculo entre esta concepción del compromiso y la mirada con que Foucault, en octubre y noviembre de 1978, observa los acontecimientos de Irán, cf. nuestra “Situación de los cursos”, *infra*, pp. 422 y 430.

<sup>3</sup> Cf. la clase del 1º de febrero (*DE*, vol. III, p. 655), donde Foucault aclara que habría sido más exacto titular este curso “Histoire de la gouvernementalité” [“Historia de la gubernamentalidad”].

Primera pregunta, por supuesto: ¿qué podemos entender por “seguridad”? A esto querría dedicar esta hora y tal vez la siguiente; bueno, según la lentitud o la rapidez con que avance. Un ejemplo o, mejor, una serie de ejemplos o un ejemplo modulado en tres tiempos. Es muy simple, muy infantil, pero vamos a comenzar por ahí y creo que eso me permitirá decir unas cuantas cosas. Sea una ley penal muy simple en forma de prohibición, digamos “no matarás, no robarás”, con su castigo, por ejemplo, la horca, el destierro o la multa. Segunda modulación: la misma ley penal, siempre “no robarás”, siempre asociada a una serie de castigos en caso de infringirla; pero esta vez el conjunto está enmarcado, por un lado, por toda una serie de vigilancias, controles, miradas, cuadrículas diversas que permiten advertir, aun antes de que el ladrón haya robado, si va a robar, etc. Y por otro lado, en el otro extremo, el castigo no es simplemente el momento espectacular, definitivo de la horca, la multa o el destierro, sino una práctica como el encarcelamiento, con toda una serie de ejercicios y trabajos que recaen sobre el culpable, trabajo de transformación presentado, sencillamente, en la forma de lo que se denomina técnicas penitenciarias, trabajo obligatorio, moralización, corrección, etc. Tercera modulación a partir de la misma matriz: sea la misma ley penal, sean igualmente los castigos, sea el mismo tipo de encuadramiento en forma de vigilancia por una parte y de corrección por otra; pero esta vez la aplicación de esa ley penal, el ordenamiento de la prevención, la organización del castigo correctivo estarán gobernados por una serie de cuestiones de la siguiente modalidad: por ejemplo, ¿cuál es el índice medio de la criminalidad de [ese tipo]? ¿Cómo se puede prever estadísticamente que habrá tal o cual cantidad de robos en un momento dado, en una sociedad dada, en una ciudad determinada, en la ciudad, en el campo, en tal o cual capa social, etc.? Segundo, ¿hay momentos, regiones, sistemas penales que por sus características permiten el aumento o la disminución de ese índice medio? ¿Las crisis, las hambrunas, las guerras, los castigos rigurosos o, al contrario, los castigos leves producirán alguna modificación en esas proporciones? Otros interrogantes: esta criminalidad, el robo, por consiguiente, o bien tal o cual tipo de robo, ¿cuánto cuesta a la sociedad, qué perjuicios genera, qué lucro cesante, etc.? Y aún más preguntas: ¿cuánto

\* Michel Foucault: esa modalidad [*ce genre*].

cuesta la represión de esos robos? ¿Es más costosa una represión severa y rigurosa, una represión blanda, una represión de tipo ejemplar y discontinuo o, al contrario, una represión continua? ¿Cuál es, entonces, el costo comparado del robo y su represión? ¿Qué vale más: aflojar un poco el robo o la represión? Otros interrogantes: una vez que el culpable es detenido, ¿vale la pena castigarlo? ¿Cuánto costaría hacerlo? ¿Qué habría que hacer para castigarlo y, de ese modo, reeducarlo? ¿Es efectivamente reeducable? ¿Representa, al margen del acto concreto que ha cometido, un peligro permanente, de manera que, reeducado o no, va a volver a hacerlo, etc.? En términos generales, el interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado. Pues bien, estas tres modalidades me parecen características de diferentes cosas que han podido estudiarse, [así como de] aquellas que querría estudiar ahora.

La primera forma, ustedes la conocen, consistente en sancionar una ley y fijar un castigo a quien la infrinja, es el sistema del código legal con partición binaria entre lo permitido y lo vedado y un acoplamiento que es justamente el meollo del código, entre un tipo de acción prohibida y un tipo de castigo. Se trata, entonces, del mecanismo legal o jurídico. El segundo mecanismo, la ley encuadrada por mecanismos de vigilancia y corrección —no volveré a ello—, es desde luego el mecanismo disciplinario.<sup>4</sup> Un mecanismo disciplinario que va a caracterizarse por el hecho de que, dentro del sistema binario del código, aparece un tercer personaje que es el culpable y, al mismo tiempo, afuera, además del acto legislativo que fija la ley, el acto judicial que castiga al culpable, toda una serie de técnicas adyacentes, policiales, médicas, psicológicas, que corresponden a la vigilancia, el diagnóstico, la transformación eventual de los individuos. Ya hemos visto todo eso. La tercera forma es la que no caracteriza ya el código y tampoco el mecanismo disciplinario, sino el dispositivo de seguridad,<sup>5</sup> es decir, el conjunto de los fenómenos que querría

<sup>4</sup> Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, col. Bibliothèque des histoires [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976].

<sup>5</sup> En la última clase (17 de marzo de 1976) del curso de 1975-1976, "Il faut défendre la société", *op. cit.*, p. 219, Foucault distingue por primera vez los mecanismos de seguridad de los

estudiar ahora. Dispositivo de seguridad que, para decir las cosas de manera absolutamente global, va a insertar el fenómeno en cuestión, a saber, el robo, dentro de una serie de acontecimientos probables. Segundo, las reacciones del poder frente a ese fenómeno se incorporarán a un cálculo que es un cálculo de costos. Y tercero y último, en lugar de establecer una división binaria entre lo permitido y lo vedado, se fijarán por una parte una media considerada como óptima y por otra límites de lo aceptable, más allá de los cuales ya no habrá que pasar. De ese modo se esboza, entonces, toda otra distribución de las cosas y los mecanismos.

¿Por qué tomé este ejemplo tan infantil? Para subrayar de inmediato dos o tres cosas que me gustaría dejar bien claras, para todos ustedes y para mí primero, por supuesto. En apariencia, les he expuesto un esquema histórico totalmente descarnado. El sistema legal es el funcionamiento penal arcaico, que rigió desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII. El segundo es el que podríamos llamar moderno, introducido a partir del siglo XVIII, mientras que el tercero es el sistema, digamos, contemporáneo, cuya problemática comenzó a manifestarse bastante pronto, pero que hoy se organiza en torno de las nuevas formas de penalidad y el cálculo de sus costos; se trata de las técnicas norteamericanas,<sup>6</sup> pero también europeas que encontramos en nuestros días. De hecho, al caracterizar las cosas así: lo arcaico, lo antiguo, lo moderno y lo contemporáneo, me parece que se pasa por alto lo esencial. Y ante todo se pasa por alto lo esencial, claro está, porque esas modalidades antiguas de las que les hablaba implican las que aparecen como más novedosas. En el sistema jurídico legal que funcionó o, en todo caso, dominó hasta el siglo XVIII, es absolutamente evidente que el aspecto disciplinario distaba de estar ausente porque, después de todo, cuando se imponía a un acto, aun cuando fuera y en espe-

mecanismos disciplinarios. De todos modos, el concepto de "seguridad" no se retoma en *La voluntad de saber*, donde Foucault, en oposición a las disciplinas, que se ejercen sobre el cuerpo de los individuos, prefiere utilizar la noción de "controles reguladores" que toman a su cargo la salud y la vida de las poblaciones (*La Volonté...*, *op. cit.*, p. 183).

<sup>6</sup> Sobre estas nuevas formas de penalidad en el discurso neoliberal norteamericano, cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, edición establecida por Michel Senellart, París, Gallimard-Seuil, 2004, col. Hautes Études, clase del 21 de marzo de 1979, pp. 245 y ss.

cial si era al parecer de poca importancia y escasa trascendencia, un castigo calificado de ejemplar, era precisamente porque se pretendía obtener un efecto correctivo, si no sobre el culpable —pues si se lo colgaba no tenía muchas posibilidades de corregirse—, [sí al menos sobre el]\* resto de la población. Y en esa medida puede decirse que la práctica del suplicio como ejemplo era una técnica correctiva y disciplinaria. Así como en el mismo sistema, cuando se castigaba el robo doméstico de una manera extraordinariamente severa —la pena de muerte para un robo de muy poca importancia siempre que hubiera sido cometido dentro de una casa por alguien a quien se recibía o empleaba en ella en concepto de sirviente—, era óbvio que, en el fondo, se apuntaba a un crimen que sólo era importante por su probabilidad, y podemos decir que también en ese caso se introducía algo similar a un mecanismo de seguridad. Se podría [decir]\*\* lo mismo con respecto al sistema disciplinario, que también entraña toda una serie de dimensiones efectivamente correspondientes al orden de la seguridad. En el fondo, cuando se toma la iniciativa de corregir a un detenido, a un condenado, se trata de corregirlo en función de los riesgos de recaída, de reincidencia que presenta, es decir, en función de lo que desde muy pronto se denominará su peligrosidad; otra vez un mecanismo de seguridad. Por lo tanto, los mecanismos disciplinarios no aparecen simplemente a partir del siglo XVIII, ya están presentes dentro del código jurídico legal. Los mecanismos de seguridad también son muy antiguos como tales. Podría decir de igual modo, a la inversa, que si tomamos los mecanismos de seguridad tal como se intenta desarrollarlos en la época contemporánea, es absolutamente evidente que la actitud no constituye en modo alguno una puesta entre paréntesis o una anulación de las estructuras jurídico legales o de los mecanismos disciplinarios. Al contrario, consideren lo que pasa en nuestros días, siempre en el orden penal, en ese orden de la seguridad. El conjunto de medidas legislativas, decretos, reglamentos, circulares que permiten introducir mecanismos de seguridad es cada vez más gigantesco. Después de todo, el código legal sobre el robo era relativamente simple en la tradición de la Edad Media y la época clásica. Tenían

en cuenta ahora todo el conjunto de la legislación que no sólo se refiere al robo sino al robo cometido por niños, el estatus penal de éstos, las responsabilidades por razones mentales, toda la masa legislativa que concierne a las medidas que se denominan justamente de seguridad, las vigilancias de los individuos una vez salidos de la institución: como ven, hay una verdadera inflación legal, una inflación del código jurídico legal para poner en funcionamiento ese sistema de seguridad. De la misma manera, el corpus disciplinario también es activado y fecundado en gran medida por el establecimiento de los mecanismos de seguridad. Después de todo, en efecto, para asegurar concretamente esa seguridad, es necesario recurrir, por ejemplo —y es sólo un ejemplo—, a toda una serie de técnicas de vigilancia, vigilancia de los individuos, diagnóstico de lo que éstos son, clasificación de su estructura mental, de su patología propia, etc., todo un conjunto que prolifera bajo los mecanismos de seguridad y para hacerlos funcionar.

En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. *De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad. En otras palabras, veremos una historia que va a ser la historia de las técnicas propiamente dichas. Ejemplo: la técnica celular, la reclusión en una celda, es una técnica disciplinaria. Se puede hacer perfectamente su historia, que se remonta muy atrás. Ya constatamos una utilización muy fuerte de dicha técnica en la era de lo jurídico legal. Y se la emplea con gente que tiene deudas, y sobre todo en el orden religioso. Hacemos, entonces, la historia de esa técnica celular (es decir, [la de] sus desplazamientos, su utilización) y vemos a partir de qué momento la técnica, la disciplina celular, se emplea en el sistema penal común, qué conflictos suscita, cómo retrocede. También se podría hacer el análisis de otra técnica, ahora de seguridad, que sería, por ejemplo, la estadística criminal. La estadística criminal no data de hoy, pero tampoco es*

\* Michel Foucault dice: en cambio, la corrección, el efecto correctivo, se destinaba sin duda al...

\*\* Michel Foucault: tomar.

muy antigua. En Francia son las famosas cuentas del Ministerio de Justicia las que permiten a partir de 1826<sup>7</sup> elaborar la estadística de los crímenes. Se puede, por lo tanto, hacer la historia de esas técnicas. Pero hay otra historia, que sería la historia de las tecnologías, es decir, la historia mucho más global, pero desde luego también mucho más vaga, de las correlaciones y los sistemas de dominantes que hacen que, en una sociedad dada y para tal o cual sector específico —pues las cosas no siempre van a evolucionar forzosamente al mismo ritmo en uno u otro sector, en un momento, una sociedad o un país determinados—, se introduzca, por ejemplo, una tecnología de seguridad que hace suyos y pone en funcionamiento dentro de su propia táctica elementos jurídicos, elementos disciplinarios, y a veces llega a multiplicarlos. En la actualidad tenemos un ejemplo muy claro, siempre con referencia al dominio de la penalidad. En la evolución contemporánea, no sólo de la problemática, de la manera como se piensa la penalidad, sino también [de] la manera como se la ejerce, es indudable que por el momento, desde hace años, al menos una decena, la cuestión se plantea esencialmente en términos de seguridad. En el fondo, la cuestión fundamental es la economía y la relación económica entre el costo de la represión y el costo de la delincuencia. Ahora bien, lo que se ve es que esa problemática ha provocado una inflación tan grande en las técnicas disciplinarias, establecidas, empero, desde mucho tiempo atrás, que el punto donde surgió, si no el escándalo, sí al menos la fricción —y la herida fue lo bastante delicada para provocar reacciones, reacciones violentas y reales—, fue esa multiplicación disciplinaria. En otras palabras, en la época misma de establecimiento de los mecanismos de seguridad, lo disciplinario provocó, no la explosión, pues no la hubo, sino los conflictos más manifiestos y

<sup>7</sup> Se trata de las estadísticas judiciales publicadas anualmente desde 1825 por el Ministerio de Justicia. Cf. André-Michel Guerry, *Essai sur la statistique morale de la France*, París, Crochard, 1833, p. 5: "Los primeros documentos auténticos publicados sobre la administración de la justicia criminal en Francia apenas se remontan a 1825. [...] En nuestros días los fiscales generales envían trimestralmente al ministro de Justicia los estados de los casos criminales o correccionales presentados ante los tribunales de su competencia. Redactados según modelos uniformes, para que sólo muestren resultados positivos y comparables, esos estados se examinan con atención en el ministerio, se controlan unos con otros en sus diversas partes, y su análisis, realizado al final de cada año, constituye el *Compte général de l'administration de la justice criminelle*".

visibles. Entonces, a lo largo de este año querría tratar de mostrarles en qué consiste esa tecnología, algunas de esas tecnologías [de seguridad],\* entendiéndose que cada una de ellas consiste en gran medida en la reactivación y la transformación de las técnicas jurídico legales y las técnicas disciplinarias de las que les hablé los años anteriores.

Otro ejemplo que me limitaré a esbozar aquí, pero para introducir otro orden de problemas o subrayar y generalizar el problema (también en este caso se trata de ejemplos de los que ya hemos hablado cien veces).\*\* Tomemos, si les parece, la exclusión de los leprosos en la Edad Media, hasta fines del medioevo.<sup>8</sup> Es una exclusión que se hacía esencialmente, aunque también hubiera otros aspectos, mediante un conjunto —otra vez— jurídico de leyes y reglamentos, un conjunto religioso, asimismo, de rituales, que introducían en todo caso una partición de tipo binario entre quienes eran leprosos y quienes no lo eran. Segundo ejemplo: el de la peste (otro tema del cual les hablé,<sup>9</sup> por lo que lo menciono muy rápidamente). Los reglamentos de la peste, tal como los vimos formularse a fines de la Edad Media, en el siglo XVI e incluso en el siglo XVII, suscitan una impresión muy distinta, actúan de toda otra manera, tienen un fin completamente diferente y, sobre todo, muy distintos instrumentos. El objetivo de esos reglamentos de la peste es cuadrangular literalmente las regiones, las ciudades dentro de las cuales hay apestados, con normas que indican a la gente cuándo pueden salir, cómo, a qué horas, qué deben hacer en sus casas, qué tipo de alimentación deben comer, les prohíben tal o cual clase de contacto, los obligan a presentarse ante inspectores, a dejar a éstos entrar a sus casas. Podemos decir que hay allí un sistema de tipo disciplinario. Tercer ejemplo: el

\* Michel Foucault: disciplinarias.

\*\* Michel Foucault agrega: y que son [una palabra inaudible].

<sup>8</sup> Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, col. Bibliothèque des histoires, pp. 13-16 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992]; *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, edición establecida por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, París, Gallimard-Seuil, 1999, col. Hautes Études, clase del 15 de enero de 1975, pp. 40 y 41 [trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]; y *Surveiller et punir*, op. cit., p. 200.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., pp. 41-45, y *Surveiller et punir*, op. cit., pp. 197-200.

que se está estudiando actualmente en el seminario, es decir, la viruela o, a partir del siglo XVIII, las prácticas de inoculación.<sup>10</sup> El problema se plantea de muy otra manera: no consiste tanto en imponer una disciplina, aunque se [solicite]\* el auxilio de ésta; el problema fundamental va a ser saber cuántas personas son víctimas de la viruela, a qué edad, con qué efectos, qué mortalidad, qué lesiones o secuelas, qué riesgos se corren al inocularse, cuál es la probabilidad de que un individuo muera o se contagie la enfermedad a pesar de la inoculación, cuáles son los efectos estadísticos sobre la población en general; en síntesis, todo un problema que ya no es el de la exclusión, como en el caso de la lepra, que ya no es el de la cuarentena, como en la peste, sino que será en cambio el problema de las epidemias y las campañas médicas por cuyo conducto se intenta erradicar los fenómenos, sea epidémicos, sea endémicos.

Por otra parte, también aquí basta con ver la masa legislativa, las obligaciones disciplinarias incorporadas por los mecanismos modernos de seguridad, para advertir que no hay sucesión: ley, luego disciplina, luego seguridad; esta última es, antes bien, una manera de sumar, de hacer funcionar, además de los mecanismos de seguridad propiamente dichos, las viejas estructuras de la ley y la disciplina. Entonces, en el orden del derecho, en el orden de la medicina, y podríamos multiplicar los ejemplos —y para eso les he mencionado este otro—, podrán ver que encontramos una evolución un poco similar, transformaciones más o menos del mismo tipo en sociedades, digamos, occidentales como las nuestras. Se trata del surgimiento de tecnologías de seguridad ya sea dentro de mecanismos que son efectivamente de control social, como en el caso de la penalidad, ya sea de mecanismos cuya función es provocar alguna modificación en el destino biológico de la especie. Entonces, y ése es el objeto de lo que me gustaría analizar, ¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad y tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad. Sea como fuere, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto,

<sup>10</sup> Michel Foucault vuelve a tocar este tema en la clase del 25 de enero, pp. 76 y ss. Sobre la exposición de Anne-Marie Moulin presentada en el seminario, véase *infra*, nota 2 de esa misma clase.

\* Michel Foucault: solicitará.

una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella.

Entonces, algunos rasgos generales de esos dispositivos de seguridad. Me gustaría indicar cuatro, no sé cuántos..., bueno, voy a empezar por analizar algunos. En primer lugar, querría estudiar un poco, sobrevolar, por así decirlo, lo que podríamos llamar espacios de seguridad. Segundo, estudiar el problema del tratamiento de lo aleatorio. Tercero, estudiar la forma de normalización que es específica de la seguridad y que no me parece del mismo tipo que la normalización disciplinaria. Y por último, llegar a lo que va a ser el problema preciso de este año, la correlación entre la técnica de seguridad y la población, como objeto y sujeto a la vez de esos mecanismos de seguridad, vale decir, el surgimiento no sólo de la noción sino de la realidad de la población. En el fondo, se trata de una idea y una realidad absolutamente modernas con respecto al funcionamiento político, sin duda, pero también con respecto al saber y la teoría política anteriores al siglo XVIII.

En primer lugar, entonces, y a grandes rasgos, las cuestiones de espacio. Podría decirse lo siguiente, a primera vista y de manera un tanto esquemática: la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad, para terminar, se ejerce sobre el conjunto de una población. Límites del territorio, cuerpo de los individuos, conjunto de una población; bien, sí..., pero no es eso y no creo que funcione. No funciona, ante todo, porque el problema de las multiplicidades es un problema con el que ya tropezamos en relación con la soberanía y la disciplina. Si es cierto que la soberanía se inscribe y actúa esencialmente en un territorio, y la idea de la soberanía sobre un territorio no poblado no sólo es aceptable desde un punto de vista jurídico y político, sino perfectamente aceptada y primordial, de hecho el ejercicio de esa soberanía en su desenvolvimiento efectivo, real y cotidiano siempre indica, desde luego, cierta multiplicidad, pero que será tratada, justamente, sea como la multiplicidad de súbditos, sea [como] la multiplicidad de un pueblo.

También la disciplina, claro está, se ejerce sobre el cuerpo de los individuos, pero he tratado de mostrarles que, de hecho, el individuo no es en ella el dato primordial sobre el cual se ejerce. Sólo hay disciplina en la medida en que hay multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado por obtener a partir de esa multiplicidad. La disciplina escolar, la disciplina militar y también la dis-

ciplina penal, la disciplina en los talleres, la disciplina obrera, todo eso es una manera determinada de manejar la multiplicidad, de organizarla, de fijar sus puntos de implantación, sus coordinaciones, sus trayectorias laterales u horizontales, sus trayectorias verticales y piramidales, su jerarquía, etc. Y el individuo, para una disciplina, es mucho más una manera de recortar la multiplicidad que la materia prima a partir de la cual se la construye. La disciplina es un modo de individualización de las multiplicidades y no algo que, a partir de los individuos trabajados en primer lugar a título individual, construye a continuación una especie de edificio con numerosos elementos. Después de todo, entonces, la soberanía y la disciplina, así como la seguridad, desde luego, sólo pueden verse frente a multiplicidades.

Por otra parte, los problemas de espacio son igualmente comunes a las tres. En el caso de la soberanía la cosa va de suyo, porque ella aparece ante todo como algo que se ejerce en el interior del territorio. Pero la disciplina implica una distribución espacial y creo que la seguridad también; ahora me gustaría hablarles justamente de eso, de los tratamientos diferentes que la soberanía, la disciplina y la seguridad aplican al espacio.

Vamos a recurrir a otra serie de ejemplos. Voy a tomar, por supuesto, el caso de las ciudades. Aún en el siglo XVII y también a principios del siglo XVIII, la ciudad se caracterizaba en esencia por una especificidad jurídica y administrativa que la aislaba o la marcaba de una manera muy singular con respecto a las demás extensiones y espacios del territorio. En segundo lugar, la ciudad se destacaba por el encierro dentro de un espacio amurallado y estrecho, en el cual la función militar distaba de ser la única. Y para terminar, se caracterizaba por una heterogeneidad económica y social muy pronunciada en comparación con el campo.

Ahora bien, estos elementos suscitaron en los siglos XVII y XVIII toda una masa de problemas ligados al desarrollo de los Estados administrativos, para los cuales la especificidad jurídica de la ciudad representaba una situación difícil de resolver. En segundo término, el crecimiento del comercio y luego, durante el siglo XVIII, el aumento demográfico urbano planteaban el problema de su confinamiento y encierro detrás de unos muros. El mismo problema se presentaba también con el desarrollo de las técnicas militares. Y por último, la necesidad de intercambios económicos permanentes entre la ciudad y su entorno inmediato para la subsistencia y su entorno lejano para sus relaciones comer-

ciales [hacia que] el encierro de la ciudad, su situación de enclave, [representaran asimismo] un problema. Y en términos generales la cuestión pasa por ese desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad; de eso se trata en el siglo XVIII: resituarse la ciudad en un espacio de circulación. Sobre este punto los remito a un estudio extraordinariamente completo y perfecto porque es la obra de un historiador: me refiero al estudio de Jean-Claude Perrot sobre la ciudad de Caen en el siglo XVIII,<sup>11</sup> donde el autor muestra que el problema de la ciudad era esencial y fundamentalmente un problema de circulación.

Tomemos un texto del siglo XVII, escrito por un tal Alexandre Le Maître, con el título de *La Métropolitée*.<sup>12</sup> Le Maître era un protestante que se había marchado de Francia aun antes de la revocación del edicto de Nantes y había llegado a ser —las palabras son imponentes— ingeniero general del elector de Brandemburgo. Y dedicó *La Métropolitée* al rey de Suecia; el libro se editó en Ámsterdam. Todo esto: protestante, Prusia, Suecia, Ámsterdam, no carece en absoluto de significación. Y el problema de *La Métropolitée* es el siguiente: ¿es preciso que un país tenga una capital? ¿Y en qué debe consistir esa capital? Le Maître hace este análisis: el Estado, dice, está compuesto de hecho de tres elementos, tres órdenes e incluso tres estamentos, los campesinos, los artesanos y lo que él llama tercer orden o tercer estado, conformado, curiosamente, por el soberano y los funcionarios que están a su servicio.<sup>13</sup> Con respecto a esos tres elementos, el Estado debe ser como un edificio. Su basamento,

<sup>11</sup> Jean-Claude Perrot, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols. (tesis de la Universidad de Lille, 1974), París y La Haya, Mouton, 1975, col. Civilisations et Sociétés. Michèle Perrot hace referencia a ese libro en su epílogo a Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, París, Belfond, 1977 [trad. esp.: *El panóptico*, seguido de "El ojo del poder", entrevista con Michel Foucault, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1989], "L'inspecteur Bentham", pp. 189 y 208; Foucault había participado en la obra (entrevista "L'œil du pouvoir", realizada por J.-P. Barrou y Michèle Perrot, *ibid.*, pp. 9-31).

<sup>12</sup> Alexandre Le Maître (cy-devant Quartiermaître & Ingenieur General pour S. A. E. de Brandebourg), *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes Capitales, de leur Utilité passive & active, de l'Union de leur parties & de leur anatomie, de leur commerce, etc.*, Amsterdam, B. Boekholt, 1682; reed., París, Éditions d'histoire sociale, 1973.

<sup>13</sup> *Ibid.*, cap. 10, pp. 22-24: "De los tres estados que deben distinguirse en una provincia; de su función y sus calidades".

los cimientos que están en la tierra, debajo de ella, que no se ven pero aseguran la solidez del conjunto, son por supuesto los campesinos. Las partes comunes, las partes de servicio del edificio, son los artesanos. En cuanto a las partes nobles, los sectores de habitación y recepción, son los funcionarios del soberano y éste mismo.<sup>14</sup> A partir de esa metáfora arquitectónica, el territorio también debe abarcar sus cimientos, sus partes comunes y sus partes nobles. Los cimientos serán los campos, y en ellos no hace falta decirles que deben vivir todos los campesinos y nada más que los campesinos. Segundo, en las pequeñas ciudades deben residir todos los artesanos y sólo ellos. Y por último, en la capital, parte noble del edificio del Estado, deben vivir el soberano, sus funcionarios y los artesanos y comerciantes indispensables para el funcionamiento mismo de la corte y el entorno del monarca.<sup>15</sup> Le Maître percibe de diferentes maneras la relación entre esta capital y el resto del territorio. Debe ser una relación geométrica, en el sentido de que un buen país tiene, en suma, la forma del círculo y la capital debe situarse en el centro de éste.<sup>16</sup> Una capital que estuviera en el extremo de un territorio alargado e irregular no podría ejercer todas las funciones que le son propias. En efecto, y aquí aparece la segunda relación, es preciso que la capital mantenga con el territorio una relación estética y simbólica. Ella debe ser el ornamento mismo del territorio.<sup>17</sup> Pero la relación también debe ser política, en el sentido de que las leyes y ordenanzas deben tener en el territorio una especie de implantación [tal] que ningún rincón del reino escape a esa red general constituida por las leyes y ordenanzas del soberano.<sup>18</sup> Es menester, asimismo, que la capital tenga un papel moral y difunda hasta los últimos confines del territorio todo lo que es necesario imponer a la

<sup>14</sup> Alexandre Le Maître, *La Métropolitée...*, op. cit., cap. 10, pp. 22-24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, cap. 11, pp. 25-27: "Así como en la vida rural o en las aldeas sólo están los campesinos, debe repartirse a los artesanos en las pequeñas ciudades y reservar las grandes ciudades o las capitales a las gentes de pro y los artesanos absolutamente necesarios".

<sup>16</sup> *Ibid.*, cap. 18, pp. 51-54: "La grandeza que debe tener el país, la provincia o el distrito al que se quiere dar una ciudad capital".

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. 4, pp. 11 y 12: "Que la ciudad capital no está sólo en posesión de lo útil, sino también de lo honesto; no sólo de las riquezas, sino también del rango y la gloria".

<sup>18</sup> *Ibid.*, cap. 18, p. 52: "[La capital] será el corazón político, que da vida y movimiento a todo el cuerpo de la provincia, por el principio fundamental de la ciencia rectora, que forma un entero de varias piezas, mas sin menoscabo de ellas".

gente en materia de conducta y maneras de obrar.<sup>19</sup> La capital debe dar el ejemplo de las buenas costumbres.<sup>20</sup> Debe ser el lugar donde los oradores sagrados sean los mejores y se hagan oír de la manera más eficaz,<sup>21</sup> así como la sede de las academias, pues las ciencias y la verdad deben nacer en ella para difundirse por el resto del país.<sup>22</sup> Y para terminar, un papel económico: la capital debe ser el ámbito del lujo a fin de constituir un foco de atracción para las mercancías que llegan del extranjero,<sup>23</sup> y al mismo tiempo es preciso que sea el punto de redistribución comercial de una serie de productos fabricados, manufacturados, etcétera.<sup>24</sup>

Dejemos de lado el aspecto propiamente utópico de este proyecto. Creo, de todos modos, que es interesante, porque en él vemos una definición de la ciudad, una reflexión sobre la ciudad planteada esencialmente en términos de soberanía. Me refiero en esencia a que la relación de la soberanía con el territorio es lo primordial y sirve de esquema, de grilla para llegar a comprender cómo debe ser una ciudad capital y cómo puede y debe funcionar. Por lo demás, es significativo ver que, a través de esa grilla de la soberanía como problema fundamental, comprobamos la aparición de una serie de funciones propiamente urbanas, funciones económicas, funciones morales y administrativas, etc. Y lo interesante, por último, es que el sueño de Le Maître es conectar la

<sup>19</sup> *Ibid.*, cap. 23, p. 69: "Es [...] necesario que el ojo del Príncipe lance sus rayos sobre los procederes de su pueblo, observe su conducta, pueda seguirlos de cerca, y que su sola presencia contenga el vicio, los desórdenes y la injusticia. Ahora bien, esto sólo puede lograrse por la unión de las partes en la metrópoli".

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 67-72: "Que la presencia del Soberano es necesaria en sus Estados, donde se efectúa el mayor comercio, para ser testigo de los actos y el negocio de sus súbditos, mantenerlos en la equidad y el temor, hacerse ver por el pueblo y ser como su sol, que los ilumina con su presencia".

<sup>21</sup> *Ibid.*, cap. 28, pp. 79-87: "Que en la metrópoli la gente de púlpito y los predicadores deben ser oradores célebres".

<sup>22</sup> *Ibid.*, cap. 27, pp. 76-79: "Que hay fuertes razones para la fundación de las academias en las ciudades capitales o metrópolis".

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. 25, pp. 72 y 73: "Que la capital, al hacer el mayor consumo, debe ser también la sede del comercio".

<sup>24</sup> *Ibid.*, cap. 5, pp. 12 y 13: "Que la causa esencial y final de la ciudad capital no puede ser sino la utilidad pública, y con ese fin ella debe ser la más opulenta".

eficacia política de la soberanía a una distribución espacial. Un buen soberano, se trate de un colectivo o de un individuo, es alguien que está bien situado dentro de un territorio, y un territorio bien controlado en el plano de su obediencia al soberano es un territorio con una buena disposición espacial. Pues bien, todo eso, esa idea de la eficacia política de la soberanía, está ligado aquí a la idea de una intensidad de las circulaciones: circulación de las ideas, circulación de las voluntades y las órdenes y también circulación comercial. En el fondo, para Le Maître la cuestión pasa —y la idea es a la vez antigua, porque se trata de la soberanía, y moderna, porque se trata de la circulación— por la superposición del Estado soberano, el Estado territorial y el Estado comercial. Se trata de entrelazarlos y fortalecerlos en forma recíproca. No hace falta decirles que en ese período y esa región de Europa nos encontramos en pleno mercantilismo o, mejor, en pleno cameralismo.<sup>25</sup> Esto es, el problema de cómo asegurar, dentro de un sistema de soberanía estricta, un desarrollo económico máximo por medio del comercio. En suma, el problema de Le Maître es el siguiente: cómo consolidar un Estado bien capitalizado, vale decir bien organizado en torno de una capital, sede de la soberanía y punto central de circulación polí-

<sup>25</sup> El cameralismo o ciencia cameral (*Cameralwissenschaft*) designa la ciencia de las finanzas y la administración que se desarrolló a partir del siglo XVII en las “cámaras” de los príncipes, esos órganos de planificación y control burocrático que poco a poco reemplazaron los consejos tradicionales. En 1727 la disciplina conquista el derecho a incorporarse a las universidades de Halle y Fráncfort del Oder y se convierte en objeto de enseñanza para los futuros funcionarios estatales (cf. Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, 1600-1800*, t. 1, Múnich, C. H. Beck, 1988; versión francesa: *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, trad. de Michel Senellart, París, PUF, 1998, pp. 556-558). Esta creación de cátedras de *Oeconomie, Policy und Cammersachen* fue el resultado de la voluntad de Federico Guillermo I de Prusia, que se había propuesto modernizar la administración de su reino y sumar el estudio de la economía al estudio del derecho en la formación de los futuros funcionarios. Albion Woodbury Small resume de este modo el pensamiento de los cameralistas: “El problema central de la ciencia, para los cameralistas, era el problema del Estado. A su juicio, el objeto de toda teoría social consistía en mostrar cómo podía asegurarse el bienestar [*welfare*] del Estado. Veían en ese bienestar la fuente de todos los demás. Su clave radicaba en los ingresos que permitían al Estado subvenir a sus necesidades. Toda su teoría social irradiaba a partir de esa tarea central: proveer al Estado de dinero contante y sonante [*ready means*]” (Albion Woodbury Small, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Londres, Burt Franklin, 1909, p. viii). Sobre el mercantilismo véase *infra*, clase del 5 de abril, pp. 385 y 386.

tica y comercial. Como Le Maître, después de todo, fue ingeniero general del elector de Brandemburgo, podríamos ver la filiación existente entre esta idea de un Estado, una provincia bien “capitalizada”,\* y el famoso Estado comercial cerrado de Fichte,<sup>26</sup> es decir, toda la evolución del mercantilismo cameralista a la economía nacional alemana de principios del siglo XIX. Sea como fuere, en ese texto la ciudad capital se piensa en función de las relaciones de soberanía que se ejercen sobre un territorio.

Ahora voy a mencionar otro ejemplo. Habría podido tomarlo igualmente de las mismas regiones del mundo, esto es, esa Europa del norte que fue tan importante en el pensamiento y la teoría política del siglo XVII, esa región que se extiende desde Holanda hasta Suecia, en torno del mar del Norte y el mar Báltico. Kristiania<sup>27</sup> y Gotemburgo,<sup>28</sup> en Suecia, serían ejemplos. Voy a tomar un ejemplo de Francia, cuando se construyeron toda una serie de ciudades artificiales, algunas, como les decía, en el norte de Europa y otras aquí, en Francia, en la época de Luis XIII y Luis XIV. [Sea]\*\* una ciudad muy pequeña que se llama Richelieu, construida en los confines de Turena y el Poitou y levantada, justamente, a partir de la nada.<sup>29</sup> Donde no había nada, se construía una

\* Las comillas figuran en el manuscrito del curso, p. 8.

<sup>26</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), *Der geschlossene Handelsstaat*, Tubinga, Cotta, 1800 (versión francesa: *L'État commercial fermé*, trad. de J. Gibelin, París, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1940; nueva edición con introducción y notas de D. Schulthess, Lausana, L'Âge d'homme, 1980, col. Raison dialectique) (trad. esp.: *El Estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991). En esta obra dedicada al ministro de Hacienda, el economista Struensee, Fichte se pronuncia tanto contra el liberalismo como contra el mercantilismo, acusados de empobrecer a la mayoría de la población, y opone a ellos el modelo de un “Estado de razón” con fundamentos contractuales, capaz de controlar la producción y planificar la asignación de recursos.

<sup>27</sup> Kristiania o Cristianía: antiguo nombre de la capital de Noruega (desde 1925 se llama Oslo), reconstruida por el rey Cristián IV en 1624 luego del incendio que la destruyó. Foucault dice en todas las ocasiones “Kristiana”.

<sup>28</sup> Fundada por Gustavo II Adolfo en 1619, la ciudad se construyó según el modelo de las ciudades holandesas debido a los terrenos pantanosos de su emplazamiento.

\*\* Michel Foucault: Tomo el ejemplo de.

<sup>29</sup> Situada al sudeste de Chinon (Indre-et-Loire), a orillas del Mable, la ciudad fue levantada por órdenes del cardenal Richelieu, que hizo demoler las vetustas y desvencijadas casas existentes en el emplazamiento del dominio patrimonial, para construirla, a partir de 1631,



ciudad. ¿Y cómo la construían? Pues bien, se apelaba a la famosa forma del campamento romano, que en esos tiempos acababa de volver a utilizarse dentro de la institución militar como instrumento fundamental de la disciplina. Entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, precisamente en los países protestantes —de allí la importancia de todo esto en Europa del norte—, vuelve a ponerse en vigencia la forma del campamento romano al mismo tiempo que los ejercicios, la subdivisión de las tropas, los controles colectivos e individuales en la gran empresa de disciplinar al ejército.<sup>30</sup> Ahora bien, trátase de Kristianía, de Gotemburgo o de Richelieu, se utiliza sin duda la forma del campamento. Y esa forma es interesante. En efecto, en el caso precedente, *La Métropolitée* de Le Maître, el ordenamiento de la ciudad se pensaba esencialmente en la categoría más general, más global del territorio. Se intentaba pensarlo a través de un microcosmos, con una especie de correspondiente del otro lado, pues el Estado mismo se concebía como un edificio. Por último, todo ese juego del macrocosmos y el microcosmos atravesaba la problemática de la relación entre la ciudad, la soberanía y el territorio. En el caso de esas ciudades construidas según la figura del campamento, puede decirse que, de

---

de acuerdo con un plano regular trazado por Jacques Lemercier (1585-1654). El hermano de este último, Pierre Lemercier, dirigió los trabajos y dibujó los planos del castillo y el conjunto de la ciudad.

<sup>30</sup> El campamento romano (*castra*) tenía una forma cuadrangular o rectangular, subdividida en varios cuadrados o rectángulos menores. Sobre la castrametación romana (o arte de establecer los campamentos militares), cf. la noticia muy detallada del *Nouveau Larousse illustré*, t. II, París, Larousse, 1899, p. 431. En lo concerniente a la recuperación de ese modelo a principios del siglo XVI, como condición de la disciplina castrense y forma ideal de los “observatorios” de la multiplicidad humana —“el campamento es el diagrama de un poder que actúa por efecto de una visibilidad general”—, cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, pp. 173 y 174 y fig. 7. La bibliografía citada entonces por Foucault es esencialmente francesa (p. 174, n. 1), con excepción del tratado de Johann Jacobi von Wallhausen, *L'Art militaire pour l'infanterie*, Francker, Uldrick Balck, 1615 (trad. de J. T. de Bry de *Kriegskunst zu Fuss*; citado en la p. 172, n. 1). Wallhausen fue el primer director de la *Schola militaris* fundada por Juan de Nassau en Siegen, Holanda, en 1616. Sobre las características de la “revolución militar” holandesa y su difusión en Alemania y Suecia, cf. la muy abundante bibliografía proporcionada por Geoffrey Parker (comp.), *The Thirty Years' War*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984 (versión francesa: *La Guerre de Trente Ans*, trad. de A. Charpentier, París, Aubier, 1987, col. Collection historique, pp. 383 y 407 [trad. esp.: *La Guerra de los Treinta Años*, Madrid, Machado Libros, 2003]).

todos modos, no se las concebía a partir de algo más grande que ellas, el territorio, sino a partir de algo más pequeño, una figura geométrica que es una suerte de módulo arquitectónico, a saber, el cuadrado o el rectángulo subdivididos a su vez, por medio de cruces; en otros cuadrados o rectángulos.

Hay que señalar de inmediato que, al menos en el caso de Richelieu, como en los campamentos bien diseñados y las buenas arquitecturas, la figura, el módulo que se utiliza, no pone simplemente en práctica el principio de la simetría. Hay un eje de simetría, por supuesto, pero está enmarcado y es funcional gracias a disimetrías bien calculadas. En una ciudad como Richelieu, por ejemplo, tenemos una calle central que divide efectivamente en dos rectángulos el rectángulo mismo de su trazado, y hay algunas calles paralelas y otras perpendiculares a la central; sin embargo, están a distancias diferentes, unas más cercanas, otras más alejadas, de modo que la ciudad se subdivide en rectángulos, sí, pero unos son grandes y otros pequeños, con una gradación del mayor al menor. Los rectángulos más grandes, es decir, el mayor espaciamiento de las calles, están en un extremo de la ciudad, y los más pequeños, la cuadrícula más cerrada, se encuentran al contrario en el otro extremo. La gente debe vivir en la parte de los rectángulos más grandes, donde las calles y los cruces son amplios. En contraste, donde el cruce es mucho más estrecho deben ubicarse los comercios, los artesanos y las tiendas, así como un lugar para la instalación de los mercados. Y ese barrio comercial —se advertirá que el problema de la circulación [...],\* cuanto mayor sea la cantidad de comercios, más circulación deberá haber, y cuanta más circulación, más superficie en la calle y mayores posibilidades de recorrerla, etc.— está flanqueado de un lado por la iglesia, y de otro por los mercados. Y en el sector de las viviendas, el barrio residencial donde los rectángulos son más anchos, habrá dos categorías de casas, las que den sobre la calle mayor o sobre las calles paralelas a ésta, que serán casas con cierto número de pisos, dos, creo, con buhardillas, y en contraste con ellas, en las calles perpendiculares, las casas más pequeñas, de una sola planta: diferencia de estatus social, diferencia de fortuna, etc. Me parece que en ese esquema simple reencontramos con exactitud el tratamiento disciplinario de las multiplicidades en el espacio, es decir, [la] constitución de un espacio vacío y cerrado

\* Frase inconclusa.

en cuyo interior se construirán multiplicidades artificiales que se organizan según el triple principio de la jerarquización, la comunicación exacta de las relaciones de poder y los efectos funcionales específicos de esa distribución, por ejemplo, un destino habitacional, un destino comercial, etc. En el caso de Le Maître y su *Métropolitée*, se trataba en suma de “capitalizar”\* un territorio. Ahora se tratará de arquitecturar un espacio. La disciplina es del orden de la construcción (construcción en sentido lato).

Ahora el tercer ejemplo: serían los ordenamientos reales de las ciudades que existían efectivamente en el siglo XVIII. Y en este caso tenemos toda una serie. Voy a tomar el ejemplo de Nantes, que fue estudiado en 1932, me parece, por una persona que se llamaba Pierre Lelièvre y que presentó diferentes planes de construcción, de urbanización de esa ciudad.<sup>31</sup> Ciudad importante porque, por una parte, estaba en pleno desarrollo comercial y porque, por otra, sus relaciones con Inglaterra hicieron que se utilizara el modelo inglés. Y el problema de Nantes es desde luego éste: eliminar los amontonamientos, dar cabida a las nuevas funciones económicas y administrativas, regular las relaciones con el campo circundante y, por último, prever el crecimiento. Paso por alto el proyecto —encantador, sin embargo— de un arquitecto que se llama Rousseau,<sup>32</sup> cuya idea era reconstruir Nantes alrededor de una especie de bulevar y paseo en forma de corazón. Sí, Rousseau soñaba, pero todo eso tiene, no obstante, cierta importancia. Se ve con claridad que el problema era la circulación: para que la ciudad fuera un agente perfecto de circulación, era preciso que tuviera la forma de un corazón, encargado de la circulación de la sangre. Después de

\* Comillas indicadas por Michel Foucault.

<sup>31</sup> Pierre Lelièvre, *L'Urbanisme et l'architecture à Nantes au XVIII<sup>e</sup> siècle* (tesis de doctorado), Nantes, Librairie Durand, 1942. [Como se advertirá, Foucault habla de 1932. (N. del T.)]

<sup>32</sup> *Plan de la ville de Nantes et des projets d'embellissement présentés par M. Rousseau, architecte*, 1760, con esta dedicatoria: “*Illustrissimo atque ornatissimo D. D. Armando Duplessis de Richelieu, duci Aiguillon, pari Franciae*”. Cf. Pierre Lelièvre, *L'Urbanisme et l'architecture...*, *op. cit.*, pp. 89 y 90: “Una imaginación tan completamente arbitraria sólo presenta, en verdad, el interés de su desconcertante fantasía”. (El plano de la ciudad de Nantes, con su forma de corazón, se reproduce al dorso de la p. 87.) Véase también la p. 205: “¿Es absurdo suponer que la idea misma de ‘circulación’ haya podido inspirar esta figura anatómica, atravesada de arterias? No llevemos más lejos que él esta analogía limitada al contorno, esquemático y estilizado, del órgano de la circulación”.

todo, aunque esto da risa, la arquitectura de fines del siglo XVIII, Boullée,<sup>33</sup> Ledoux,<sup>34</sup> etc., seguirá funcionando con mucha frecuencia sobre la base de principios como éste; la buena forma debe ser el soporte del ejercicio exacto de la función. De hecho, los proyectos que se llevaron a cabo no dieron a Nantes la forma de un corazón. Fueron varios, y en particular uno presentado por un tal Vigné de Vigny,<sup>35</sup> en el cual no se trataba de reconstruir todo ni de imponer una forma simbólica capaz de desempeñar la función, sino de una serie de cosas precisas y concretas.

En primer lugar, abrir ejes que atravesaran la ciudad y calles lo bastante amplias para cumplir cuatro funciones: ante todo la higiene, la ventilación, despejar toda esa suerte de bolsones donde se acumulaban los miasmas mórvidos en barrios demasiado estrechos y de viviendas amontonadas. Función higiénica, por lo tanto. Segundo, garantizar el comercio interior de la ciudad. Tercero, articular esa red de calles con las rutas externas, a fin de que las mercancías del exterior pudiesen llegar o ser expedidas, pero sin abandonar las necesidades del control aduanero. Y por último —éste era uno de los problemas importantes en las ciudades del siglo XVIII—, permitir la vigilancia, desde que la eliminación de las murallas, indispensable en virtud del desarrollo económico, hacía imposible cerrar las ciudades a la noche o fiscalizar con exactitud las idas y venidas durante el día, razón por la cual la inseguridad urbana se

<sup>33</sup> Étienne-Louis Boullée (1728-1799), arquitecto y dibujante francés. Propiciaba la adopción de formas geométricas inspiradas en la naturaleza (véanse sus proyectos de un museo, una biblioteca nacional, un palacio de capital de un gran imperio o una tumba en homenaje a Newton, en Jean Starobinski, 1789. *Les emblèmes de la raison*, París, Flammarion, 1973, pp. 62-67 [trad. esp.: 1789. *Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988]).

<sup>34</sup> Claude-Nicolas Ledoux (1736-1806), arquitecto y dibujante francés, autor de *L'Architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*, París, edición del autor, 1804 [trad. esp.: *La arquitectura considerada en relación con el arte, las costumbres y la legislación*, Madrid, Akal, 1994].

<sup>35</sup> Vigné de Vigny, *Plan de la ville de Nantes, avec les changements et les accroissements par le sieur de Vigny, architecte du Roy et de la Société de Londres, intendans des bâtimens de Mgr le duc d'Orléans. — Fait par nous, architecte du Roy, à Paris, le 8 avril 1755*. Cf. Pierre Lelièvre, *L'Urbanisme et l'architecture...*, *op. cit.*, pp. 84-89; véase asimismo el estudio que le consagra Léon Delattre, “Mémoire sur le projet de 1755, de l'architecte De Vigny, concernant l'embellissement de Nantes”, *Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes*, t. LII, 1911, pp. 75-108.

incrementaba debido a la afluencia de todas las poblaciones flotantes, mendigos, vagabundos, delincuentes, criminales, ladrones, asesinos, etc., que, como todo el mundo sabe, podían proceder del campo [...].\* En otras palabras, se trataba de organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda. En consecuencia, se trataba asimismo de acondicionar los accesos al exterior, esencialmente en lo concerniente al consumo de la ciudad y su comercio con el mundo externo. Así, se organizó un eje de circulación con París y se habilitó el Erdre, por el cual llegaba la madera de Bretaña utilizada para la calefacción. Y para terminar, en ese plan de reordenamiento de Vigny la cuestión pasaba por responder a una pregunta fundamental y que, paradójicamente, era bastante novedosa: ¿cómo integrar a un plan actual las posibilidades de desarrollo de la ciudad? Ése fue todo el problema del comercio de los muelles y de lo que todavía no se denominaba dársenas [*docks*]. La ciudad se percibía a sí misma en un proceso de desarrollo. Una serie de cosas, de acontecimientos, de elementos, iban a suceder o producirse. ¿Qué había que hacer para enfrentar por anticipado lo que no se conocía con exactitud? La idea fue simplemente utilizar las orillas del Loira y construir los muelles más grandes y más largos que fuera posible. Pero cuanto más se alargara la ciudad, más se perdería el beneficio de esa suerte de cuadrícula clara, coherente, etc. ¿Se podría administrar bien una ciudad cuya extensión era tan grande? ¿Se mantendría la buena circulación, visto que la ciudad iba a extenderse longitudinalmente de manera indefinida? El proyecto de Vigny consistía en construir muelles a lo largo de una de las orillas del Loira, permitir el desarrollo de un barrio y luego tender puentes sobre el río apoyados en las islas, y a partir de ellos dejar que se creara otro barrio frente al primero, con el objeto de que ese equilibrio entre las dos riberas evitara la prolongación indefinida de una de ellas.

Poco importan, en definitiva, los pormenores mismos del ordenamiento previsto. Creo que éste es bastante importante o, en todo caso, significativo por una serie de razones. Primero, ya no se trata en absoluto de construir dentro de un espacio vacío o vaciado, tal cual sucedía en esas ciudades disciplinarias, por decirlo de algún modo, como Richelieu, Kristianía, etc. La disciplina

\* Algunas palabras inaudibles.

trabaja en un espacio vacío, artificial, que va a construirse por entero. La seguridad, por su parte, se apoyará en una serie de datos materiales. Va a trabajar, desde luego, con el emplazamiento, con los desagües, con las islas, con el aire, etc. Trabajaré, por lo tanto, sobre un dato. [Segundo,] no se trata de que la seguridad reconstruya ese dato de tal manera que sea dable esperar un punto de perfección como en una ciudad disciplinaria. Se trata simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor posible, y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, sin desconocer, por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo. Por lo tanto, se trabaja no sólo sobre datos naturales sino también sobre cantidades que son relativamente reducibles, pero nunca por completo. Como jamás se las puede anular, se trabajará sobre probabilidades. Tercero, en esos ordenamientos de las ciudades se intentará organizar elementos que se justifican por su polifuncionalidad. ¿Qué es una buena calle? Una calle en la cual habrá, desde luego, circulación de lo que se denomina miasmas, y por ende de las enfermedades, y será preciso manejarla en función de ese papel necesario aunque poco deseable. La calle será también el lugar a través del cual se trasladan las mercaderías y en cuya extensión se instalan las tiendas. Será igualmente la vía de tránsito de los ladrones y, llegado el caso, de los amotinados, etc. Por consiguiente, el ordenamiento consistirá en poner en juego todas esas diferentes funciones de la ciudad, unas positivas y otras negativas. Para terminar, el cuarto punto importante es que se va a trabajar con vistas al futuro: la ciudad no será concebida ni acondicionada en función de una percepción estática que asegure la perfección instantánea de su funcionamiento, y se abrirá en cambio hacia un porvenir no exactamente controlado ni controlable, no exactamente medido ni mensurable; el buen ordenamiento de la ciudad será justamente eso: tener en cuenta lo que puede pasar. En síntesis, creo que se puede hablar de una técnica que en lo fundamental se ajusta al problema de la seguridad, es decir, en el fondo, al problema de la serie. Serie indefinida de los elementos que se desplazan: la circulación, cantidad  $x$  de carros, cantidad  $x$  de transeúntes, cantidad  $x$  de ladrones, cantidad  $x$  de miasmas, etc.\* Serie indefinida de acontecimientos que se producen: tantos barcos van a atracar, tantos carros

\* Michel Foucault repite: Serie indefinida de los elementos que se desplazan.

van a llegar, etc. Serie indefinida, asimismo, de las unidades que se acumulan: cuántos habitantes, cuántas casas, etc. Lo que caracteriza en esencia el mecanismo de seguridad es, creo, la gestión de esas series abiertas y que, por consiguiente, sólo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades.

Para resumir todo esto, digamos que, así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado. El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio. El medio es, por supuesto, una noción que en biología recién aparece —como bien sabrán— con Lamarck.<sup>36</sup> El concepto, en cambio, ya existe en física, y Newton y los newtonianos lo habían utilizado.<sup>37</sup> ¿Qué es el medio? Es lo necesario para explicar la acción a

<sup>36</sup> Jean-Baptiste Monet de Lamarck (1744-1829), autor de la *Philosophie zoologique* (1809); cf. Georges Canguilhem, "Le vivant et son milieu", en *La Connaissance de la vie*, París, Vrin, 1965, p. 131 [trad. esp.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976]: "Lamarck habla siempre de medios, en plural, y entiende expresamente por ello fluidos como el agua, el aire y la luz. Cuando quiere designar el conjunto de las acciones que se ejercen desde afuera sobre un ser viviente, es decir, lo que hoy llamamos medio, jamás menciona este término y se refiere en cambio a 'circunstancias influyentes'. Por consiguiente, 'circunstancias' es para Lamarck un género cuyas especies son clima, lugar y medio".

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, pp. 129 y 130: "Considerados desde un punto de vista histórico, la noción y el término de 'medio' pasan de la mecánica a la biología en la segunda mitad del siglo XVIII. La noción mecánica —no el vocablo— aparece con Newton, y el término, con su significación mecánica, está presente en la *Encyclopédie* de D'Alembert y Diderot, en el artículo 'Milieu'. [...] Los mecánicos franceses denominaron medio lo que Newton entendía por fluido, cuyo tipo, si no su arquetipo único, es el éter en la física de este último". Por intermedio de Buffon, indica Canguilhem, Lamarck toma de Newton el modelo de explicación de una reacción orgánica por la acción de un medio. Sobre el surgimiento de la idea de medio en la segunda mitad del siglo XVIII a través de la noción de "fuerzas penetrantes" (Buffon), cf. Michel Foucault,

distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción.<sup>38</sup> En consecuencia, la noción de medio pone en cuestión el problema de circulación y causalidad. Pues bien, yo creo que los arquitectos, los urbanistas, los primeros urbanistas del siglo XVIII, no son precisamente quienes utilizaron la noción de medio, porque hasta donde he podido constatarlo ésta nunca se empleó para designar las ciudades ni los espacios urbanizados. En cambio, si bien la noción no existe, yo diría que el esquema técnico de este concepto de medio, la suerte —¿cómo decirlo?— de estructura pragmática que la perfila de antemano, está presente en el modo como los urbanistas intentan reflejar y modificar el espacio urbano. Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado. Por ejemplo, cuanto mayor es el amontonamiento, más miasmas y enfermos habrá. Cuanto más enfermos, más muertos, desde luego. Cuanto más muertos, más cadáveres, y por consiguiente más miasmas, etc. A través del medio se apunta, por lo tanto, a ese fenómeno de circulación de las causas y los efectos. Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias —así sucedía con la soberanía—, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, y de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población. Me refiero a una

*Histoire de la folie...*, *op. cit.*, III, 1, pp. 385 y ss. ("Noción negativa [...] que aparece en el siglo XVIII, para explicar las variaciones y las enfermedades más que las adaptaciones y las convergencias. Como si esas 'fuerzas penetrantes' constituyeran el reverso, el negativo de lo que a continuación llegará a ser la noción positiva de medio", p. 385).

<sup>38</sup> Georges Canguilhem, "Le vivant et son milieu", *op. cit.*, p. 130: "El problema que la mecánica debía resolver en la época de Newton era el de la acción a distancia de individuos físicos distintos".

multiplicidad de individuos que están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. A través de ese medio se intentará alcanzar el punto donde, justamente, una serie de acontecimientos producidos por esos individuos, poblaciones y grupos interfiere con acontecimientos de tipo casi natural que suceden a su alrededor.

Me parece que con el problema técnico planteado por la ciudad presentamos —pero no es más que un ejemplo, podríamos encontrar muchos otros y ya volveremos a ello— la irrupción del problema de la “naturalidad”\* de la especie humana dentro de un medio artificial. Y esa irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder es algo fundamental, me parece, y para terminar me limitaré a remitir a un texto de quien fue sin duda el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder. Por lo demás, ese autor habla de ello a propósito de otra cosa que es la natalidad, que fue desde luego uno de los grandes objetivos, pero se ve aparecer con toda claridad la noción de un medio histórico natural como blanco de una intervención de poder, que me parece muy diferente de la noción jurídica de la soberanía y el territorio y también del espacio disciplinario. [En lo concerniente a] esa idea de un medio artificial y natural, en el cual el artificio actúa como una naturaleza con respecto a una población que, tejida de relaciones sociales y políticas, también funciona a la vez como una especie, encontramos en las *Recherches sur la population* de Moheau<sup>39</sup> un texto como el siguiente:

\* Entre comillas en el manuscrito, p. 16. Foucault escribe: “Decir que es la irrupción de la ‘naturalidad’ de la especie humana en el campo de las técnicas de poder sería ir demasiado lejos. Pero mientras [hasta] aquí ella aparecía sobre todo en la forma de la necesidad, la insuficiencia o la debilidad, el mal, ahora aparece como intersección de una multiplicidad de individuos que viven, trabajan y coexisten unos con otros en un conjunto de elementos materiales que actúan sobre ellos y sobre los cuales, recíprocamente, ellos también actúan”.

<sup>39</sup> Moheau, *Recherches et considérations sur la population de la France*, París, Moutard, 1778; reedición con introducción y cuadro analítico de R. Gonnard, París, P. Geuthner, 1912, col. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France; reedición anotada por Eric Vilquin, París, INED/PUF, 1994. Según Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Éd. de l'EHESS, 1992, col. Civilisations et Sociétés, pp. 175 y 176, ese libro constituye “el verdadero ‘espíritu de las leyes’ demográficas del siglo XVIII”. La identidad del autor (“Moheau”, sin nombre de pila) fue objeto de una prolongada contro-

Depende del gobierno cambiar la temperatura del aire y mejorar el clima; un curso dado a las aguas estancadas, bosques plantados o quemados, montañas destruidas por el tiempo o el cultivo constante de su superficie forman un nuevo suelo y un nuevo clima. Tal es el efecto del tiempo, de la habitación de la tierra y de las vicisitudes en el orden físico, que aun los cantones más saludables se han tornado morbíficos.<sup>40</sup>

Y el autor alude a un verso de Virgilio referido al vino que se congela en los toneles y dice: ¿nunca veremos hoy en Italia el vino congelarse en los toneles?<sup>41</sup> Pues bien, si hubo tantos cambios no es porque el clima haya cambiado, sino porque las intervenciones políticas y económicas del gobierno modificaron el curso de las cosas a tal punto que la naturaleza misma ha constituido para el hombre... iba a decir otro medio, pero la palabra no figura en Moheau. Y como conclusión éste dice:

Si del clima, del régimen, de los usos, de lo habitual de ciertas acciones, resulta el principio desconocido que forma el carácter y los espíritus, puede decirse que los soberanos, en virtud de leyes sabias, de establecimientos útiles, de la molestia que significan los impuestos, de la facultad derivada de su supresión y, en fin, de su ejemplo, rigen la existencia física y moral de sus súbditos. Acaso algún

versia desde la publicación de la obra. Unos cuantos comentaristas vieron en él un seudónimo detrás del cual se ocultaba el barón Auget de Montyon, sucesivamente intendente de Riom, Aix y La Rochelle. Hoy parece establecido que el libro es obra de quien fue su secretario hasta 1775 y murió guillotinado en 1794, Jean-Baptiste Moheau. Cf. René Le Mée, “Jean-Baptiste Moheau (1745-1794) et les *Recherches*... Un auteur énigmatique ou mythique?”, en: Moheau, *Recherches et considérations*..., *op. cit.* (1994), pp. 313-365.

<sup>40</sup> Moheau, *Recherches et considérations*..., *op. cit.*, libro II, 2ª parte, cap. 17, “De l'influence du Gouvernement sur toutes les causes qui peuvent déterminer les progrès ou les pertes de la population”, edición de 1778, pp. 154 y 155; edición de 1912, pp. 291 y 292; edición de 1994, p. 307. La frase concluye así: “y no se encuentra punto de relación entre los grados de frío y de calor en las mismas comarcas en épocas diferentes”.

<sup>41</sup> *Ibid.*: “Virgilio nos asombra cuando habla del vino que en Italia se congela en los toneles; sin lugar a dudas la campiña de Roma no era lo que es hoy, desde la época de los romanos que mejoraron la habitación de todos los lugares que sometieron a su dominación” (edición de 1778, p. 155; edición de 1912, p. 292; edición de 1994, p. 307).

día podremos aprovechar esos instrumentos para dar a las costumbres y el espíritu de la nación un rasgo a voluntad.<sup>42</sup>

Como ven, volvemos a dar con el problema del soberano, pero ahora éste ya no es quien ejerce su poder sobre un territorio a partir de una localización geográfica de su soberanía política: es algo que tiene que ver con una naturaleza o, mejor, con la interferencia, el enredo perpetuo de un medio geográfico, climático y físico con la especie humana, en cuanto ésta tiene un cuerpo y un alma, una existencia física [y] moral; y el soberano será quien tenga que ejercer su poder en ese punto de articulación donde la naturaleza, en el sentido de los elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido de naturaleza de la especie humana; en ese punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza. Allí intervendrá el soberano, y si quiere modificar la especie humana tendrá que actuar, dice Moheau, sobre el medio. Creo que ése es uno de los ejes, uno de los elementos fundamentales de la introducción de los mecanismos de seguridad, es decir, la aparición, aún no de una noción de medio, sino de un proyecto, una técnica política que se dirige al medio.

## Clase del 18 de enero de 1978

*Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (II): la relación con el acontecimiento: el arte de gobernar y el tratamiento de lo aleatorio – El problema de la escasez en los siglos XVII y XVIII – De los mercantilistas a los fisiócratas – Diferencias entre dispositivo de seguridad y mecanismo disciplinario en la manera de tratar el acontecimiento – La nueva racionalidad gubernamental y el surgimiento de la “población” – Conclusión sobre el liberalismo: la libertad como ideología y técnica de gobierno.*

HABÍAMOS COMENZADO, entonces, por estudiar lo que podríamos llamar la forma, simplemente la forma de algunos de los dispositivos importantes de seguridad. La vez pasada dije dos palabras acerca de las relaciones entre el territorio y el medio. Intenté mostrarles a través de algunos textos, por una parte, algunos proyectos, algunos ordenamientos reales de ciudades en el siglo XVIII, que el soberano del territorio se había convertido en arquitecto del espacio, disciplinado, pero también y casi al mismo tiempo en regulador de un medio en el cual no se trata tanto de fijar los límites y las fronteras o de determinar emplazamientos como, sobre todo y esencialmente, de permitir, garantizar, asegurar distintos tipos de circulación: de la gente, de las mercancías, del aire, etc. A decir verdad, esta función estructuradora del espacio y el territorio por obra del soberano no es una novedad en el siglo XVIII. Después de todo, ¿qué soberano no quiso tender un puente sobre el Bósforo o desplazar montañas?\* Además es preciso saber justamente dentro de qué economía general de poder

<sup>42</sup> Moheau, *Recherches et considérations...*, op. cit., libro II, 2ª parte, cap. 17, edición de 1778, p. 157; edición de 1912, p. 293; edición de 1994, pp. 307 y 308.

\* En lugar de esta frase, en el manuscrito figuran tres nombres: “Nimrod, Jerjes, Yu Kong”.

se sitúan ese proyecto y la estructuración del espacio y el territorio. ¿Se trata de marcar un territorio o de conquistarlo? ¿Se trata de disciplinar a los súbditos y hacerles producir riquezas o de constituir para una población algo que se asemeje a un medio de vida, de existencia, de trabajo?

• Me gustaría retomar ahora ese mismo análisis de los dispositivos de seguridad a partir de otro ejemplo, con el fin de intentar delimitar otra cosa: ya no la relación con el espacio y el medio, sino la relación del gobierno con el acontecimiento.\* Problema del acontecimiento. Voy a considerar directamente un ejemplo, el de la escasez. La escasez, que no es exactamente el hambre, es —según la definía un economista de la segunda mitad del siglo XVIII de quien tendremos que volver a hablar dentro de un rato— “la insuficiencia *actual* de la cantidad de granos necesaria para permitir la subsistencia de una nación”.<sup>1</sup> Vale decir que la escasez es un estado de penuria que tiene la propiedad de engendrar un proceso que la dilata y tiende, a falta de otro mecanismo que la detenga, a prolongarla y acentuarla. Es, en efecto, un estado de penuria que provoca el alza de los precios. Cuanto más suben éstos, es obvio que los poseedores de los objetos escasos pretenden almacenarlos y acapararlos para que los precios se eleven aún más, y el proceso sigue hasta que las necesidades más elementales de la población dejan de satisfacerse. La escasez es para los gobiernos, o en todo caso para el gobierno francés de los siglos XVII y XVIII, el tipo mismo de acontecimiento que debe evitarse, por una serie de razones que saltan a la vista. Sólo recuerdo la más clara y, para el gobierno, la más dramática. La escasez es un fenómeno cuyas consecuencias inmediatas y más sensibles se manifiestan en primer lugar, por supuesto, en los medios urbanos, pues después de todo aquella siempre es relativamente más fácil de soportar —relativamente, destaquémoslo— en los medios rurales. Sea como fuere, se manifiesta

\* Michel Foucault se interrumpe aquí para hacer una observación sobre los grabadores: “No estoy en contra de ningún aparato, pero no sé —discúlpenme por decirles esto—, les tengo un poco de alergia...”.

<sup>1</sup> Louis-Paul Abeille (1719-1807), *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, s. l., 1763, p. 4; reeditado en Louis-Paul Abeille, *Premiers opuscules sur le commerce des grains: 1763-1764*, introducción y cuadro analítico de Edgar Depitre, París, P. Geuthner, 1911, col. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France, p. 91 (las bastardillas son del autor). Sobre esta obra véase *infra*, nota 17.

en los medios urbanos y entraña casi de inmediato, y con muchas probabilidades, la revuelta. Ahora bien, desde las experiencias del siglo XVII, la revuelta urbana es desde luego la gran cosa que el gobierno debe evitar. Flagelo por el lado de la población; catástrofe o crisis, si lo prefieren, por el lado del gobierno.

En términos generales, si se quiere resituar simplemente la clase de horizonte filosófico político sobre el cual aparece la escasez, yo diría que [ésta], como todos los flagelos, se incluye en dos categorías mediante las cuales la reflexión política intentaba pensar la desdicha inevitable. [En primer lugar], el viejo concepto de la Antigüedad grecolatina de la fortuna, la mala fortuna. Después de todo, la escasez es la mala suerte en estado puro, porque su factor más inmediato, más evidente, es precisamente la intemperie, la sequía, las heladas, el exceso de humedad: de una u otra manera, los factores sobre los cuales no se tiene control. Y esa mala fortuna, como saben, no es una mera constatación de impotencia. Es todo un concepto político, moral y hasta cosmológico que, desde la Antigüedad hasta Maquiavelo, y en definitiva hasta Napoleón, fue no sólo una manera de pensar filosóficamente la desventura política, sino incluso un esquema de comportamiento en el campo político. En la Antigüedad grecorromana, la Edad Media y hasta Napoleón, y acaso más allá, el dirigente político debe contar con la mala fortuna y, como lo mostró Maquiavelo, hay toda una serie de reglas de juego con respecto a ella.<sup>2</sup> La escasez se manifiesta entonces como una de las formas fundamentales de la mala fortuna para un pueblo y un soberano.

En segundo lugar, la otra matriz filosófica y moral que permite pensar la escasez es la mala índole del hombre. Mala índole que va a ligarse al fenómeno de la escasez en tanto y en cuanto ésta aparezca como un castigo.<sup>3</sup> Pero

<sup>2</sup> Cf. en especial Nicolás Maquiavelo, *Le Prince*, trad. de J.-L. Fournel y Jean-Claude Zancarini, París, PUF, 2000, cap. 25, p. 197 [trad. esp.: *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1998]: “Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum (Cuánto puede la fortuna en las cosas humanas y de qué modo se le puede hacer frente)”.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo Nicolas Delamare, *Traité de la police*, 2ª ed., París, M. Brunet, 1722, t. II, pp. 294 y 295: “Es a menudo una de esas plagas saludables, de las que Dios se vale para castigarnos y hacernos volver a nuestro deber. [...] Dios se sirve con frecuencia de las causas secundarias para ejercer aquí abajo su Justicia [...]. Por eso, ora ellas [la escasez o la hambruna] nos sean enviadas del cielo con el objeto de corregirnos, ora acontezcan por el curso ordinario de la

de una manera más precisa y concreta, la mala índole del hombre va a influir sobre la escasez y a manifestarse como uno de sus principios, visto que la avidez de los hombres —su necesidad de ganar, su deseo de ganar aún más, su egoísmo— provocará todos esos fenómenos de almacenamiento, acaparamiento, retención de la mercadería que acentuarán la magnitud de ese flagelo.<sup>4</sup> El concepto jurídico moral de la mala índole humana, de la naturaleza caída, y el concepto cosmológico político de la mala fortuna son los dos marcos generales dentro de los cuales se piensa la escasez.

De una manera mucho más precisa e institucional, en las técnicas de gobierno y gestión política y económica de una sociedad como la francesa en los siglos XVII y XVIII, ¿qué se hará contra la escasez? Desde mucho tiempo atrás se ha establecido contra ella todo un sistema que yo calificaría a la vez de jurídico y disciplinario, un sistema de legalidad y un sistema de reglamentos cuya función esencial es impedir la escasez, es decir, no sólo detenerla cuando se produce, no sólo erradicarla, sino literalmente prevenirla: que no pueda ocurrir en absoluto. Sistema jurídico y disciplinario que, en concreto, adopta las formas clásicas ya conocidas: limitación de precios y sobre todo del derecho de acopio: prohibición de almacenar y por lo tanto necesidad de vender de inme-

---

naturaleza o por maldad de los hombres, son en apariencia siempre las mismas, pero siempre están en el orden de la Providencia". Sobre este autor véase *infra*, nota 26.

<sup>4</sup> Sobre esa "avidez" atribuida a los comerciantes monopolistas, que según una explicación invocada con frecuencia por la policía y el pueblo bajo el Antiguo Régimen habría sido la causa esencial de la penuria y el alza repentina de los precios, cf. por ejemplo Nicolas Delamare, *Traité de la police*, op. cit., p. 390, acerca de la crisis de los artículos de subsistencia de 1692-1693: "Sin embargo [siendo así que la roya, en la primavera de 1692, sólo había destruido la mitad de la cosecha levantada], como los mercaderes malintencionados y siempre ávidos de ganancia sólo necesitan un pretexto para decidirse a exagerar las cosas por el lado de la escasez, no dejaron de aprovecharse de ésta; se los vio al punto retomar todas sus actitudes habituales y volver a utilizar sus malas prácticas para encarecer los granos: sociedades, compras en las provincias, difusión de falsos rumores, monopolios mediante la adquisición de todos los granos, sobrepujas en los mercados, acopio de granos verdes o en granjas y graneros, retención en depósitos; así, todo el comercio se vio reducido a cierto número de ellos que se adueñaron de él" (citado por Steven Laurence Kaplan, *Bread, Politics and Political Economy in the Reign of Louis XV*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 56; versión francesa, *Le Pain, le Peuple et le Roi*, trad. de M.-A. Revellat, París, Perrin, 1986, col. Pour l'histoire, pp. 52 y 53).

diato; limitación de la exportación: \* prohibición de enviar granos al extranjero, con la mera restricción consistente en limitar la extensión de los cultivos, pues si los cultivos de granos son demasiado grandes, demasiado abundantes, el exceso de abundancia provocará un hundimiento de los precios tal que los campesinos perderán dinero. Por lo tanto, toda una serie de restricciones a los precios, el acopio, la exportación y el cultivo. También un sistema de coacciones, porque se va a obligar a la gente a sembrar como mínimo una cantidad determinada y se prohibirá el cultivo de tal o cual cosa. Se la forzará, por ejemplo, a arrancar la vid para imponerle la siembra de granos. Los comerciantes estarán obligados a vender sin esperar el alza de los precios, y ya desde las primeras cosechas va a establecerse todo un sistema de vigilancia que permitirá controlar las existencias, impedir la circulación de país a país, de provincia a provincia. Se impedirá el transporte marítimo de granos. ¿Para qué se organiza todo esto, todo ese sistema jurídico y disciplinario de limitaciones, coacciones, vigilancia permanente? El objetivo es, desde luego, que los granos se vendan al precio más bajo posible, que los campesinos, en consecuencia, tengan la menor ganancia posible y que los habitantes de las ciudades puedan de ese modo alimentarse de la forma más barata posible, lo cual resultará en el mantenimiento de bajos salarios. Esta regulación a la baja del precio de venta de los granos, de la renta campesina, del costo de compra para la gente y del salario es sin lugar a dudas, como deben saber, el gran principio político elaborado y organizado de manera sistemática durante todo el período que podemos llamar mercantilista, si entendemos por mercantilismo las técnicas de gobierno y gestión de la economía que prácticamente dominaron Europa desde comienzos del siglo XVII hasta comienzos del siglo XVIII. En esencia, ese sistema es un sistema contra la escasez; ¿qué se logrará, en efecto, mediante esas prohibiciones y obstáculos? Por un lado, todos los granos irán a parar al mercado, y lo más rápidamente posible. Si [se] los envía lo más pronto posible, el fenómeno de escasez será relativamente limitado, y además las prohibiciones a la exportación,\*\* las prohibiciones de acopio y alza de los precios impedirán el hecho más temido: que los precios se desboquen en las ciudades y la gente se rebele.

\* Michel Foucault: importación.

\*\* Michel Foucault.: importación.



Sistema antiescasez, sistema esencialmente centrado en un acontecimiento eventual, un acontecimiento que podría producirse y que se intenta impedir aun antes de que se inscriba en la realidad. No hace falta insistir en los conocidos fracasos, mil veces comprobados, de ese sistema. Fracasos consistentes en lo siguiente: en primer lugar, el mantenimiento del precio de los granos en los niveles más bajos hace que, en principio, aun cuando haya abundancia de granos o, mejor, sobre todo cuando la hay, los campesinos se arruinen, pues quien dice abundancia de granos dice tendencia de los precios a la baja, y finalmente el precio\* del trigo para los campesinos será inferior a las inversiones hechas por éstos para obtenerlo; por lo tanto, ganancia que tiende a cero y llegado el caso cae por debajo del costo mismo de producción para los campesinos. En segundo lugar, la segunda consecuencia será que los campesinos, al no conseguir, ni siquiera en los años de abundancia de trigo, suficiente ganancia con su cosecha, estén necesariamente condenados y forzados a sembrar poco. Cuanto menos siembren, menos ganancias tendrán y, desde luego, menos podrán sembrar. Como consecuencia inmediata de esa escasa siembra, el menor desarreglo climático, y me refiero a la más mínima oscilación del clima, un poco de frío excesivo, un poco de sequía, un poco de humedad, hará que la cantidad de trigo que es apenas suficiente para alimentar a la población caiga por debajo de las normas requeridas, y el año siguiente aparecerá la escasez. De modo que esa política del precio más bajo posible expone en todo momento a la escasez y el flagelo mismo que se trataba de conjurar.

[Perdónenme el] carácter a la vez muy esquemático y un poco austero de todo esto. ¿Cómo van a ser las cosas en el siglo XVIII, cuando se intenta desmontar ese sistema? Todo el mundo sabe, y doy fe de que es exacto, que dentro de una nueva concepción de la economía, y quizá dentro de ese acto fundador del pensamiento y el análisis económicos que es la doctrina fisiocrática, se comenzó a plantear como principio fundamental de gobierno económico<sup>5</sup>

\* Michel Foucault: el precio de costo.

<sup>5</sup> Esta noción constituye el hilo conductor del pensamiento de François Quesnay, de las "Maximes du gouvernement économique", que ponen fin al artículo "Grains" (1757; en *François Quesnay et la physiocratie*, París, INED, 1958, t. II, pp. 496-510), a las "Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole" (1767; *ibid.*, pp. 949-976) [trad. esp.: *Máximas generales del gobierno económico de un reino agricultor*, Madrid, Ramón Ruiz, 1794].

la libertad de comercio y circulación de granos. Consecuencia teórica o, más bien, consecuencia práctica de un principio teórico fundamental que era el de los fisiócratas, a saber, que el único o casi único producto neto que podía obtenerse en una nación era el producto agrícola.<sup>6</sup> A decir verdad, no puede negarse que la libertad de circulación de granos es en efecto una de las consecuencias teóricas lógicas del sistema fisiocrático. También es un poco cierto que fueron el propio pensamiento fisiocrático o los fisiócratas con su influencia quienes la impusieron al gobierno francés entre 1754 y 1764, aunque sin duda eso no fue suficiente. De hecho, no obstante, creo que sería inexacto considerar que esta forma de elección política, esta programación de la regulación económica, no es sino la consecuencia práctica de una teoría económica. Me parece que podríamos mostrar con bastante facilidad que lo ocurrido entonces, y que motivó los grandes edictos o "declaraciones" de los años 1754-1764, fue en realidad, quizás a través y por obra del efecto multiplicador, el apoyo de los fisiócratas y su teoría, todo un cambio o, mejor dicho, una fase de un gran cambio en las técnicas de gobierno y uno de los elementos de la introducción de lo que llamaré dispositivos de seguridad. En otras palabras, el principio de la libre circulación de granos puede leerse como la consecuencia de un campo teórico, y al mismo tiempo como un episodio en la mutación de las tecnologías de poder y en el establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad que a mi parecer es característica o es una de las características de las sociedades modernas.

Sea como fuere, hay algo cierto, y es que bastante antes de los fisiócratas una serie de gobiernos habían estimado, en efecto, que la libre circulación de granos no sólo era una mejor fuente de ganancias sino sin duda un mecanismo de seguridad mucho más eficiente contra el flagelo de la escasez. Ésa era en todo caso la idea que los políticos ingleses tuvieron muy pronto, hacia fines del siglo XVII, pues en 1689 presentaron en el Parlamento y lograron la sanción de un conjunto de leyes que, en suma, imponían, admitían la libertad de circulación y comercio de los granos, aunque con un sostén y un correctivo.

<sup>6</sup> Cf. por ejemplo François Quesnay, artículo "Impôts" (1757), en *ibid.*, t. II, p. 582: "Las riquezas anuales que constituyen los ingresos de la nación son los productos que, descontados todos los gastos, forman las ganancias obtenidas de los bienes raíces".

En primer lugar, la libertad de exportación, que en los períodos propicios y, por lo tanto, de abundancia y buenas cosechas, debía sostener el precio del trigo y los granos en general; el cual corría el riesgo de derrumbarse debido a esa misma abundancia. Para sostener el precio no sólo se autorizaba la exportación sino que se la fomentaba con un sistema de primas, con lo cual se instituía un correctivo, una asistencia a esa libertad.<sup>7</sup> Y en segundo lugar, para evitar asimismo que en períodos favorables Inglaterra importara mucho trigo, se habían establecido aranceles a la importación, de tal manera que la abundancia excesiva debida a los productos traídos del exterior no provocara una nueva baja de los precios.<sup>8</sup> Por lo tanto, el buen precio se alcanzaba mediante esas dos series de medidas.

El modelo inglés de 1689 habría de ser el gran caballo de batalla de los teóricos de la economía, pero también de quienes, de un modo u otro, tenían una responsabilidad administrativa, política o económica en la Francia del siglo XVIII.<sup>9</sup> Y entonces transcurrieron los treinta años durante los cuales la

<sup>7</sup> Se trata del sistema de bonificaciones a los envíos de granos al exterior a bordo de buques ingleses, siempre que no superaran los precios fijados por la ley. Cf. Edgar Depitre, introducción a Claude-Jacques Herbert (1700-1758), *Essai sur la police générale des grains* (Berlín, s.n., 1755), París, P. Geuthner, 1910, col. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France, p. xxxiii. Este texto constituye una de las fuentes documentales de Foucault.

<sup>8</sup> Prohibición de la importación de granos extranjeros "mientras su precio corriente estuviera por debajo del precio fijado por los estatutos" (cf. Edgar Depitre, en *ibid.*).

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police générale des grains*, Londres, s. n., 1753, pp. 44 y 45: "Fundada en los mismos principios [que Holanda], Inglaterra parece no temer agotarse y, por el contrario, sólo se pone en guardia contra la superfluidad. Hace ya sesenta años adoptó un método que, aunque extraño a primera vista, la preservó durante ese tiempo de las consecuencias enojosas de la escasez. Sólo hay derechos a la entrada y no a la salida, que, en contraste, es alentada y recompensada". El análisis es más detallado en la segunda edición, la ya citada de 1755, pp. 43 y 44. Discípulo de Gournay, Herbert fue, junto con Boisguilbert (*Détail de la France y Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains*, 1707), Dupin (*Mémoire sur les blés*, 1748) y Plumart de Dangeul (*Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande-Bretagne par rapport au commerce et aux autres sources de la puissance des États*, 1754), uno de los primeros en defender el principio de la libertad de granos de acuerdo con el modelo inglés. De todas maneras, su tratado fue el que ejerció la influencia más profunda. Sobre los innumerables "informes, ensayos, tratados, cartas, observaciones, respuestas o diálogos" que conquistaron el interés de la opinión acerca de la cuestión de los gra-

cuestión de la libertad de granos se convirtió en uno de los grandes problemas políticos y teóricos franceses de esa centuria. Para caracterizarlo de algún modo, hubo tres fases: por una parte, antes de 1754, en momentos, por tanto, en que el viejo sistema jurídico disciplinario todavía tiene plena vigencia con sus consecuencias negativas, hay toda una etapa de polémicas; 1754, sanción en Francia de un régimen que, a grandes rasgos, está tomado con pequeñas excepciones del modelo de Inglaterra, y por ende hay una libertad relativa, pero corregida y en cierto sentido sostenida;<sup>10</sup> luego, de 1754 a 1764, llegada de los fisiócratas,<sup>11</sup> pero sólo en ese momento, en la escena teórica y política, se entabla toda una serie de polémicas a favor de la libertad de granos, y para terminar, los edictos de mayo de 1763<sup>12</sup> y agosto de 1764<sup>13</sup> que establecen la libertad casi total de granos, con unas pocas restricciones. Victoria de los fisiócratas,<sup>14</sup>

nos a partir de mediados del siglo XVIII, cf. J. Letaconnoux, "La question des subsistances et du commerce des grains en France au XVIII<sup>e</sup> siècle: travaux, sources et questions à traiter", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, marzo de 1907, artículo al cual remite Depitre en Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police...*, *op. cit.*, p. vi.

<sup>10</sup> Edicto del 17 de septiembre de 1754, firmado por el inspector general Moreau de Séchelles (pero concebido por su predecesor, Machault d'Arnouville), por el cual se instaura la libre circulación de granos y harinas dentro del reino y se autorizan las exportaciones en los años de abundancia. El texto había sido preparado por Vincent de Gournay (véase *infra*, nota 15).

<sup>11</sup> Cf. Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, 2 vols., París, Félix Alcan, 1910; sobre el período 1754-1764, véase el t. 1, pp. 44-90: "Les débuts de l'École".

<sup>12</sup> Cf. Guillaume-Françoise Letrosne, *Discours sur l'état actuel de la magistrature et sur les causes de sa décadence*, París, chez C. Panckoucke, libraire, 1764, p. 68: "La declaración del 25 de mayo de 1763 derribó esas barreras interiores levantadas por la timidez, mantenidas durante tanto tiempo por el uso, tan favorables al monopolio y tan valiosas a los ojos de la autoridad arbitraria, pero aún resta dar el paso más esencial" (esto es, la libertad de exportación, complemento necesario de la libertad interior). Citado en Steven Laurence Kaplan, *Le Pain...*, *op. cit.*, p. 107. Letrosne (o Le Trosne) es asimismo autor de un opúsculo sobre la libertad del comercio de granos (cf. *infra*, nota 14).

<sup>13</sup> En realidad, julio de 1764. "La declaración de mayo aborda el comercio de granos como una cuestión nacional. El edicto de julio de 1764 le añade una dimensión internacional, al permitir la exportación de granos y harina" (Steven Laurence Kaplan, *Le Pain...*, *op. cit.*, p. 78; en la p. 79 se encontrarán más detalles).

<sup>14</sup> Cf. Georges Weulersse, *Les Physiocrates*, París, G. Doin, 1931, p. 18: "[Trudaine de Montigny, consejero del inspector general Laverdy,] era el verdadero autor del edicto liberador

por consiguiente, y también de todos aquellos que, sin ser directamente fisiócratas—los discípulos de Gournay,<sup>15</sup> por ejemplo—, habían sostenido esa causa. Entonces, 1764 es el año de la libertad de granos. Por desdicha, el edicto se firma en agosto de ese año. En septiembre, apenas unas semanas después, malas cosechas en Guyenne provocan un alza astronómica de los precios y ya empiezan a aparecer propuestas de anular la medida. Y de resultas va a haber una tercera campaña de discusiones, esta vez de carácter defensivo, en la cual los fisiócratas y quienes sostienen los mismos principios sin ser fisiócratas se van

---

de 1764; ¿a quién había recurrido para redactarlo? A Turgot e incluso a Dupont, cuyo texto había terminado por prevalecer casi completamente. Fue su diligencia, sin duda, la que permitió que el opúsculo de Le Trosne sobre *La liberté [du commerce] des grains, toujours utile et jamais nuisible* [París, 1765], se difundiera en las provincias, y el inspector general buscaría en él las armas para defender su política”.

<sup>15</sup> Vincent de Gournay (1712-1759): negociante en Cádiz durante quince años y luego intendente de comercio (de 1751 a 1758), tras realizar varios viajes por Europa, es autor, con su alumno Cliquot-Blervache, de *Considérations sur le commerce* (1758), de numerosos informes redactados para la Oficina de Comercio y de una traducción de los *Traité sur le commerce* de Josiah Child (1754; edición original: *New Discourse of Trade*, Londres, S. Crouch, T. Horn & J. Hindmarsh, 1694) (su comentario no pudo editarse en vida del autor; la primera edición, establecida por Takumi Tsuda, se publicó en Tokio, Kinokuniya, 1983). “Su influencia sobre la evolución del pensamiento económico en Francia [fue] considerable, gracias a su actividad en la administración comercial francesa, su trabajo de dirección de estudios económicos en la Academia de Amiens y sobre todo su papel oficioso en la publicación de obras económicas”, dice A. Murphy, “Le développement des idées économiques en France (1750-1756)”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 33, octubre-diciembre de 1986, p. 523. Gournay contribuyó a la difusión de las ideas de Cantillon y consolidó el éxito de la fórmula (cuya paternidad se le atribuyó con frecuencia a partir de Dupont de Nemours) “dejad hacer, dejad pasar” (sobre el origen de ésta, cf. la nota acerca de D’Argenson en Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 1997, col. Hautes Études, clase del 10 de enero de 1979, p. 27, n. 13). Véanse Anne Robert Jacques Turgot, “Éloge de Vincent de Gournay”, *Mercur de France*, agosto de 1759; Gustave Schelle, *Vincent de Gournay*, París, Guillaumin, 1897; Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. I, pp. 58-60, y *Les Physiocrates*, op. cit., p. xv; y la obra ahora de referencia de Simone Meysonnier, *La Balance et l'horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montreuil, Les Éditions de la passion, 1989, pp. 168-236: “Vincent de Gournay ou la mise en œuvre d’une nouvelle politique économique” (biografía detallada, pp. 168-187). El principal discípulo de Gournay, junto con Turgot, fue Morellet (cf. Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. I, pp. 107 y 108, y *Les Physiocrates*, op. cit., p. 15).

a ver obligados a defender la libertad que lograron hacer reconocer de manera casi integral en 1764.<sup>16</sup>

Tenemos allí, entonces, todo un paquete de textos, proyectos, programas, explicaciones. Me limitaré a referirme [entre ellos al] que es el más esquemático y claro y tiene, al mismo tiempo, una importancia considerable. Se trata de un texto que data de 1763 y se llama *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*. Su autor es un tal Louis-Paul Abeille,<sup>17</sup> importante a la vez por la influencia que tuvo su texto y por el hecho de que, discípulo de Gournay, había reunido la mayor parte de las posiciones fisiocráticas. Representa por lo tanto una [suerte] de posición de bisagra en el pensamiento económico de esa época. Entonces, [si tomamos] este texto como referencia—aunque es sencillamente ejemplar de toda una serie de escritos, y con algunas modificaciones creo que encontraríamos en los otros textos los mismos principios que Abeille pone en práctica en su *Lettre d'un négociant*—, en el fondo, ¿qué hace? También en este caso podríamos retomar el texto de Abeille en un análisis del campo teórico con la intención de identificar los principios rectores, las reglas de for-

<sup>16</sup> Cf. Edgar Depitre, introducción a Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police...*, op. cit., p. viii: “se inicia entonces un período intenso de publicaciones y encendidas polémicas. Pero la posición de los economistas no es tan buena y se ven forzados a pasar de la ofensiva a la defensiva; responden en gran número a los *Dialogues* del abate Galiani [*Dialogues sur le commerce des blés*, Londres, s. n., 1770]” [trad. esp.: *Diálogos sobre el comercio de trigo*, Madrid, D. Joaquín Ibarra, 1775].

<sup>17</sup> Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant...*, op. cit. (1911), pp. 89-103. En el momento de publicar este texto, Abeille era secretario de la Sociedad de Agricultura de Bretaña, fundada en 1756 con la presencia de Gournay. Adepto a las tesis fisiocráticas, Abeille fue designado secretario de la Oficina de Comercio en 1768, pero a continuación se distanció de aquella escuela. Sobre su vida y sus escritos, cf. Joseph-Marie Quérard, *La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France*, París, F. Didot, 1827, t. I, pp. 3 y 4; Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. I, pp. 187 y 188, se refiere a su ruptura con los fisiócratas, ocurrida en 1769 (“Más adelante”, precisa el autor, “Abeille defenderá a Necker contra Dupont”). Abeille también es autor de *Réflexions sur la police des grains en France* (1764), reeditadas por Depitre en los *Premiers opuscules...*, op. cit., pp. 104-126, y de *Principes sur la liberté du commerce des grains*, Amsterdam y París, chez Desaint, 1768, sin nombre de autor (el folleto suscitó una réplica inmediata de François Véron de Forbonnais, “Examen des Principes sur la liberté du commerce des grains”, en *Journal de l'agriculture*, agosto de 1768, a la cual respondió *Éphémérides du citoyen*—la revista fisiocrática— en diciembre del mismo año) (cf. Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. I, índice bibliográfico, p. xxiv).

mación de los conceptos, los elementos teóricos, etc., y habría que volver sin duda a la teoría del producto neto.<sup>18</sup> Pero no quiero estudiar de ese modo el texto. No, por lo tanto, dentro de una arqueología del saber, sino en el linaje de una genealogía de las tecnologías de poder. Y creo que así podríamos reconstruir el funcionamiento del texto no desde el punto de vista de las reglas de formación de los conceptos, sino de los objetivos, las estrategias a las cuales obedece y los programas de acción política que sugiere.

Me parece que lo primero que se notaría sería esto: lo que en el sistema jurídico disciplinario debía justamente evitarse a cualquier precio y antes de que se produjera, a saber, la escasez y la carestía, ese mal cuya aparición era preciso impedir, para Abeille, los fisiócratas y quienes piensan del mismo modo no es, en el fondo, un mal en absoluto. No debe pensárselo como un mal: hay que concebirlo ante todo como un fenómeno natural y, segundo, considerar por consiguiente que no es ni un bien ni un mal. Es lo que es. Esa descalificación en términos morales o simplemente en términos de bien o mal, cosas por evitar o no evitar, lleva al análisis a no tener por blanco principal el mercado, esto es, el precio de venta del producto en función de la oferta y la demanda, y en cierto modo lo hace dar uno o varios pasos atrás y tomar por objeto, no tanto el fenómeno escasez-carestía, según puede aparecer en el mercado —pues es éste, el espacio mismo del mercado, el que pone de manifiesto la escasez y la carestía—, como lo que llamaré historia del grano, desde el momento en que se lo pone en la tierra, con lo que esto implica en términos de trabajo, tiempo transcurrido y campos sembrados y, por ende, de costos. ¿Qué pasa con el grano desde entonces hasta el momento en que finalmente reditúa todas las ganancias que es capaz de redituar? La unidad de análisis ya no será a la sazón el mercado con sus efectos de escasez y carestía, sino el grano, con todo lo que puede sucederle y en cierto modo le sucederá naturalmente, en función de un mecanismo y de leyes que serán alteradas tanto por la calidad del terreno, el cuidado puesto en el cultivo, las condiciones climáticas de sequedad, calor, humedad como, en definitiva, por la abundancia o la escasez, el envío al mer-

<sup>18</sup> Sobre esta noción, véase Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. 1, pp. 261-268 ("Para los fisiócratas [...], el único ingreso verdadero, el ingreso propiamente dicho, es el ingreso neto o producto neto; y por producto neto entienden el excedente del producto total, o producto bruto, descontados los gastos de producción").

cado, etc. El acontecimiento sobre el cual se intentará influir será la realidad del grano, mucho más que la obsesión por la escasez. Y en esa realidad, en toda su historia y con todas las oscilaciones y sucesos que pueden de alguna manera hacerla vacilar o desplazar con respecto a una línea ideal, se tratará de injertar un dispositivo tal que las oscilaciones de la abundancia y el buen precio, la escasez y la carestía, no van a verse impedidas de antemano y tampoco prohibidas por un sistema jurídico y disciplinario que, al impedir esto y forzar aquello, debe evitar que eso ocurra. Antes bien, Abeille y los fisiócratas y teóricos de la economía del siglo XVIII intentan obtener un dispositivo que, conectado a la realidad misma de esas oscilaciones, haga, por medio de una serie de vinculaciones con otros elementos de la realidad, que ese fenómeno, sin perder en cierto modo nada de su realidad, sin verse ante ningún impedimento, quede poco a poco compensado, frenado y limitado y, en última instancia, anulado. En otras palabras, hay un trabajo sobre el elemento mismo de esa realidad que es la oscilación abundancia/escasez, carestía/baratura, y al intervenir en ella pero sin tratar de impedirla por anticipado, se introducirá un dispositivo que es precisamente, me parece, un dispositivo de seguridad y ya no un sistema jurídico disciplinario.

¿En qué consistirá ese dispositivo que se conecta con una realidad de algún modo admitida, aceptada, ni valorizada ni desvalorizada, reconocida simplemente como naturaleza? ¿Cuál es el dispositivo que, al conectarse con esa realidad oscilante, permitirá regularla? El tema es conocido, me limito a resumirlo. En primer lugar, no apuntar al precio más bajo posible sino, al contrario, autorizar y hasta favorecer un alza de los precios del grano. Esa elevación del precio del grano puede asegurarse por medios un poco artificiales, como en el procedimiento inglés que sostenía la exportación mediante el otorgamiento de primas y, al contrario, ejercía presión sobre las importaciones a través de la aplicación de aranceles; puede utilizarse ese método para hacer subir el precio del grano, pero también se puede —y los fisiócratas adhieren a esta solución liberal (dentro de un momento aludiré a esta palabra "liberal")— [suprimir] toda prohibición de acopio, de modo que la gente tenga la posibilidad, como quiera, cuando quiera y en las cantidades que quiera, de almacenar su grano y retenerlo, aliviando así un mercado en el que reina la abundancia. Se eliminarán asimismo todas las prohibiciones a la exportación y de esa manera la gente tendrá derecho, de acuerdo con sus deseos y cuando los precios externos le

sean favorables, de despachar su grano al extranjero. Otra manera de aligerar el mercado, de despejarlo de obstáculos; de resultas, cuando haya abundancia, la posibilidad de acopio por una parte y el permiso de exportación por otra sostendrán los precios. Se logrará así algo paradójico en relación con el sistema precedente, que era imposible y no deseado en él, a saber, que cuando reine la abundancia, habrá al mismo tiempo precios relativamente altos. Lo cierto es que alguien como Abeille y todos los que escriben en esa época lo hacen en un momento en que una serie de buenas cosechas, obtenidas justamente entre 1762 y 1764, permiten tomar ese ejemplo favorable.

Los precios, entonces, suben incluso en un período de abundancia. ¿Con qué nos encontraremos a partir de esa suba de los precios? En primer lugar, una ampliación de los cultivos. Bien remunerados gracias a la cosecha anterior, los campesinos van a tener mucho grano para sembrar y hacer los gastos necesarios para una siembra grande y un buen cultivo. Y por eso, luego de una primera cosecha bien pagada, será mucho más probable que la siguiente sea buena. Y aun cuando las condiciones climáticas no sean favorables, la mayor extensión de los campos sembrados y el mejor cultivo compensarán esas malas condiciones y habrá más posibilidades de evitar la escasez. Pero de todas maneras, al ampliar de esa manera los cultivos, ¿qué sucederá? La primera suba de los precios no será seguida por un alza semejante y de la misma magnitud el año venidero, pues en definitiva, cuanto mayor sea la abundancia, más tenderán los precios a disminuir, por supuesto, de modo que una primera suba tendrá como consecuencia necesaria una reducción del riesgo de escasez y una caída de los precios o una desaceleración de su aumento. La probabilidad de la escasez y del alza de los precios disminuirá, [por lo tanto,] en la misma medida.

A partir de ese esquema en que dos años consecutivos han sido favorables, el primero muy bueno con alza de precios y el segundo suficientemente favorable —y en ese caso con desaceleración de la suba de los precios—, supongamos ahora, al contrario, que el segundo año se produce una lisa y llana escasez. Abeille razona entonces de la siguiente manera. En el fondo, dice, ¿qué es una escasez? Nunca es la ausencia pura y simple, la falta total de artículos de subsistencia para una población. Pues de ser así ésta sencillamente se moriría. Se moriría en algunos días o algunas semanas, añade, y jamás se ha visto la desaparición de una población entera por falta de alimentos. La escasez, dice, es

“una quimera”.<sup>19</sup> Vale decir que, por pequeña que sea la cosecha, siempre hay una cantidad suficiente para alimentar a la población durante diez meses, u ocho, o seis; por lo tanto, al menos durante cierto tiempo, la población podrá vivir. Desde luego, la escasez va a anunciarse muy pronto. Los fenómenos que es preciso regular no se producirán únicamente cuando, al cabo de seis meses, la gente no tenga nada para comer. Desde el inicio, desde el momento en que se advierte que la cosecha va a ser mala, se manifestará una serie de fenómenos y oscilaciones. Y enseguida el alza de precios, que los vendedores han calculado de inmediato de la siguiente manera, diciéndose: el año pasado, con tal cantidad de trigo, obtuve por cada bolsa, cada sextario de trigo, tal suma; este año tengo dos veces menos trigo, por lo cual voy a vender cada sextario dos veces más caro. Y en el mercado los precios suben. Pero, dice Abeille, dejemos que suban. Lo importante no es eso. Como la gente sabe que el comercio es libre —y lo es tanto dentro del país como entre un país y otro—, sabe perfectamente que al cabo de seis meses las importaciones compensarán el trigo faltante en la nación. Ahora bien, quienes tienen trigo y pueden venderlo, tentados tal vez de retenerlo a la espera de ese famoso sexto mes a cuyo término los precios deben dispararse, no saben cuánto trigo va a llegar de los países exportadores. No saben si el sexto mes, en definitiva, no va a haber tal canti-

<sup>19</sup> Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant...*, *op. cit.* (1763, p. 4; 1911, p. 91): “La escasez, es decir, la insuficiencia actual de la cantidad de granos necesaria para permitir la subsistencia de una nación, es sin lugar a dudas una quimera. Sería preciso que la cosecha fuera nula, tomando este término en su sentido estricto. No hemos visto pueblo alguno al que el hambre haya hecho desaparecer de la faz de la tierra, ni siquiera en 1709”. Esta concepción no es patrimonio exclusivo de Abeille. Cf. Steven Laurence Kaplan, *Le Pain...*, *op. cit.*, pp. 74 y 75: “los hombres que abordan los problemas de los artículos de subsistencia no están convencidos de que la penuria sea ‘real’. Admiten que algunas presuntas escaseces se asemejan a verdaderas hambrunas, pero objetan que no están acompañadas de penurias concretas de granos. Los críticos más vehementes son los fisiócratas, que también son los más hostiles al gobierno. Lemer cier escribe que la escasez de 1725 es artificial. Roubaud agrega la de 1740 a la lista de escaseces ficticias. Quesnay y Dupont creen que la mayoría de las escaseces son obra de la opinión. El propio Galiani, que aborrece a los fisiócratas, declara que, en las tres cuartas partes de los casos, la escasez es ‘una enfermedad de la imaginación’”. En noviembre de 1764, mientras estallan disturbios en Caen, Cherburgo y el Delfinado, el *Journal économique*, que da una calurosa acogida a la nueva era de política liberal, se burla del “temor quimérico a la escasez” (*ibid.*, p. 138).

dad de trigo que se produzca un hundimiento de los precios. Entonces, en vez de esperar ese sexto mes en que no saben si los precios van a bajar, aprovecharán desde el comienzo, desde el anuncio de la mala cosecha, la pequeña suba repentina que se produzca. Enviarán su grano al mercado y no habrá esos fenómenos que se observan en períodos de regulación, los comportamientos por los cuales la gente retiene el trigo apenas se anuncia una mala cosecha. La disparada de los precios va a existir, pero muy pronto éstos van a caer o llegar a su techo, puesto que todo el mundo entregará su trigo ante la perspectiva de esas dichosas importaciones acaso masivas que habrá a partir del sexto mes.<sup>20</sup>

Por el lado de los exportadores de países extranjeros se va a dar el mismo fenómeno: si se enteran de que en Francia hay escasez, los exportadores ingleses, alemanes, etc., van a querer aprovechar el alza de los precios. Pero no saben qué cantidad de trigo llegará a Francia. Tampoco saben con qué cantidad cuentan sus competidores, cuándo, en qué momento, en qué proporción van a aportar su trigo, y por consiguiente ignoran si, de esperar demasiado, no van a hacer un mal negocio. De allí la tendencia a aprovechar el alza inmediata de los precios para poner su trigo en ese mercado extranjero que para ellos es Francia; por eso, el cereal va a afluir en la medida misma en que es escaso.<sup>21</sup> Esto significa que el fenómeno de escasez y carestía provocado por una mala cosecha en un momento dado va a inducir, por toda una serie de mecanismos colectivos e individuales a la vez (dentro de un rato volveremos a este asunto), el elemento que poco a poco va a corregirlo, compensarlo, frenarlo y finalmente anularlo. Es decir que el alza provoca la baja. La escasez será anulada a partir de la realidad de ese movimiento que lleva hacia ella. De modo que, en una

<sup>20</sup> Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant...*, *op. cit.* (1763, pp. 9 y 10; 1911, p. 94): "Es cierto que la libertad no impedirá que el precio del mercado se mantenga; mas, lejos de aumentarlo, podría acaso contribuir a su baja, porque amenazaría de manera constante con la competencia de los extranjeros, y aquellos que tengan competidores de temer deberán apresurarse a vender y por consiguiente limitar sus ganancias, a fin de no correr el riesgo de verse forzados a conformarse con ganancias aun menores".

<sup>21</sup> *Ibid.* (1763, pp. 7 y 8; 1911, p. 93): "Veo a las claras que el interés será el único móvil de esos comerciantes extranjeros. Éstos se enteran de que el trigo falta en un país y que, por tanto, se vende con facilidad y a buen precio; desde ese momento las especulaciones mandan: hay que enviar el trigo a ese país y hacerlo con premura, a fin de aprovechar el período favorable de ventas".

técnica como ésta de libertad pura y simple de circulación de los granos, no puede haber escasez. Como dice Abeille, la escasez es una quimera.

Esta concepción de los mecanismos del mercado no es el mero análisis de lo que sucede. Es a la vez un análisis de lo que sucede y una programación de lo que debe suceder. Ahora bien, para llevar a cabo este análisis-programación deben cumplirse unas cuantas condiciones. Creo que habrán podido identificarlas de pasada. En primer lugar, es preciso que el análisis\* se amplíe de manera considerable. Ante todo, una ampliación por el lado de la producción. Insisto, no hay que limitarse a considerar el mercado sino la totalidad del ciclo, desde los actos productores iniciales hasta la ganancia final. La ganancia del agricultor forma parte de ese conjunto que al mismo tiempo es menester tomar en consideración, tratar o dejar desarrollarse. En segundo lugar, ampliación por el lado del mercado, pues no se trata únicamente de considerar un mercado, el mercado interno de Francia: debe tomarse en cuenta el mercado mundial de granos y relacionarlo con cada mercado en el cual el grano puede ponerse en venta. No basta, por lo tanto, con pensar en la gente que en Francia vende y compra en un mercado determinado. Hay que pensar en las cantidades de granos que pueden venderse en todos los mercados y todos los países del mundo. Ampliación, entonces, del análisis por el lado de la producción y ampliación por el lado del mercado. [En tercer lugar,] ampliación, asimismo, por el lado de los protagonistas, pues, en vez de tratar de imponerles reglas imperativas, se intentará identificar, comprender, conocer el modo y las causas de su comportamiento, qué cálculo hacen cuando ante un alza de precios retienen el grano y, al contrario, cuál es su cálculo cuando saben que hay libertad, desconocen la cantidad de grano que va a llegar e ignoran si habrá un alza o una baja de precios. Es todo eso, es decir, ese elemento comportamental bien concreto del *homo oeconomicus*, lo que debe tomarse igualmente en consideración. En otras palabras, una economía o un análisis económico político que integra el momento de la producción, el mercado mundial y, por fin, los comportamientos económicos de la población, los productores y los consumidores.

No es todo. Esta nueva manera de concebir y programar las cosas implica algo muy importante con respecto al acontecimiento que es la escasez, con res-

\* Michel Foucault añade: la toma en consideración.

pecto a ese acontecimiento flagelo que es la penuria más la carestía con su consecuencia eventual, la revuelta. En el fondo, el flagelo, la escasez, tal como se la concebía hasta entonces, era un fenómeno a la vez individual y colectivo, y de la misma manera la gente tenía hambre, poblaciones enteras tenían hambre, la nación tenía hambre, y precisamente eso, esa especie de solidaridad inmediata, de masividad del acontecimiento, le daba su carácter de flagelo. Ahora bien, en el análisis que acabo de hacerles y el programa económico político que es su resultado inmediato, ¿qué va a pasar? El acontecimiento, en resumidas cuentas, se disociará en dos niveles. En efecto, podemos decir que gracias a esas medidas o, mejor, gracias a la supresión del collar de hierro jurídico disciplinario en el que estaba encerrado el comercio de granos, la escasez, como dice Abeille, se convierte en una quimera. Se muestra que, por una parte, no puede existir y que, cuando existía, lejos de ser una realidad, una realidad en cierto modo natural, no era otra cosa que el resultado aberrante de una serie de medidas artificiales y también aberrantes. En lo sucesivo, entonces, se acabó la escasez. Ya no habrá escasez como flagelo, ya no habrá ese fenómeno de penuria, de hambre masiva, individual y colectiva, que se produce absolutamente al mismo ritmo y sin discontinuidad, para decirlo de alguna manera, en los individuos y la población en general. Ahora, se acabó la escasez en el nivel de la población. Pero ¿qué quiere decir eso? Quiere decir que la escasez se frena en virtud de cierto “dejar hacer”, cierto “dejar pasar”,<sup>22</sup> cierta “permissividad”, en el sentido de “dejar que las cosas caminen”. Así, cuando los precios muestren una tendencia al alza se dejará que suban. Se va a permitir la creación y el desarrollo de ese fenómeno de carestía y penuria en tal o cual mercado, en toda una serie de mercados, y esa realidad misma a la cual se otorga la libertad de desarrollarse, ese fenómeno, va a provocar justamente su automoderación y su autorregulación. De ese modo ya no habrá escasez en general, con la condición de que para toda una serie de gente, en toda una serie de mercados, haya cierta escasez, cierta carestía, cierta dificultad para comprar trigo y por consiguiente cierta hambre; después de todo, bien puede ser que algunos se mueran de hambre. Pero al dejar-

<sup>22</sup> Sobre el origen de la fórmula “dejad hacer, dejad pasar”, cf. *supra*, la nota 15 acerca de Vincent de Gournay, y Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, clase del 10 de enero de 1979, p. 27, n. 13.

los morir de hambre se podrá hacer de la escasez una quimera e impedir que se produzca con esa masividad de flagelo que la caracterizaba en los sistemas anteriores. El acontecimiento escasez, entonces, queda disociado. La escasez como flagelo desaparece, pero la penuria que hace morir a los individuos no sólo no desaparece sino que no debe desaparecer.

Tenemos por lo tanto dos niveles de fenómenos. No un nivel colectivo y un nivel individual, pues después de todo no es simplemente un individuo quien va a morir o, en todo caso, sufrir esa penuria: Es todo un conjunto de individuos. Habrá, sin embargo, una cesura absolutamente fundamental entre el nivel pertinente para la acción económico política del gobierno, el nivel de la población, y otro nivel, el de la serie, la multiplicidad de individuos, que no será pertinente o, mejor, sólo lo será en cuanto, manejado como es debido, mantenido como es debido, alentado como corresponde, permita lo que se procura en el nivel que sí es pertinente. La multiplicidad de individuos ya no es pertinente; la población sí lo es. Esta cesura dentro de lo que constituía la totalidad de los súbditos o los habitantes de un reino no es una cesura real. No habrá unos y otros. Pero dentro del propio saber-poder, dentro de la propia tecnología y gestión económica, tendremos ese corte entre el nivel pertinente de la población y el nivel no pertinente, o bien el nivel simplemente instrumental. El objetivo final será la población. La población es pertinente como objetivo y los individuos, las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos, por su parte, no van a serlo como objetivo. Lo serán sencillamente como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población.

Cesura fundamental a la cual trataré de volver la próxima vez, porque creo que todo lo que se incluye en la noción de población aparece con mucha claridad aquí. Como sujeto político, como nuevo sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos, la población comienza a aparecer allí en su complejidad y con sus cesuras. Ya podrán ver que aparece tanto en cuanto objeto, es decir, el blanco al cual apuntan los mecanismos para obtener de ella determinado efecto, [como en cuanto] sujeto, pues se le pide que se conduzca de tal o cual manera. La población engloba la idea antigua de pueblo, pero de un modo tal que los fenómenos se escalonan con respecto a ella y hay unos cuantos niveles que es preciso conservar y otros que, al contrario, no se preservan o se preservan de otra manera. Y para señalar

simplemente el aspecto al cual me gustaría volver la próxima vez, porque es fundamental, quiero indicarles —para terminar con el texto de Abeille— que en ese texto, justamente, encontramos una distinción muy curiosa. En efecto, cuando el autor finaliza su análisis, muestra empero un escrúpulo. Dice: todo eso está muy bien. La escasez como flagelo es una quimera, de acuerdo. Lo es, efectivamente, cuando la gente se comporta como corresponde, es decir, cuando unos aceptan sufrir la escasez y la carestía y otros venden el trigo en el momento oportuno, esto es, muy pronto, dado que los exportadores despachan su producto ni bien los precios empiezan a subir. Todo eso está muy bien y tenemos aquí, no digo los buenos elementos de la población, pero sí comportamientos que llevan a cada uno de los individuos a funcionar adecuadamente como miembro, como elemento de lo que se quiere manejar de la mejor manera posible, a saber, la población. Esos individuos actúan bien como miembros de la población. Supongamos, no obstante, que en un mercado, en una ciudad determinada, la gente, en lugar de esperar y soportar la penuria, en lugar de aceptar que el grano sea caro y, por consiguiente, de comprar poco, en vez de aceptar pasar hambre, en vez de aceptar [esperar]\* que el trigo llegue en cantidad suficiente para que los precios bajen o, en todo caso, la suba se modere o se aplaque un poco, supongamos que en lugar de todo eso, por un lado se precipite sobre los aprovisionamientos y los tome sin siquiera pagarlos, y por otro haya una serie de personas que retengan el grano de una manera irracional y mal calculada; entonces, todo va a dejar de funcionar. Y de resultas va a haber revuelta por una parte y acaparamiento por otra, o acaparamiento y revuelta. Pues bien, dice Abeille, todo esto prueba que esa gente no pertenece realmente a la población. ¿Qué son? El pueblo. El pueblo es el que, con respecto a ese manejo de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema.<sup>23</sup>

\* Palabra omitida por Michel Foucault.

<sup>23</sup> Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant...*, op. cit. (1763, pp. 16 y 17; 1911, pp. 98 y 99): "Cuando la necesidad se hace sentir, es decir, cuando el trigo alcanza un precio demasiado alto, el pueblo se inquieta. ¿Por qué aumentar su inquietud manifestando la del gobierno mediante la prohibición de la salida? [...] Si se suman a esa veda, que en sí misma es por lo menos inú-

Tenemos en este punto un análisis apenas esbozado en Abeillé, pero que es muy importante porque, como se darán cuenta, en ciertos aspectos está relativamente cerca, hace eco, muestra una suerte de simetría con respecto a la idea del pensamiento jurídico de que, por ejemplo, todo individuo que acepta las leyes de su país ha suscripto de hecho el contrato social, lo reconoce y lo proroga a cada instante en su propio comportamiento, mientras que, al contrario, quien viola las leyes rompe ese contrato, se convierte en un extranjero en su propio país y cae por consiguiente en la órbita de las leyes penales que van a castigarlo, exiliarlo y en cierto modo matarlo.<sup>24</sup> Quien delinque contra ese sujeto colectivo creado por el contrato social rompe sin duda este último y queda al margen de aquél. En ese dibujo que comienza a esbozar la noción de población también vemos perfilarse una partición en la cual el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo. La oposición pueblo/población es muy importante. La próxima vez intentaré mos-

---

til, órdenes de hacer declaraciones, etc., el mal podrá llegar en muy poco tiempo al colmo. ¿Acaso no existe el riesgo de perderlo todo al indisponer a los gobernados contra quienes los gobiernan y suscitar en el pueblo una actitud audaz contra quienes le proporcionan día tras día sus medios de subsistencia? De ese modo se incita una guerra civil entre los propietarios y el pueblo". Véase asimismo p. 23 (1763) o p. 203 (1911): "Nada les será más funesto [a las naciones] que derogar los derechos de propiedad y reducir a quienes constituyen la fuerza de un Estado a no ser más que los proveedores de un pueblo inquieto, que sólo considera lo que favorece su avidez y no sabe apreciar los deberes de los propietarios en relación con sus capacidades".

<sup>24</sup> Cf. por ejemplo Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), II, 5, en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III, 1964, col. Bibliothèque de la Pléiade, pp. 376 y 377 [trad. esp.: *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993]: "todo malhechor que ataca el derecho social se convierte por sus fechorías en rebelde y traidor a la patria, deja de ser miembro de ésta al violar sus leyes e incluso le hace la guerra. Como la conservación del Estado es entonces incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable se le da muerte menos como ciudadano que como enemigo. Los procesos y el juicio son las pruebas y la declaración de que él ha roto el tratado social y por consiguiente ya no es miembro del Estado. Ahora bien, puesto que se reconocía como tal, al menos por su residencia, debe apartárselo mediante el exilio en cuanto infractor del pacto o por la muerte como enemigo público; pues un enemigo semejante no es una persona moral, es un hombre, y el derecho de la guerra impone a la sazón matar al vencido".



trarles que, pese a la aparente simetría con respecto al sujeto colectivo del contrato social, de hecho se trata de muy otra cosa, [que] la relación población-pueblo no es similar a la oposición sujeto obediente-delincuente y que el sujeto colectivo población es muy diferente del sujeto colectivo constituido y creado por el contrato social.<sup>25</sup>

En todo caso, para terminar con esto, querría mostrarles que, si se pretende comprender con cierto detalle en qué consiste un dispositivo de seguridad como el que los fisiócratas y, de una manera general, los economistas del siglo XVIII concibieron con respecto a la escasez, si se quiere caracterizar ese dispositivo, creo que es preciso compararlo con los mecanismos disciplinarios que encontramos no sólo en las épocas anteriores sino en la época misma en que se establecían los susodichos dispositivos de seguridad. En resumidas cuentas, creo que podemos decir lo siguiente. La disciplina es esencialmente centrípeta. Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra. Su primer gesto, en efecto, radica en circunscribir un espacio dentro del cual su poder y los mecanismos de éste actuarán a pleno y sin límites. Y justamente, si se apela al ejemplo de la policía disciplinaria en materia de granos, tal como existía hasta mediados del siglo XVIII y se la expone en centenares de páginas del *Traité de police* de Delamare,<sup>26</sup> hay que decir que esa policía es efectivamente centrípeta. Aísla, concentra, encie-

<sup>25</sup> Cf. *infra*, clase del 25 de enero, p. 86 (tercera observación acerca de los ejemplos de la ciudad, la escasez y la epidemia).

<sup>26</sup> Nicolas Delamare (de La Mare) (1639-1723), *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les réglemens qui la concernent*, ts. 1 a III, París, J. et P. Cot-P. Cot-M. Brunet, 1705-1719; t. IV (escrito por A.-L. Lecler du Brillet), París, J.-F. Hérisant, 1738 (en *infra*, clase del 5 de abril, nota 1, se encontrarán mayores precisiones). Delamare fue comisario en el Châtelet de 1673 a 1710, bajo la autoridad de La Reynie—primer magistrado encargado del tenientazgo de policía luego de su creación por edicto de marzo de 1667—, y más adelante a las órdenes de Argenson. Cf. P.-M. Boudois, "Le commissaire N. Delamare et le *Traité de la police*", en *Revue d'histoire moderne*, 19, 1935, pp. 313-351. Sobre la policía de granos, cf. el t. II, que según Steven Laurence Kaplan, *Le Pain...*, *op. cit.*, p. 394, n. 1 del cap. 1, constituye "la fuente más rica para las cuestiones de administración de los artículos de subsistencia" (*Traité de la police...*, t. II, libro V, "Des vivres"; véase en particular el título 5, "De la Police de France, touchant le commerce des grains", pp. 55-89, y el título 14, "De la Police des Grains, & de celle du pain, dans les temps de disette ou de famine", pp. 294-447).

rra, es proteccionista y en esencia centra su acción en el mercado o en su espacio y lo que lo rodea. Podrán advertir al contrario que los dispositivos de seguridad, tal como intenté presentarlos, tienen una tendencia constante a ampliarse: son centrífugos. Se integran sin cesar nuevos elementos, la producción, la psicología, los comportamientos, las maneras de actuar de los productores, los compradores, los consumidores, los importadores, los exportadores, y se integra el mercado mundial. Se trata por lo tanto de organizar o, en todo caso, de permitir el desarrollo de circuitos cada vez más grandes.

A continuación, la segunda gran diferencia: por definición, la disciplina reglamenta todo. No deja escapar nada. No sólo no deja hacer, sino que su principio reza que ni siquiera las cosas más pequeñas deben quedar libradas a sí mismas. La más mínima infracción a la disciplina debe ser señalada con extremo cuidado, justamente porque es pequeña. El dispositivo de seguridad, por el contrario —lo han visto—, deja hacer.\* No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable. Dejar subir los precios, dejar instalarse la penuria, dejar que la gente tenga hambre para no dejar que suceda una cosa, a saber, el surgimiento de la calamidad general de la escasez. En otras palabras, el tratamiento que la disciplina aplica al detalle no es igual al tratamiento que le dan los dispositivos de seguridad. La función esencial de la disciplina es impedir todo, aun y en particular el detalle. La función de la seguridad consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables, procesos de la naturaleza en sentido lato; y se apoyará en ellos, que, si bien son lo que son, no se consideran pertinentes, para obtener algo que en sí se juzgará pertinente por situarse en el nivel de la población.

Tercera diferencia. En el fondo, ¿cómo procede la disciplina? ¿Y cómo lo hacen además los sistemas de legalidad? Pues bien, distribuyen todas las cosas según un código que es el de lo permitido y lo prohibido. Y dentro de esos dos campos especifican, determinan con exactitud qué es lo prohibido y qué es lo permitido o, mejor, lo obligatorio. Puede decirse que dentro de ese esquema general, la función del sistema de legalidad, del sistema de la ley, es en esencia la determinación de las cosas, y tanto más cuando están prohibidas. En el fondo,

\* Entre comillas en el manuscrito, p. 7: "La seguridad, por su parte, 'deja hacer', en el sentido positivo de la expresión".

la ley dice fundamentalmente que no hay que hacer esto, no hacer tampoco lo otro ni lo de más allá, etc. De modo que el movimiento de especificación y determinación en un sistema de legalidad siempre surte efecto, y lo hace con mayor precisión cuando se trata de lo que debe impedirse o prohibirse. En otras palabras, al tomar el punto de vista del desorden se analiza cada vez con mayor fineza y se establece el orden, es decir: lo que queda. El orden, en efecto, es lo que queda una vez que se ha impedido todo lo que está prohibido. Este pensamiento negativo es, creo, el elemento característico de un código legal. Pensamiento y técnica negativos.

También el mecanismo disciplinario codifica en forma permanente lo permitido y lo prohibido o, mejor dicho, lo obligatorio y lo prohibido; el punto al que se aplica un mecanismo disciplinario, entonces, no es tanto lo que no debe hacerse como lo que debe hacerse. Una buena disciplina es la que nos dice en todo momento lo que debemos hacer. Y si tomamos como modelo de saturación disciplinaria la vida monástica, que fue en efecto su punto de partida y su matriz, en ella, cuando es perfecta, los actos del monje están enteramente reglamentados de la mañana a la noche y de la noche a la mañana, y lo único indeterminado es lo que no se dice y está prohibido. En el sistema de la ley, lo indeterminado es lo que está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo determinado es lo que se debe hacer, y por consiguiente todo el resto, al ser indeterminado, está prohibido.

En el dispositivo de seguridad tal como acabo de exponerlo me parece que se trata justamente de no adoptar ni el punto de vista de lo que se impide ni el punto de vista de lo que es obligatorio, y tomar en cambio la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables. En resumen, se intentará aprehenderlas en el nivel de su naturaleza o, mejor dicho —en el siglo XVIII la palabra no tiene el sentido que le damos en nuestros días—,<sup>27</sup> en el plano de su realidad efectiva. Y el mecanismo de seguridad va a [funcionar]\* a partir de esa realidad, al tratar de uti-

<sup>27</sup> Para un análisis profundo de las diferentes acepciones de la palabra "naturaleza" en el siglo XVIII véase una obra clásica que Foucault conocía: Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, SEVPEN, 1963; reed., París, Albin Michel, 1994, col. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité.

\* Michel Foucault: actuar.

lizarla como punto de apoyo y hacerla actuar, hacer actuar sus elementos en relación recíproca. En otras palabras, la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se dé algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de la seguridad.

Cabría decir además que la ley trabaja en el ámbito imaginario, pues imagina y sólo puede formularse al imaginar todas las cosas que podrían hacerse pero no hay que hacer. Imagina lo negativo. En cierto modo, la disciplina trabaja en lo complementario de la realidad. El hombre es malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias, etc. Dentro del espacio disciplinario se construirá el elemento complementario de esa realidad, prescripciones y obligaciones tanto más artificiales y apremiantes cuanto que la realidad es lo que es, insistente y difícil de vencer. Y por último la seguridad, a diferencia de la ley que trabaja en lo imaginario y de la disciplina que trabaja en lo complementario de la realidad, va a trabajar en esta misma, para lo cual intentará, en virtud y a través de toda una serie de análisis y disposiciones específicas, hacer que sus elementos actúen unos con respecto a otros. De tal suerte llegamos, creo, a un punto que es esencial y en el cual están comprometidos todo el pensamiento y toda la organización de las sociedades políticas modernas, la idea de que la política no debe extender hasta el comportamiento de los hombres el conjunto de reglas que son las impuestas por Dios al hombre o resultan necesarias por la mera existencia de su mala índole. La política tiene que actuar en el elemento de una realidad que los fisiócratas llaman precisamente física; y a causa de ello éstos van a decir que la política es una física, la economía es una física.<sup>28</sup> Cuando dicen esto no apuntan tanto a

<sup>28</sup> Cf. Pierre Samuel Dupont de Nemours, *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, septiembre de 1765, prefacio (final): "[La economía política] no es una ciencia de opinión, en la que se compite entre verosimilitudes y probabilidades. El estudio de las leyes físicas, que se reducen en su totalidad al cálculo, decide sus más mínimos resultados" (citado por Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique. . . , op. cit.*, t. II, p. 122); Guillaume-Françoise Le Trosne, *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, junio de 1766, pp. 14 y 15: "Puesto que la ciencia económica no es otra cosa que la aplicación del orden natural al gobierno de las sociedades, también

la materialidad del sentido poshegeliano, por calificarlo de algún modo, de la palabra "materia"; de hecho, señalan esa realidad que es el único dato sobre y con el cual la política debe actuar. No situarse nunca sino en ese juego de la realidad consigo misma: esto es, creo, lo que los fisiócratas, los economistas y el pensamiento político del siglo XVIII daban a entender cuando decían que, de todas maneras, permanecemos en el orden de la física y que actuar en el orden de la política es actuar todavía en el orden de la naturaleza.

Podrán ver al mismo tiempo que ese postulado, y me refiero al principio fundamental de que la técnica política nunca debe despegarse del juego de la realidad consigo misma, está profundamente ligado al principio general de lo que llamamos liberalismo. El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. Así pues, el problema de la libertad, [al cual] volveré, espero, la próxima vez,<sup>29</sup> me parece que podemos considerarlo, aprehenderlo de diferentes maneras. Se puede decir, desde luego —y creo que no sería falso, no puede serlo—, que esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía. Es innegable. El problema está en saber si en la implementación de esas medidas liberales, por ejemplo, las concernientes al comercio de granos, se procuraba o se apuntaba efectivamente a eso. En todo caso, el problema está planteado. Segundo, en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tan alta voz las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad y daba en cierto modo garan-

es constante en sus principios y tan susceptible de demostración como las ciencias físicas más seguras" (citado por Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique...*, op. cit., t. II, p. 122, n. 3). El nombre "fisiocracia", que resume esta concepción del gobierno económico, apareció con la compilación a cargo de Pierre Samuel Dupont de Nemours, *Physiocratie ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Leiden y París, Merlin, 1768.

<sup>29</sup> Michel Foucault no toca el tema en la clase siguiente.

tías a su ejercicio.<sup>30</sup> Pues bien, creo que me equivoqué. No me equivoqué por completo, por supuesto, pero en fin, no es exactamente así. Lo que está en juego, me parece, es muy otra cosa. Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad —o, en todo caso, el dispositivo del que les he hablado— sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que [esta palabra]\* adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas. Y es esa libertad de circulación en el sentido amplio de la expresión, esa facultad de circulación, lo que es menester entender, creo, cuando se habla de libertad, y comprender como una de las facetas, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la introducción de los dispositivos de seguridad.

La idea de un gobierno de los hombres que piense ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas y ya no en la mala índole de los seres humanos, la idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que éstos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, todo eso, son elementos correlativos. Me parece que hay algo absolutamente esencial en una física del poder o un poder que se piense como acción física en el elemento de la naturaleza y un poder que se piense como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella. No se trata de una ideología; no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder; en todo caso, puede leerse en ese sentido. La vez que viene trataré de terminar con lo que les he dicho sobre la forma general de los mecanismos de seguridad, y les hablaré de los procedimientos de normalización.

<sup>30</sup> Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, col. Bibliothèque des histoires, pp. 223-225 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976].

\* Michel Foucault: que él.

## Clase del 25 de enero de 1978

*Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (III): la normalización – Normación y normalización – El ejemplo de la epidemia (la viruela) y las campañas de inoculación en el siglo XVIII – Surgimiento de nuevos conceptos: caso, riesgo, peligro, crisis – Las formas de normalización en la disciplina y los mecanismos de seguridad – Introducción de una nueva tecnología política: el gobierno de las poblaciones – El problema de la población en los mercantilistas y los fisiócratas – La población como operadora de transformaciones en los saberes: del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología, de la gramática general a la filología histórica.*

LOS AÑOS ANTERIORES\* intenté, me parece, poner de relieve lo que había de específico en los mecanismos disciplinarios con respecto a lo que puede llamarse a grandes rasgos el sistema de la ley. Este año mi proyecto consistía, en cambio, en presentar lo que puede haber de específico, de particular, de diferente en los dispositivos de seguridad si se los compara con esos mecanismos de la disciplina que yo había tratado de señalar. Quería insistir, entonces, en la oposición o la distinción, en todo caso, entre seguridad y disciplina. Y lo hacía con el objeto inmediato e inmediatamente sensible y visible, por supuesto, de poner término a la invocación repetida del amo y también a la afirmación monótona del poder. Ni poder ni amo, ni el poder ni el amo y ni uno ni otro como Dios. En la primera clase, entonces, intenté mostrar cómo se podía captar esta distinción entre disciplina y seguridad en relación con la manera

\* Michel Foucault agrega: bueno, los años anteriores, uno o dos, digamos los últimos años.

como ambas abordaban, ordenaban las distribuciones espaciales. La vez pasada traté de mostrarles que disciplina y seguridad se ocupaban de modo diferente de lo que podemos llamar el acontecimiento, y hoy querría, pero en forma breve porque me gustaría llegar bastante rápidamente al corazón y en cierto sentido al fin del problema, procurar mostrarles que una y otra abordan de distinta manera lo que cabe denominar normalización.

Ustedes conocen mejor que yo la enojosa suerte de la palabra "normalización". ¿Qué no es normalización? Yo normalizo, tú normalizas, etc. Tratemos de señalar, no obstante, algunos puntos importantes en todo esto. En primer lugar, alguna gente que en esta época tuvo la prudencia de releer a Kelsen<sup>1</sup> se dio cuenta de que éste decía, demostraba, quería mostrar que entre la ley y la norma hay y no puede dejar de haber una relación fundamental, y todo sistema de leyes se remite a un sistema de normas. Pero yo creo que es preciso mostrar

<sup>1</sup> Nacido en Praga, Hans Kelsen (1881-1973) fue profesor de derecho público y filosofía en Viena entre 1919 y 1929 y en Colonia entre 1930 y 1933. Destituído por los nazis, prosiguió su carrera en Ginebra (1933-1938) y Berkeley (1942-1952). Fundador de la escuela de Viena (en torno de la *Zeitschrift für öffentliches Recht*, establecida en 1914), que radicalizó la doctrina del positivismo jurídico, en su *Reine Rechtslehre* (2ª ed., Viena, F. Deuticke, 1960; versión francesa: *Théorie pure du droit*, traducido de la primera edición por H. Thévenaz, Neuchâtel, La Baconnière, 1953; traducido de la 2ª ed. por C. Eisenmann, París, Dalloz, 1962 [trad. esp.: *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1997]) defendió una concepción normativista del derecho, según la cual éste constituye un sistema jerarquizado y dinámico de normas, articuladas entre sí por una relación de imputación (distinta de la relación de causalidad, sobre la cual se asienta el razonamiento científico), es decir, "la relación entre cierto comportamiento como condición y una sanción como consecuencia" (*Théorie générale des normes*, trad. de Olivier Beaud y Fabrice Malkani, París, PUF, 1996, col. Léviathan, cap. 7, § 2, p. 31 [trad. esp.: *Teoría general de las normas*, México, Trillas, 1994]). Para evitar una regresión al infinito (pues todo poder jurídico sólo puede derivar de autorizaciones jurídicas superiores), ese sistema extrae su validez de una norma fundamental (*Grundnorm*), no postulada como las otras sino presupuesta y por eso suprapositiva, que "representa el fundamento último de la validez de todas las normas jurídicas constituyentes del orden jurídico" (*ibid.*, cap. 59, p. 343), en virtud de la cual "debemos, en cuanto juristas, presuponer la necesidad de comportarse como lo prescribe la constitución que históricamente es la primera" (*ibid.*). Cf. también su obra póstuma, *Allgemeine Theorie der Normen*, Viena, Manz Verlag, 1979 (trad. citada). Sobre Kelsen, véanse las observaciones de Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, 3ª ed., París, PUF, 1975, pp. 184 y 185 [trad. esp.: *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1986].

que la relación de la ley con la norma indica en efecto que, intrínseco a todo imperativo de la primera, hay algo que podríamos llamar una normatividad, pero que esta normatividad inherente a la ley, fundadora tal vez de la ley, no puede confundirse en ningún caso con lo que se trata de identificar aquí con el nombre de procedimientos, métodos, técnicas de normalización. Yo diría incluso que, por el contrario, si es cierto que la ley se refiere a una norma, su papel y función, por consiguiente —ésta es su operación misma—, consisten en codificar una norma, efectuar con respecto a ésta una codificación, cuando el problema que trató de señalar es el de mostrar que, a partir y por debajo, en los márgenes e incluso a contrapelo de un sistema de la ley, se desarrollan técnicas de normalización.

Tomemos ahora la disciplina. La disciplina normaliza, y creo que este aspecto apenas puede discutirse. De todos modos, hay que precisar en qué consiste, en su especificidad, la normalización disciplinaria. Resumo de una manera muy esquemática y grosera cosas mil veces dichas; les pido que me perdonen. La disciplina, desde luego, analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos, por un lado, y modificarlos, por otro. Esto, esa famosa cuadrícula disciplinaria, intenta establecer los elementos mínimos de percepción y suficientes de modificación. En segundo lugar, la disciplina clasifica los elementos así identificados en función de objetivos determinados. ¿Cuáles son los mejores gestos que conviene hacer para obtener tal resultado? ¿Cuál es el gesto más adecuado para cargar el fusil? ¿Cuál es la mejor posición para tirar? ¿Cuáles son los obreros más aptos para tal tarea, los niños más aptos para alcanzar tal resultado? Tercero, la disciplina establece las secuencias o las coordinaciones óptimas: cómo encadenar los gestos unos con otros, cómo repartir a los soldados para una maniobra, cómo distribuir a los niños escolarizados en jerarquías y dentro de clasificaciones. Cuarto, la disciplina fija los procedimientos de adiestramiento progresivo y control permanente y por último, a partir de ahí, distingue entre quienes serán calificados como ineptos e incapaces y los demás. Es decir que sobre esa base hace una partición entre lo normal y lo anormal. La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es inca-

paz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma. Para decirlo de otra manera, la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada. A causa de ese carácter primario de la norma en relación con lo normal, el hecho de que la normalización disciplinaria vaya de la norma a la diferenciación final de lo normal y lo anormal, me gustaría decir, acerca de lo que ocurre en las técnicas disciplinarias, que se trata más de una normación que de una normalización. Perdónenme el barbarismo; lo uso, en fin, para destacar el carácter primario y fundamental de la norma.

Ahora, si tomamos ese conjunto de dispositivos que he llamado dispositivos de seguridad, una expresión que a buen seguro es insatisfactoria y a la cual será preciso volver, ¿cómo suceden las cosas desde el punto de vista de la normalización? ¿Cómo se normaliza? Después de haber considerado los ejemplos de la ciudad y la escasez, querría referirme al fenómeno —evidentemente casi necesario en esta serie— de la epidemia, y en particular a la enfermedad endemoepidémica que en el siglo XVIII era la viruela.<sup>2</sup> Un problema importante, por supuesto, ante todo porque la viruela era, sin lugar a dudas, la enfermedad más ampliamente endémica de todas las conocidas en esa época; al nacer, en efecto, cada niño tenía dos probabilidades sobre tres de contagiársela. De manera general y para el conjunto de la población, el índice de [mortalidad]\* [de] la viruela era de 1 cada 7,782, casi 8. Por lo tanto, un fenómeno ampliamente endémico, de mortalidad muy elevada. En segundo lugar, era un fenómeno que

<sup>2</sup> Cf. la tesis de doctorado en medicina de Anne-Marie Moulin, *La vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*, Université Pierre et Marie Curie (Paris 6), Faculté de Médecine Pitié-Salpêtrière, 1979. En 1978, la autora de esta tesis hizo una exposición sobre "las campañas de variolización del siglo XVIII" en el seminario de Michel Foucault (cf. *infra*, "Resumen del curso", p. 415). Véanse también J. Hecht, "Un débat médical au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'inoculation de la petite vérole", en *Le Concours médical*, 18, 1<sup>o</sup> de mayo de 1959, pp. 2147-2152, y las dos obras aparecidas el año previo a este curso: Peter E. Razzell, *The Conquest of Smallpox: The Impact of Inoculation on Smallpox Mortality in the 18th Century*, Fittle, Caliban Books, 1977, y Genevieve Miller, *The Adoption of Inoculation for Smallpox in England and France*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1977, que Foucault pudo consultar.

\* Michel Foucault: morbilidad.

también exhibía la característica de tener oleadas epidémicas muy fuertes e intensas. En Londres, sobre todo, a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, había habido, en intervalos apenas superiores a los cinco o seis años, oleadas epidémicas de mucha intensidad. Tercero y último, la viruela es desde luego un ejemplo privilegiado, porque a partir de 1720, con lo que se denomina inoculación o variolización,<sup>3</sup> y a partir de 1800, con la vacunación,<sup>4</sup> se cuenta con técnicas que presentan el cuádruple carácter, absolutamente insólito en las prácticas médicas de la época, de ser, primero, decididamente preventivas; segundo, mostrar una certeza, un éxito casi total; tercero, poder, en principio y sin grandes dificultades materiales o económicas, generalizarse a la totalidad de la población; y por último y sobre todo, la variolización en particular, pero también la vacunación a comienzos del siglo XIX, exhibían una cuarta y considerable ventaja: eran completamente ajenas a toda teoría médica. La práctica de la variolización y la vacunación, el éxito de la variolización y la vacunación, eran impensables en los términos de la racionalidad médica de la época.<sup>5</sup> Se trataba de un puro dato de hecho;<sup>6</sup> la situación era la del empirismo más despojado y así siguió

<sup>3</sup> La primera palabra se empleaba en el siglo XVIII con referencia al proceso de injerto vegetal. La segunda recién comenzó a utilizarse en el siglo XIX.

<sup>4</sup> A partir de esa fecha la vacunación ideada por Jenner va a sustituir progresivamente la inoculación (cf. Edward Jenner, *An Inquiry into the Causes and Effects of the Variolae Vaccinae*, Londres, edición del autor, 1798 [reed.: Londres, Dawson, 1966] [trad. esp.: *Las tres memorias originales sobre la vacunación antivariolítica*, Buenos Aires, Emecé, 1946]; R. Le Droumaguet, *À propos du centenaire de Jenner. Notes sur l'histoire des premières vaccinations contre la variole*, tesis de medicina, Belfort-Mulhouse, 1923, y Anne-Marie Moulin, *La vaccination anti-variolique...*, *op. cit.*, pp. 33-36).

<sup>5</sup> Cf. Anne-Marie Moulin, *La vaccination anti-variolique...*, *op. cit.*, p. 36: "[A fines del siglo XVIII] la medicina no ha dilucidado la significación profunda de las inoculaciones", y p. 42, acerca de la "modificación" producida por la vacuna en el organismo, esta cita de Claude-Louis Berthollet: "¿Cuál es la naturaleza de esa diferencia y ese cambio? Nadie lo sabe; sólo la experiencia prueba su realidad" (*Exposition des faits recueillis jusqu'à présent concernant les effets de la vaccination*, 1812).

<sup>6</sup> La inoculación se practicaba en China desde el siglo XVII, y lo mismo sucedía en Turquía (cf. Anne-Marie Moulin, *La vaccination anti-variolique...*, *op. cit.*, pp. 12-22). Para la práctica china, véase la carta del padre La Coste aparecida en las *Mémoires de Trévoux*, 1724; para el caso turco, véase el debate sobre la inoculación realizado en la Royal Society de Inglaterra, de acuerdo con los informes de los comerciantes de la Compañía del Levante. El 1<sup>o</sup> de abril de 1717, lady

siendo hasta que la medicina, alrededor de mediados del siglo XIX con Pasteur, pudo alcanzar una aprehensión racional del fenómeno.

Había entonces técnicas absolutamente impensables en términos de la teoría médica, generalizables, seguras, preventivas. ¿Qué pasó y cuáles fueron los efectos de esas técnicas puramente empíricas en el orden de lo que podríamos llamar policía médica?<sup>7</sup> Creo que la variolización, en primer lugar, y luego la vacunación aprovecharon dos soportes que hicieron posible [su] inscripción en las prácticas reales de población y gobierno de Europa occidental. Primero, claro está, el carácter certero y generalizable de la variolización y la vacunación permitía pensar el fenómeno en términos de cálculo de probabilidades, gracias a los instrumentos estadísticos con que se contaba.<sup>8</sup> En esa

medida, podemos decir que una y otra se beneficiaron con un soporte matemático que fue al mismo tiempo una suerte de agente de integración dentro de los campos de racionalidad aceptables y aceptados en la época. A continuación, me parece que el segundo soporte, el segundo factor de importación, de ingreso de esos procedimientos a las prácticas médicas aceptadas —pese a su extrañeza, su heterogeneidad con respecto a la teoría—, fue el hecho de que la variolización y la vacunación se integraban, al menos de manera analógica y a través de toda una serie de semejanzas importantes, a los otros mecanismos de seguridad de que les he hablado. En efecto, lo que me pareció significativo, muy característico de los mecanismos de seguridad vinculados con la escasez, era justamente que, mientras los reglamentos jurídico disciplinarios vigentes hasta mediados del siglo XVIII procuraban impedir ese fenómeno, a partir de ese momento, con los fisiócratas pero también con muchos otros economistas, se intentó buscar apoyo en el proceso mismo de la escasez, en esa especie de oscilación cuantitativa que producía tan pronto la abundancia como la penuria: apoyarse en la realidad de ese fenómeno, no intentar impedirlo sino, al contrario, poner en juego a su respecto otros elementos de lo real, a fin de que el fenómeno, en cierto modo, se anulara a sí mismo. Ahora bien, lo notable de la variolización, y de ella más aún y de manera más clara que en la vacunación, era que no procuraba tanto impedir la viruela como, al contrario, provocar en los individuos inoculados algo que era la propia viruela, pero en condiciones tales que la anulación podía producirse en el momento mismo de una vacunación que no desembocaba en una enfermedad cabal y completa; sobre la base de esa suerte de pequeña enfermedad artificialmente inoculada era posible prevenir los otros ataques eventuales de la viruela. Tenemos aquí, entonces, y de manera típica, un mecanismo de seguridad de igual morfología que el observado con respecto a la escasez. Por lo tanto, doble integración dentro de las diferentes tecnologías de seguridad, dentro de la racionalización del azar y las probabilidades. Eso es sin duda lo que hacía aceptables esas nuevas técnicas: si no para el pensamiento médico, aceptables al menos para los médicos, para los administradores, para quienes estaban a cargo de la policía médica y, en definitiva, para la propia gente.

Ahora bien, creo que por medio de esa típica práctica de seguridad presenciemos el esbozo de una serie de elementos que son muy importantes para la extensión ulterior de los dispositivos de seguridad en general. Primero, a través

Montagu, esposa del embajador inglés en Estambul, que fue una de las propagandistas más empeñosas de la inoculación en su país, escribía a una corresponsal: "Las viruelas, tan fatales y frecuentes entre nosotros, son aquí inofensivas gracias al descubrimiento de la inoculación. [...] Hay aquí un grupo de ancianas especializadas en esta operación" (citada en *ibid.*, pp. 19-20).

<sup>7</sup> Sobre esta noción, véase el artículo de Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle", en *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*, París, Institut de l'environnement, 1976, col. Dossiers et documents d'architecture, pp. 11-21 [trad. esp.: "La política de la salud en el siglo XVIII", en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999]; cf. también *DE*, vol. III, núm. 168, pp. 15-27 (véanse en especial pp. 17 y 18).

<sup>8</sup> Cf. Anne-Marie Moulin, *La vaccination anti-variologique...*, *op. cit.*, p. 26: "En 1760, el matemático Bernoulli da una forma más rigurosa [que los cuadros de James Jurin, en las *Philosophical Transactions* de la Royal Society, en 1725] a la estadística, que es en los hechos la única justificación teórica de la inoculación. [...] De adoptarse la inoculación, el resultado será una ganancia de varios miles de personas para la sociedad civil; aunque sea letal, como mata a las criaturas en la cuna, es preferible a la viruela, que hace morir a adultos útiles para la sociedad; si bien es cierto que la generalización de la inoculación amenaza reemplazar las grandes epidemias por una situación de endemia permanente, el peligro es menor, pues la viruela es una irrupción generalizada y la inoculación sólo afecta una pequeña superficie de la piel". Tras esta demostración, Bernoulli concluye que, si se ignora el punto de vista del individuo, "siempre será geométricamente verdadero que el interés de los príncipes es favorecer la inoculación" (Daniel Bernoulli, "Essai d'une nouvelle analyse de la mortalité causée par la petite vérole et des avantages de l'inoculation pour la prévenir", en *Histoires et Mémoires de l'Académie des sciences*, 2, 1766). Este artículo, fechado en 1760, suscitó la reacción hostil de D'Alembert en la Academia de Ciencias el 12 de noviembre de ese mismo año. Para un análisis detallado del método de cálculo de Bernoulli y la disputa con D'Alembert, véase Hervé Le Bras, *Naissance de la mortalité*, París, Gallimard-Seuil, 2000, col. Hautes Études, pp. 335-342.

de todo lo que pasa en la práctica de la inoculación, la vigilancia a la que son sometidas las personas inoculadas, el conjunto de cálculos realizados para intentar saber verdaderamente si vale la pena o no inocularlas, si se corre el riesgo de morir por la inoculación o más bien a causa de las viruelas mismas, a través de todo eso, ¿qué vemos? Ante todo, que la enfermedad dejará de incluirse en una categoría que aún era muy sólida, muy consistente en el pensamiento y la práctica médica de la época, la noción de “enfermedad reinante”.<sup>9</sup> Una enfermedad reinante, tal como se la define o describe en la medicina del siglo XVII e incluso del siglo XVIII, es una especie de enfermedad consustancial, por decirlo de algún modo, que se confunde con un país, una ciudad, un clima, un grupo de gente, una región, una manera de vivir. En esa relación masiva y global entre un mal y un lugar, un mal y determinada gente, se definía y caracterizaba la enfermedad reinante. A partir del momento en que con respecto a la viruela se hagan análisis cuantitativos de buenos y malos resultados, éxitos y fracasos, cuando se calculen las diferentes eventualidades de muerte o contagio, la afección dejará de aparecer en esa relación masiva de la enfermedad reinante con su lugar, su medio, y se presentará como una distribución de casos, en una población que quedará circunscripta en el tiempo y el espacio. Aparición, por consiguiente, de la noción de caso, que no es el caso individual sino una manera de individualizar el fenómeno colectivo de la enfermedad o de colectivizar, pero según la modalidad de la cuantificación y lo racional e identificable, los fenómenos individuales, para integrarlos a un campo colectivo. Noción de caso, entonces.

En segundo lugar, presenciarnos la aparición del siguiente hecho: si la enfermedad es accesible en el nivel del grupo y de cada individuo, en la noción, en el análisis de la distribución de los casos, se podrá señalar, con referencia a cada individuo o cada grupo individualizado, cuál es el riesgo para cada uno, sea de [contagiarse]\* las viruelas, sea de morir a causa de ellas, sea de curarse.

<sup>9</sup> Sobre esta noción, véase Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, col. Galien, pp. 24 (cita de L. S. D. Le Brun, *Traité théorique sur les maladies épidémiques*, París, Didot le jeune, 1776, pp. 2 y 3) y 28 (referencia a F. Richard de Hautsierck, *Recueil d'observations. Médecine des hôpitaux militaires*, París, Imprimerie royale, 1776, t. 1, pp. xxiv-xxvii) [trad. esp.: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1966].

\* Michel Foucault: pescarse.

Para cada individuo, según su edad, el lugar donde viva, y lo mismo para cada categoría de edad, cada ciudad, cada profesión, se va a [poder] determinar entonces el riesgo de morbilidad y el riesgo de mortalidad. Se sabrá así —y me refiero por ejemplo a un texto que es en cierto modo el balance de todas esas investigaciones cuantitativas, publicado a principios del siglo XIX por Duvillard con el título de *Analyse de l'influence de la petite vérole*,<sup>10</sup> donde el autor establece todos los datos cuantitativos acumulados [en el] siglo XVIII y muestra que cualquier niño recién nacido corre cierto riesgo de [contagiarse]\* la viruela y es posible determinar ese riesgo, que es del orden de los dos tercios— cuál es el riesgo específico para cada franja de edad. Si alguien se contagia la viruela, se puede determinar cuál es su riesgo de muerte a causa de la enfermedad, según la franja de edad, si el afectado es joven o viejo, si pertenece a tal o cual medio, si tiene tal o cual profesión. También se puede establecer en las personas variolizadas cuál es el riesgo de que esa vacunación o variolización provoque la enfermedad misma, y cuál es el riesgo de que, a pesar de la variolización, puedan contagiársela más adelante. Tenemos entonces una noción crucial, que es la de riesgo.

Tercero, ese cálculo de los riesgos muestra enseguida que éstos no son los mismos para todos los individuos, a todas las edades, en todas las condiciones y todos los lugares o medios. Hay por lo tanto riesgos diferenciales que ponen de manifiesto, de algún modo, zonas de mayor riesgo y otras, por el contrario, donde éste es menor, más bajo. De esa manera, entonces, se pueden identificar las características peligrosas. Es peligroso, [con respecto a la viruela,] tener menos de tres años. Es más peligroso, [con referencia al] riesgo de contraer

<sup>10</sup> Emmanuel Étienne Duvillard (1755-1832), *Analyse et tableaux de l'influence de la petite vérole sur la mortalité à chaque âge, et de celle qu'un préservatif tel que la vaccine peut avoir sur la population et la longévité*, París, Imprimerie impériale, 1806. Sobre Duvillard, “especialista en estadística de poblaciones, pero también teórico de seguros y del cálculo de los ingresos”, cf. Guy Thuillier, “Duvillard et la statistique en 1806”, en Comité pour l'histoire économique et financière de la France (comp.), *Études et documents*, París, Imprimerie nationale, 1989, t. 1, pp. 425-435; A. Destosières, *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, París, La Découverte, 1993; 2ª ed., 2000, pp. 48-54 [trad. esp.: *La política de los grandes números. Historia de la razón estadística*, Barcelona, Melusina, 2004].

\* Michel Foucault: pescarse.



esa enfermedad, vivir en una ciudad que en el campo. Por lo tanto, la tercera noción importante, luego del caso y el riesgo, es el peligro.

Y para terminar es posible identificar, al margen de la categoría general de la epidemia, tipos de fenómenos de escalada, de aceleración, de multiplicación que hacen que la enfermedad, en un momento y un lugar dados, amenace —por la vía del contagio, claro está— multiplicar los casos, que a su vez multiplicarán otros casos, según una tendencia, una pendiente que corte el riesgo de no detenerse a menos que, mediante un mecanismo artificial e incluso mediante un mecanismo natural aunque enigmático, resulte posible frenar el fenómeno y hacerlo con eficacia. Esos fenómenos de escalada que se producen de manera regular y también se anulan de manera regular son en suma lo que a grandes rasgos se denominará —no exactamente en el vocabulario médico, por otra parte, porque la palabra ya se utilizaba para designar otra cosa— crisis. La crisis es el fenómeno de intensificación circular que sólo puede ser detenido por un mecanismo natural y superior que va a frenarlo, o por una intervención artificial.

Caso, riesgo, peligro, crisis: se trata, creo, de nociones novedosas, al menos en su campo de aplicación y en las técnicas que exigen, pues va a haber precisamente toda una serie de formas de intervención cuya meta no será la misma que antes, a saber, anular lisa y llanamente la enfermedad en todos los sujetos *en los cuales ésta se presenta, o impedir que los sujetos enfermos tengan contacto con los sanos*. En el fondo, ¿a qué aspira el sistema disciplinario, o esos mecanismos de disciplina cuya aplicación comprobamos en los reglamentos de epidemia e incluso en los reglamentos establecidos para enfermedades endémicas como la lepra? En primer lugar, desde luego, a tratar la enfermedad en el enfermo, en todos los enfermos que aparezcan, siempre que pueda curársela; y segundo, a anular el contagio mediante el aislamiento de los individuos enfermos con respecto a los no enfermos. ¿En qué consistirá, al contrario, el dispositivo que se instaura con la variolización y la vacunación? Ya no en distinguir entre enfermos y no enfermos, sino en tomar en cuenta el conjunto sin discontinuidad, sin ruptura, de unos y otros —la población, en suma—, y ver en esa población cuáles son los coeficientes de morbilidad o de mortalidad probables, es decir, lo que se espera normalmente en materia de afectados por la enfermedad, en materia de muerte ligada a ésta en esa población. Y de ese modo se establece —al respecto, todas las estadísticas del siglo XVIII coinciden— que el

índice de mortalidad normal de la viruela\* es de 1 cada 7,782. Existe entonces la idea de una morbilidad o una mortalidad normales.\*\* Eso es lo primero.

El segundo aspecto es que, en lo concerniente a esa morbilidad o esa mortalidad calificadas de normales, consideradas normales, se va a intentar llegar a un análisis más fino que permita en cierto modo discriminar las distintas normalidades. Va a haber una distribución normal\*\*\* de casos de afección de viruela\*\*\*\* o decesos debidos a ella en cada edad, cada región, cada ciudad, los diferentes barrios urbanos, las diferentes profesiones de la gente. Se obtendrá entonces la curva normal, global, las distintas curvas consideradas como normales; ¿y en qué consistirá la técnica? En tratar de reducir las normalidades más desfavorables, más desviadas con respecto a la curva normal, general, a esta misma curva. Así, por ejemplo, cuando se descubrió —lo cual sucedió, desde luego, muy pronto— que las viruelas afectaban mucho más rápido, mucho más fácilmente, con mucho más fuerza y un índice de morbilidad mucho más elevado a los niños de menos de tres años, se planteó el problema de reducir esos índices infantiles a fin de que se asimilaran al nivel medio de morbilidad y mortalidad, que por otra parte quedaría desplazado por el hecho de que una franja de los individuos pertenecientes a la población general llegara a tener una morbilidad y una mortalidad más bajas. La medicina preventiva, que no era aún la epidemiología, la medicina de las epidemias, actuaría en ese nivel del juego de las normalidades diferenciales, su discriminación y su asimilación recíprocas.

Tenemos por ende un sistema que es, creo, exactamente la inversa del sistema que podíamos observar con referencia a las disciplinas. En éstas se partía de una norma y a continuación era posible distinguir lo normal de lo anormal en relación con el ordenamiento efectuado por ella. Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. Tenemos enton-

\* Michel Foucault: viruela boba.

\*\* Normales: entre comillas en el manuscrito, p. 7.

\*\*\* Normal: entre comillas en el manuscrito, p. 7.

\*\*\*\* Michel Foucault: viruela boba.

ces algo que parte de lo normal y se vale de ciertas distribuciones consideradas, para decirlo de alguna manera, como más normales o, en todo caso, más favorables que otras. Y esas distribuciones servirán de norma. La norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales.\* Lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, yo diría que ya no se trata de una normación sino más bien, o en sentido estricto, de una normalización.

Así pues, hace quince días, hace una semana y hoy mismo tomé tres ejemplos: la ciudad, la escasez, la epidemia o, si lo prefieren, la calle, el grano, el contagio. Puede advertirse de inmediato que estos tres fenómenos tienen entre sí un lazo muy visible, muy notorio: están vinculados al fenómeno mismo de la ciudad. Se reducen al primero de los problemas que traté de esbozar, porque, después de todo, el problema de la escasez y el grano es el problema de la ciudad mercado; el problema del contagio y de las enfermedades epidémicas es el problema de la ciudad como foco infeccioso. La ciudad como mercado es también la ciudad como lugar de revuelta; la ciudad, foco infeccioso, es la ciudad como lugar de miasmas y muerte. Sea como fuere, creo que en el centro de estos diferentes ejemplos de mecanismos de seguridad está el problema de la ciudad. Y si es cierto que el esbozo de la muy compleja tecnología de las seguridades aparece hacia mediados del siglo XVIII, me parece que lo hace en cuanto la ciudad planteaba problemas económicos y políticos, problemas de técnica de gobierno que eran, a la vez, novedosos y específicos. Digamos además, de una manera muy rudimentaria —sería preciso afinar todo esto—, que dentro de un sistema de poder que era esencialmente territorial y se había fundado y desarrollado a partir de la dominación territorial tal como la definía el feudalismo, la ciudad había constituido siempre una excepción. Por otra parte, la ciudad por excelencia era la ciudad franca. Era la ciudad que tenía la posibilidad, el derecho, a la cual se reconocía el derecho de gobernarse a sí misma hasta cierto punto, en cierta medida y con cierta cantidad de límites bien marcados. Pero la ciudad siempre representaba una suerte de ámbito de autonomía con respecto a las grandes organizaciones y los grandes meca-

\* Michel Foucault repite aquí: y la operación de normalización consiste en poner en juego y hacer interactuar esas diferentes distribuciones de normalidad.

nismos de poder territoriales que caracterizaban un poder desarrollado a partir del feudalismo. Creo que su integración a los mecanismos centrales de poder o, mejor, la inversión que la llevó a convertirse en el problema primordial, por encima incluso del problema del territorio, es un fenómeno, un vuelco característico de lo sucedido entre el siglo XVII y principios del siglo XIX. Problema al que fue necesario dar respuesta por medio de nuevos mecanismos de poder cuya forma debe encontrarse, sin duda, en lo que llamo los mecanismos de seguridad. En el fondo, hubo que conciliar la existencia de la ciudad y la legitimidad de la soberanía. ¿Cómo ejercer la soberanía sobre la ciudad? No era tan sencillo, y para eso debió producirse toda una serie de transformaciones, entre las cuales las que les indiqué son apenas un pequeño esbozo, por supuesto.

En segundo lugar, querría hacer notar que los tres fenómenos o, mejor dicho, los tres problemas que intenté identificar —la calle, el grano y el contagio o la ciudad, la escasez y la epidemia— tienen en común lo siguiente: todas las cuestiones planteadas por ellos giran en definitiva, y en mayor o menor medida, alrededor del problema de la circulación. Circulación entendida desde luego en un sentido muy amplio como desplazamiento, intercambio, contacto, forma de dispersión y también de distribución, y el problema entonces es: ¿cómo deben circular o no circular las cosas? Podríamos decir que, si el problema tradicional de la soberanía, y por lo tanto del poder político ligado a la forma de la soberanía, siempre fue hasta entonces conquistar nuevos territorios o, al contrario, conservar el territorio conquistado, es posible en cierto modo plantearlo así: ¿cómo hacer para que la cosa no se mueva o para avanzar sin que se mueva? ¿Cómo marcar el territorio, cómo fijarlo, cómo protegerlo o ampliarlo? En otras palabras, se trataba de algo que podríamos llamar precisamente seguridad del territorio o seguridad del soberano que reina sobre éste. Ése es, después de todo, el problema de Maquiavelo. El problema planteado por él era justamente cómo hacer para que en un territorio dado, fuera conquistado o recibido por herencia<sup>11</sup> —poco importa la legitimidad o ilegitimidad del poder—,

<sup>11</sup> Sobre esta distinción, que funda en Maquiavelo toda la problemática del “nuevo príncipe”, cf. *Le Prince*, París, PUF, 2000, cap. 1: “Los principados son o bien hereditarios, cuando sus príncipes son desde hace mucho tiempo de la sangre de su señor, o bien nuevos”, p. 45 y cap. 2: “Digo por ende que es más fácil conservar los Estados hereditarios, acostumbrados a príncipes de la misma sangre, que los Estados nuevos”.

el poder del soberano no sufriera amenazas o para que éste pudiese, con toda certeza, deshacerse de las amenazas que pesaban sobre él. Su seguridad: créo que ése era el problema del príncipe en la realidad de su poder territorial, el problema político de la soberanía. Pero lejos de pensar que Maquiavelo abre el campo a la modernidad del pensamiento político, yo diría que marca, al contrario, el final de una era o, en todo caso, un momento culminante, la cumbre de un momento en el cual el problema era sin duda la seguridad del príncipe y su territorio. Ahora bien, me parece que a través de los fenómenos obviamente muy parciales que traté de indicar vemos aparecer un problema muy distinto: ya no fijar y marcar el territorio, sino dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, pero de manera tal que los peligros inherentes a esa circulación queden anudados. Ya no la seguridad del príncipe y su territorio, sino la seguridad de la población y, por consiguiente, de quienes la gobiernan. Otro cambio, entonces, que a mi juicio es muy importante.

Estos mecanismos tienen [además] una tercera característica en común. Ya se trate de las nuevas formas de investigación urbanística, de la manera de impedir la escasez o al menos de controlarla o del modo de prevenir las epidemias, esos mecanismos comparten el siguiente aspecto: lo que unos y otros intentan poner en juego no es en absoluto —o, en todo caso, no es primordial ni fundamentalmente— una relación de obediencia entre una voluntad superior, la del soberano, y las voluntades sometidas a ella. Se trata, por el contrario, de hacer interactuar elementos de la realidad. En otras palabras, el mecanismo de seguridad no debe implantarse en el eje de la relación entre el soberano y los súbditos, para garantizar la obediencia total y en cierto modo pasiva de los segundos al primero. Se articula con procesos que los fisiócratas calificaban de físicos y que también podrían caracterizarse como naturales y como elementos de la realidad. Esos mecanismos tienden asimismo a una anulación de los fenómenos, pero no a la manera de la prohibición: “no harás esto” y ni siquiera “esto no sucederá”; es una anulación progresiva de los fenómenos por obra de los fenómenos mismos. En cierto modo, la cuestión pasa por circunscribirlos en límites aceptables en vez de imponerles una ley que les diga no. En consecuencia, los mecanismos de seguridad no eligen para actuar el eje soberano-súbditos, y tampoco adoptan para ello la forma de la prohibición.

Y por último, esos mecanismos —llegamos, creo, al punto central de todo el planteo— no tienden, como los de la ley o los de la disciplina, a imponer de la manera más homogénea y continua, la manera más exhaustiva posible, la voluntad de uno a los otros. Se trata de poner de relieve cierto nivel en que la acción de quienes gobiernan es necesaria y suficiente. Ese nivel de pertinencia para la acción de un gobierno no es la totalidad concreta y puntual de los súbditos, sino la población con sus fenómenos y sus procesos propios. Puede decirse que la idea del panóptico,<sup>12</sup> moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica, pues el mecanismo panóptico, en el fondo, intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder. En ese aspecto, podemos decir que el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos: que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos de ninguno de ellos me sea desconocido. En cierto modo, el punto central del panóptico es el soberano perfecto. En cambio, ahora vemos aparecer, [no] la idea de un poder que adopte la forma de una vigilancia exhaustiva de los individuos para que cada uno de ellos esté en todo momento y en todos sus actos bajo los ojos del soberano, sino el conjunto de mecanismos que incorporarán a la jurisdicción del gobierno y de quienes gobiernan unos fenómenos muy específicos que no son exactamente los fenómenos individuales, aunque los individuos —y habrá que volver a esto porque es muy importante— figuren en ellos de cierta manera y los procesos de individualización sean uno de sus rasgos específicos. Es toda otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población. Y el gobierno de las poblaciones es, creo, algo completamente diferente del ejercicio de una soberanía hasta en el grano más fino de los comportamientos individuales. Tenemos aquí dos economías de poder que me parecen muy distintas.

Me gustaría empezar ahora a analizar todo eso. Por medio de los ejemplos de la ciudad, la escasez y la epidemia, traté simplemente de captar mecanismos que me parecen novedosos en esa época. Y a través de ellos se advierte que, por una parte, la cuestión es una economía de poder muy distinta, y por otra —

<sup>12</sup> Cf. *infra*, clase del 8 de febrero, p. 142.

sobre este tema querría decirles ahora algunas palabras—, un personaje político absolutamente nuevo, que hasta entonces no había existido, no se lo había percibido, reconocido, recortado; ese nuevo personaje que hace una entrada notable y además señalada desde muy pronto, en el siglo XVIII, es la población.

Desde luego, no es la primera vez que aparecen el problema y las inquietudes concernientes a la población, no sólo en el pensamiento político en general sino en el marco mismo de las técnicas, los procedimientos de gobierno. Puede decirse que, si se observa además el uso de la palabra “población” en textos más antiguos,<sup>13</sup> se ve que el problema de la población se plantea desde hace mucho y, en cierto modo, de una manera casi permanente, pero con una modalidad esencialmente negativa. La denominada “población” era en lo fundamental lo contrario de la despoblación. Se entendía entonces por “población” el movimiento por el cual, luego de algún gran desastre, fuera la epidemia, la guerra o la escasez, uno de esos grandes momentos dramáticos en que los hombres morían con una rapidez y una intensidad espectaculares, se repoblaba un territorio que había quedado desierto. Digamos además que el problema de la población se planteaba con respecto al desierto o la desertifica-

<sup>13</sup> Michel Foucault tal vez aluda aquí a los escritos de Francis Bacon, a quien muchos diccionarios atribuyen la invención de la palabra *population* (cf. por ejemplo el *Dictionnaire historique de la langue française. Le Robert*). En realidad, el término es inhallable en Bacon y sólo aparece en traducciones tardías. En inglés, la primera aparición de la palabra parece remontarse a los *Political Discourses* (1751) de David Hume; en cuanto al término francés, recién comenzó a circular en la segunda mitad del siglo XVIII. En 1748, Montesquieu aún lo ignora, y habla de “muchos hombres” (*De l'esprit des lois*, XVIII, 10, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1958, col. Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 536) [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972] o de los habitantes, de “propagación de la especie” (*ibid.*, XXIII, 26, *O. C.*, p. 710; 27, *O. C.*, p. 711; cf. *Lettres persanes* [1721], CXXII, en *O. C.*, t. I, p. 313 [trad. esp.: *Cartas persas*, Madrid, Alianza, 2000]). En cambio, ya en las *Lettres persanes* emplea con frecuencia la forma negativa de la palabra, *dépopulation* (“despoblación”) (carta CXVII, en *O. C.*, p. 305; *De l'esprit des lois*, XXIII, 19, *O. C.*, p. 695; 28, *O. C.*, p. 711). El uso del término se remonta al siglo XIV (cf. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, París, J.-J. Pauvert, 1956, t. II, p. 1645), en el sentido activo del verbo *se dépeupler* (“despoblarse”). Ausente en la primera edición del *Essai sur la police générale des grains* de Claude-Jacques Herbert (*op. cit.*) en 1753, “población” figura en la edición de 1755. Se encontrarán recapitulaciones recientes de la cuestión en Hervé Le Bras, “Avant-propos”, en: Hervé Le Bras (dir.), *L'Invention des populations*, París, Odile Jacob, 2000; e I. Tamba, “Histoires de démographie et de linguiste: le couple population/dépopulation”, *Linx* (París X), 47, 2002, pp. 1-6.

ción debida a las grandes catástrofes humanas. Por otra parte, es muy característico ver las famosas tablas de mortalidad —como saben, la demografía del siglo XVIII sólo pudo iniciarse gracias a que en algunos países, y sobre todo en Inglaterra, se establecieron tablas de mortalidad que permitían toda una serie de cuantificaciones, así como conocer los motivos de la muerte de las personas—,<sup>14</sup> que no siempre existieron, desde luego, y sobre todo no siempre fueron continuas. Y en Inglaterra, que fue el primer país en hacerlas, durante el siglo XVI y creo que aun hasta principios del siglo XVII —no conozco muy bien la fecha en que las cosas cambiaron—, en todo caso a lo largo del siglo XVI, sólo se las elaboraba en los momentos de las grandes epidemias y cuando alguna calamidad hacía tan dramática la mortalidad que se quería saber exactamente cuánta gente moría, donde y a causa de qué.<sup>15</sup> En otras palabras, la cuestión de la población no se tomaba de manera alguna en su positividad y su generalidad. Esa cuestión, y el interrogante sobre la manera de repoblar, se planteaban con referencia a una mortalidad dramática.

El valor positivo de la noción de población tampoco se remonta a esa mitad del siglo XVIII a la cual me referí hasta ahora. Basta con leer los textos de los cronistas, historiadores y viajeros para ver con claridad que en sus descripciones la población aparecía siempre como uno de los factores, uno de los ele-

<sup>14</sup> Sobre John Graunt, cf. *infra*, nota 28.

<sup>15</sup> Cf. Eric Vilquin, introducción a John Graunt, *Observations naturelles ou politiques répertoriées dans l'Index ci-après et faites sur les bulletins de mortalité de John Graunt citoyen de Londres, en rapport avec le gouvernement, la religion, le commerce, l'accroissement, l'atmosphère, les maladies et les divers changements de ladite cité*, París, INED, 1977, pp. 18 y 19: “Los boletines de mortalidad de Londres se cuentan entre los primeros relevamientos demográficos publicados, pero su origen no se conoce muy bien. El boletín más antiguo que se ha encontrado responde a un pedido del Consejo Real al alcalde de Londres con referencia a la cantidad de fallecidos por causa de la peste, y es del 21 de octubre de 1532 [...]. En 1532 y 1535 hubo series de boletines semanales que indicaban el número total de decesos, y, entre éstos, los debidos a la peste, por cada parroquia. Sin lugar a dudas, esos boletines no tenían otra razón de ser que dar a las autoridades londinenses una idea de la magnitud y la evolución de la peste, por lo cual aparecían y desaparecían con ella. La peste de 1563 dio origen a una prolongada serie de boletines, extendidos desde el 12 de junio de ese año hasta el 26 de julio de 1566. También hubo una serie en 1574, otra continua de 1578 a 1583 y luego otras más de 1592 a 1595 y de 1597 a 1600. Aunque no es imposible que la regularidad de los boletines semanales se remonte a 1563, sólo es indudable a partir de 1603”.

mentos del poderío de un soberano. Para que un soberano fuera poderoso, era preciso desde luego que reinara sobre un territorio extenso. También se ponderaba, se estimaba o se calculaba la importancia de sus tesoros. Extensión del territorio, importancia de los tesoros y población, considerada por otra parte en tres aspectos: numerosa y susceptible, por consiguiente, de figurar en el blasón del poderío de un soberano, esa población se manifestaba en el hecho de que este último disponía de cuantiosas tropas, las ciudades tenían muchos habitantes y los mercados eran muy frecuentados. Y esa población numerosa sólo podía caracterizar el poder del soberano con dos condiciones adicionales. Por una parte, que fuese obediente; por otra, que estuviera animada por un celo, una afición al trabajo, una actividad que permitieran al soberano ser efectivamente poderoso, es decir, obedecido y rico al mismo tiempo. Todo esto corresponde a la manera más tradicional de concebir la población.

Las cosas empiezan a cambiar con el siglo XVII, esa época que se ha caracterizado por la vigencia del cameralismo<sup>16</sup> y el mercantilismo,<sup>17</sup> no tanto doctrinas económicas como nuevas maneras de plantear los problemas del gobierno. Eventualmente volveremos a ellos. Digamos por ahora que para los mercantilistas del siglo XVII la población ya no aparece simplemente como un rasgo positivo capaz de figurar entre los emblemas del poderío del soberano, sino dentro de una dinámica o, mejor dicho, en el principio mismo de una dinámica, la dinámica de poder del Estado y el soberano. La población es un elemento fundamental: un elemento que condiciona todos los otros. ¿Por qué condiciona? Porque la población suministra brazos para la agricultura, vale decir que garantiza la abundancia de las cosechas, pues habrá más cultivadores, muchas tierras cultivadas, cosechas abundantes y, por lo tanto, bajo precio de los granos y los productos agrícolas. También suministra brazos para las manufacturas, y permite con ello prescindir en la medida de lo posible de las importaciones y de todo lo que debería pagarse en buena moneda, oro o plata, a los países extranjeros. [Por último,] la población es un elemento fundamental en la dinámica del poderío de los Estados porque asegura, en el seno mismo de éstos, toda una competencia en la mano de obra disponible, lo cual garantiza,

claro está, la existencia de bajos salarios. Bajos salarios quiere decir bajos precios de las mercancías producidas y posibilidad de exportación, y de allí una nueva garantía del poder, nuevo principio para el poderío mismo del Estado.

Para situarse en la base de la riqueza y el poder del Estado, la población debe estar, por supuesto, regimentada por todo un aparato reglamentario que impedirá la emigración, atraerá a los inmigrantes y favorecerá la natalidad; un aparato reglamentario, asimismo, que va a definir cuáles son las producciones útiles y exportables, que va a determinar además los objetos que deben producirse, los medios para producirlos y los salarios, y que va a prohibir la ociosidad y el vagabundeo. En resumen, todo un aparato que va a asegurarse de que esa población, considerada como principio y en cierto modo como raíz del poderío y la riqueza del Estado, trabaje como corresponde, donde corresponde y en las actividades que corresponden. En otras palabras, la población como fuerza productiva, en el sentido estricto de la expresión, era la preocupación del mercantilismo, y me parece que después de los mercantilistas, en el siglo XVIII y menos aún en el siglo XIX, desde luego, ya no se la juzgará esencial y fundamentalmente con ese carácter. Quienes vieron a la población esencialmente de ese modo, como fuerza productiva, fueron los mercantilistas o los cameralistas, y con la condición, claro está, de que fuera efectivamente adiestrada, repartida, distribuida y fijada de acuerdo con mecanismos disciplinarios. Población, principio de riqueza, fuerza productiva, regimentación disciplinaria: todo esto constituye una unidad dentro del pensamiento, el proyecto y la práctica política de los mercantilistas.

A partir del siglo XVIII, en los años que hasta aquí tomé como punto de referencia, me parece que las cosas van a modificarse. Suele decirse que los fisiócratas, en contraste con los mercantilistas del período precedente, eran anti-poblacionistas.<sup>18</sup> Esto significa que, mientras unos consideraban que la población,

<sup>16</sup> Sobre esta cuestión, véanse Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, París, Félix Alcan, 1910, t. II, libro V, cap. 1, pp. 268-295, "Discussion des principes du populationnisme", y *Les Physiocrates*, París, G. Doin, 1931, pp. 251-254; Joseph John Spengler, *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800: de Budé à Condorcet*, trad. de G. Lecarpentier y A. Fage, París, PUF, 1954, col. Travaux et Documents, cuaderno núm. 21, pp. 165-200; Adolphe Landry, "Les idées de Quesnay sur la population", *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1909, reeditado en *François Quesnay et la physiocratie*, París, INED, 1958, t. I, pp. 11-49, y Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, EHESS, 1992, pp. 143-192 ("Les économistes, les philosophes et la population").

<sup>16</sup> Cf. *supra*, nota 25 de la clase del 11 de enero.

<sup>17</sup> *Ibid.*

por ser fuente de riqueza y poder, debía incrementarse lo más posible, los fisiócratas, se dice, tenían posiciones mucho más matizadas. En realidad, yo creo que la diferencia no radicaba tanto en el valor o la falta de valor de las dimensiones de la población. Me parece que los fisiócratas se diferencian esencialmente de los mercantilistas o los cameralistas porque tienen otra manera de tratar la población.<sup>19</sup> Pues los mercantilistas y los cameralistas, en el fondo, cuando hablaban de esa población que por un lado era fundamento de la riqueza y por otro debía estar regimentada por un sistema reglamentario, sólo la consideraban aún como el conjunto de los súbditos de un soberano, a los cuales se podía imponer precisamente desde arriba, de una manera por completo voluntarista, una serie de leyes y reglamentos que les indicaban qué hacer y dónde y cómo hacerlo. En otras palabras, los mercantilistas, en cierto modo, veían el problema de la población esencialmente en el eje del soberano y los súbditos. El proyecto mercantilista, cameralista o colbertiano, si lo prefieren, se situaba en la relación de la voluntad del soberano con la voluntad sojuzgada de las personas, y veía a éstas como sujetos de derecho, súbditos sometidos a una ley que podían ser susceptibles de un encuadramiento reglamentario. Ahora bien, yo creo que con los fisiócratas y, de manera general, con los economistas del siglo XVIII, la

<sup>19</sup> La posición fundamental de los fisiócratas sobre el tema consiste en la introducción de las riquezas como mediación entre la población y los artículos de subsistencia. Cf. François Quesnay, artículo "Hommes", en *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. II, p. 549: "Se aspira a incrementar la población en el campo, pero se ignora que su crecimiento depende del aumento previo de las riquezas". Cf. Georges Weulersse, *Les Physiocrates*, op. cit., pp. 252 y 253: "El crecimiento de la población no los dejaba indiferentes: pues los hombres contribuyen a enriquecer el Estado de dos maneras, como productores y como consumidores. Pero sólo serán productores útiles si producen más de lo que consumen, es decir, si su trabajo se lleva a cabo con la ayuda de los capitales necesarios; y su consumo, de la misma manera, sólo será beneficioso si pagan a buen precio las mercancías que necesitan para vivir, esto es, un precio igual al que pagarían los compradores extranjeros: de no ser así, una abundante población nacional, lejos de ser un recurso, se convierte en una carga. Pero comenzad por aumentar los ingresos de la tierra: los hombres, en cierto modo convocados a la vida por la abundancia de los salarios, se multiplicarán en una magnitud proporcional; tal es el verdadero poblacionismo, indirecto, pero bien entendido". Hay también una excelente recapitulación en Joseph John Spengler, *Économie et population...*, op. cit., pp. 167-170. Sobre el análisis del papel de la población hecho por los fisiócratas y los economistas, cf. ya Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 429 y 430 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

población va a dejar de presentarse como un conjunto de sujetos de derecho, un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos, etc. Se la considerará como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos.

Pero ¿qué significa esta naturalidad\* de la población? ¿Por qué desde ese momento ésta será percibida, no a partir de la noción jurídico política de sujetos, sino como una especie de objeto técnico político de una gestión y un gobierno? ¿Qué es esa naturalidad? A mi parecer, para decir las cosas muy brevemente, se manifiesta de tres maneras. Primero, la población, tal como se la problematiza en el pensamiento, pero [también] en la práctica gubernamental del siglo XVIII, no es la simple suma de los individuos que habitan un territorio. No es tampoco el mero resultado de su voluntad de reproducirse, ni la contracara de una voluntad soberana que puede favorecerla o darle forma. De hecho, la población no es un dato básico; depende de toda una serie de variables. Variará con el clima. Variará con el entorno material. Variará con la intensidad del comercio y la actividad en la circulación de las riquezas. Variará, desde luego, según las leyes a las cuales esté sometida, por ejemplo, los impuestos, las leyes del matrimonio. Y variará también con las costumbres de la gente, por ejemplo, la manera de dotar a las hijas, la manera de asegurar los derechos de primogenitura, el derecho de mayorazgo, así como el modo de criar a los hijos, el hecho de entregarlos o no al cuidado de nodrizas. La población va a variar con los valores morales o religiosos que se reconocen a tal o cual tipo de conducta: por ejemplo, valorización ética religiosa del celibato de los sacerdotes o los monjes. Y variará sobre todo con la situación de los artículos de subsistencia, y en este punto damos con el famoso aforismo de Mirabeau, cuando decía que la población no variaría nunca ni podría ir jamás más allá de los límites que le fijan las existencias de esas provisiones.<sup>20</sup> Todos esos análisis, sean de

\* Naturalidad: entre comillas en el manuscrito, p. 13.

<sup>20</sup> Cf. Victor Riquet[ri], marqués de Mirabeau (1715-1789), llamado Mirabeau el mayor, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, 3 vols., publicado sin nombre de autor, Aviñón, s. n., 1756, (véase Lucien Brocard, *Les Doctrines économiques et sociales du marquis de Mirabeau dans "L'Ami des hommes"*, Paris, Giard et Brière, 1902). El aforismo de Mirabeau, extraído de *L'Ami des hommes* —"la medida de la subsistencia es la medida de la población"—, tiene su para-

Mirabeau, del abate Pierre Jaubert<sup>21</sup> o de Quesnay en el artículo "Hommes" de la *Encyclopédie*,<sup>22</sup> muestran sin lugar a dudas que en este pensamiento la población no es esa suerte de dato primitivo, materia sobre la cual va a ejercerse la acción del soberano, como contracara de éste. La población es un dato dependiente de toda una serie de variables que le impiden, entonces, ser transparente a la acción del soberano, o hacen que la relación entre una y otro no pueda ser del mero orden de la obediencia o el rechazo de la obediencia, la obediencia o la revuelta. De hecho, las variables de las que depende la población llevan a ésta, en una medida muy considerable, a escapar de la acción voluntarista y directa del soberano expresada en la forma de la ley. Si se dice a una población "haz esto", nada prueba no sólo que lo hará, sino sencillamente que podrá hacerlo. El límite de la ley, mientras se considere únicamente la relación soberano-súbdito, es la desobediencia del súbdito, el "no" opuesto por él al soberano. Pero cuando se trata de la relación del gobierno con la población, el límite de lo decidido por el soberano o el gobierno no es forzosamente el rechazo de las personas a quienes se dirigen.

---

lelo en la obra de Ange Goudart, *Les Intérêts de la France mal entendus, dans les branches de l'agriculture, de la population, des finances...*, aparecido ese mismo año (tres vols., Amsterdam, chez Jacques Cœur, 1756): "De la magnitud general de la subsistencia depende siempre el número de hombres", y se retoma, hasta en las imágenes de su formulación (los hombres se multiplican "como ratones en una granja si tienen los medios de subsistir sin limitaciones"), en: Richard Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, Londres, Fletcher Gyles, 1755; reimpresión facsimilar, París, INED, 1952 y 1997, cap. 15, p. 47 [trad. esp.: *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978].

<sup>21</sup> Abate Pierre Jaubert, *Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*, publicado sin nombre de autor, Londres y París, chez Dessain junior, 1767.

<sup>22</sup> Este artículo escrito para la *Encyclopédie*, cuya publicación se prohibió en 1757 y recién se reanudó en 1765, permaneció inédito hasta 1908 (*Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1; reedición en *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. II, *Œuvres*, pp. 511-578). Sin embargo, Henry Pattulo, en su *Essai sur l'amélioration des terres*, París, Durand, 1758, lo transcribió parcialmente y lo difundió (cf. Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle...*, op. cit., p. 166). Luego de 1765, el artículo de Quesnay fue reemplazado en la *Encyclopédie* por el de Diderot, "Hommes" (política) y el de Damilaville, "Population". El manuscrito, depositado en la Biblioteca Nacional, recién se redescubrió en 1889. Por eso no aparece en la compilación de Eugène Daire, *Les Physiocrates*, París, Guillaumin, 1846. Cf. L. Salleron, en *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. II, p. 511, n. 1.

En esta suerte de espesor con respecto al voluntarismo legalista del soberano, la población aparece entonces como un fenómeno de la naturaleza. Un fenómeno de la naturaleza que no se puede cambiar por decreto, lo cual no significa, empero, que la población sea una naturaleza inaccesible e impenetrable; al contrario. Y el análisis de los fisiócratas y los economistas se torna interesante en este punto: la naturalidad que se advierte en el hecho de que la población sea permanentemente accesible a agentes y técnicas de transformación, siempre que esos agentes y esas técnicas sean a la vez ilustrados, meditados, analíticos, calculados y calculadores. Es preciso, desde luego, tomar en cuenta no sólo el cambio voluntario de las leyes si éstas son desfavorables a la población. Lo necesario, si se pretende favorecerla o lograr que mantenga una relación justa con los recursos y las posibilidades de un Estado, es ante todo actuar sobre una multitud de factores, elementos que en apariencia están lejos de la población misma y su comportamiento inmediato, lejos de su fertilidad, de su voluntad de reproducción. Es preciso, por ejemplo, actuar sobre los flujos de moneda que van a derramarse sobre el país, saber si esos flujos de moneda pasan, saber si llegan bien a todos los elementos de la población, si no dejan regiones inertes. Habrá que actuar sobre las exportaciones: cuanto más pedidos de exportación haya, mayores, por supuesto, serán las posibilidades de trabajo y, por lo tanto, de existencia de riquezas y población. Se plantea el problema de las importaciones: ¿al importar se favorece o desfavorece a la población? Si se importa se quita trabajo a la gente de aquí, pero también se le da alimentos. En consecuencia, un problema que fue capital en el siglo XVIII, el de la reglamentación de las importaciones. Sea como fuere, a través del juego de todos esos factores lejanos va a ser posible actuar efectivamente sobre la población. Como ven, entonces, se perfila una técnica muy distinta: no obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que, según hacen saber el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella. Esta naturalidad penetrable de la población constituye, me parece, una mutación muy importante en la organización y la racionalización de los métodos de poder.

Podríamos decir también que la naturalidad de la población se pone de manifiesto en un segundo aspecto, el hecho de que, después de todo, esa población está compuesta de individuos, individuos perfectamente diferentes unos de otros y cuyo comportamiento, al menos dentro de ciertos límites, no se

puede prever con exactitud. No por ello deja de ser verdad que, según los primeros teóricos de la población del siglo XVIII, hay al menos un invariante por el cual, tomada en su conjunto, ella tiene y sólo puede tener un único motor de acción. Ese motor de acción es el deseo. El deseo –vieja noción que había hecho su entrada y se utilizaba en la dirección de conciencia (eventualmente podríamos volver al tema)<sup>23</sup> reaparece ahora en las técnicas de poder y gobierno. El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada. Como dice Quesnay: no se puede impedir que la gente viva donde a su juicio puede obtener mayores ganancias y donde desea vivir, justamente porque ambiciona esa ganancia. No traten de cambiarla, la cosa no cambiará.<sup>24</sup> Pero –y aquí la naturalidad del deseo marca la población y la técnica gubernamental puede penetrarlo– ese deseo, por razones a las cuales será preciso volver y que constituyen uno de los elementos teóricos más importantes de todo el sistema, es tal que, si se lo deja actuar y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población. El deseo es la búsqueda del interés para el individuo. Por otra parte, aunque éste pueda perfectamente ser engañado por su deseo en lo concerniente al interés personal, hay algo que no engaña: el juego espontáneo o, en todo caso, a la vez espontáneo y regulado del deseo permitirá, en efecto, la producción de un interés, algo que es interesante para la propia población. Producción del interés colectivo por el juego del deseo: esto marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla.

La cuestión es importante porque, como podrán darse cuenta, con la idea de una gestión de las poblaciones sobre la base de la naturalidad de su deseo y

<sup>23</sup> Michel Foucault alude aquí a una cuestión ya tratada en el curso de 1975, *Les Anormaux*, París, Gallimard-Seuil, 1999 [trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]. Cf. *infra*, nota 43 de la clase del 22 de febrero.

<sup>24</sup> Cf. François Quesnay, artículo “Hommes”, *op. cit.*, p. 537: “Los hombres se reúnen y se multiplican en todos los lugares donde pueden conseguir riquezas, vivir con holgura y poseer con seguridad y en propiedad las riquezas que sus trabajos y su industria son capaces de procurarles”.

de la producción espontánea del interés colectivo por obra de éste tenemos algo que es completamente opuesto a lo que era la vieja concepción ético jurídica del gobierno y el ejercicio de la soberanía. En efecto, ¿qué era el soberano para los juristas, no sólo los juristas medievales sino también los teóricos del derecho natural, tanto para Hobbes como para Rousseau? El soberano era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo; el problema consistía en saber de qué manera ese “no” opuesto al deseo de los individuos podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de éstos. En fin, es un problema enorme. Ahora bien, a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo. No se trata, entonces, del límite de la concupiscencia o del amor propio entendido como amor a sí mismo, sino, al contrario, de todo lo que va a estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que éste pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir. Tenemos aquí, por lo tanto, la matriz de toda una filosofía utilitarista, por decirlo de algún modo.<sup>25</sup> Y así como creo que la Ideología de Condillac –en fin, lo que dio en llamarse sensualismo<sup>26</sup> era el instrumento

<sup>25</sup> Sobre esta noción, cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, clase del 17 de enero de 1979, p. 42 (el utilitarismo como “tecnología de gobierno”).

<sup>26</sup> Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), autor del *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (París, P. Mortier, 1746 [trad. esp.: *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos, 1999]), el *Traité des sensations* (París, De Bure, 1754 [trad. esp.: *Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Eudeba, 1963]), y el *Traité des animaux* (París, De Bure, 1755), sostiene, en el segundo de los libros mencionados, que no hay ninguna operación del alma que no sea una sensación transformada –de allí el nombre de sensualismo dado a su doctrina– y que cualquier sensación, sea la que fuere, basta para engendrar todas las facultades. En defensa de su tesis, Condillac imagina una estatua a la cual confiere de manera separada y sucesiva los cinco sentidos. La Ideología designa el movimiento filosófico originado en él e iniciado en 1795 con la creación del Instituto (del que formaba parte la Academia de Ciencias Morales y Políticas, a la cual pertenecían los condillacianos). El principal representante de esta escuela fue Antoine Louis Claude de Destutt de Tracy (1754-1836), autor de los *Éléments d'idéologie*, 4 vols., París, Courcier, 1804-1815 [trad. esp.: *Elementos de ideología incluidos en diez y ocho lecciones* (selección), París, Casa de Masson e hijo, 1826]. Michel Foucault, que dedicó varias páginas a los ideólogos en *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, col. Bibliothèque des



teórico mediante el cual se podía dar una base a la práctica de la disciplina,<sup>27</sup> diré que la filosofía utilitarista fue el instrumento teórico que sirvió de base a esa novedad que en la época era el gobierno de las poblaciones.\*

Por último, la naturalidad de la población que se deja ver en ese beneficio universal del deseo, y también en el hecho de que la población siempre dependa de variables complejas y modificables, se manifiesta de una tercera manera. Lo hace en la constancia de unos fenómenos que podríamos suponer variables, porque dependen de accidentes, azares, conductas individuales y causas coyunturales. Ahora bien, basta con observar, mirar y contabilizar esos fenómenos que deberían ser irregulares para darse cuenta de que, en realidad, son regulares. Y ése fue el gran descubrimiento realizado a fines del siglo XVII por el inglés Graunt,<sup>28</sup> quien, justamente con referencia a las tablas de mortalidad, fue capaz

---

sciences humaines, cap. 7, pp. 253-255 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968], ya relaciona la concepción genética de Condillac con el dispositivo panóptico de Bentham —presentado como la forma pura del poder disciplinario— en su curso de 1973-1974, *Le Pouvoir psychiatrique*, edición establecida por Jacques Lagrange, París, Gallimard-Seuil, 2003, col. Hautes Études, clase del 28 de noviembre de 1973, p. 80 [trad. esp.: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005]. Sobre Condillac, véase asimismo Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., cap. 3, pp. 74-77.

<sup>27</sup> Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 105 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976]: “[El discurso de los ideólogos] presentaba [...], a través de la teoría de los intereses, las representaciones y los signos, y a través de las series y las génesis que reconstituía, una suerte de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el ‘espíritu’ como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos mediante el control de las ideas, y el análisis de las representaciones, como principio en una política de los cuerpos, mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios. El pensamiento de los ideólogos no fue únicamente una teoría del individuo y la sociedad; se desarrolló como una tecnología de los poderes sutiles, eficaces y económicos, en oposición a los gastos suntuarios del poder de los soberanos”.

Manuscrito, p. 17: “Lo importante es también que la ‘filosofía utilitarista’ es un poco al gobierno de las poblaciones lo que la Ideología era a las disciplinas”.

<sup>28</sup> John Graunt (1620-1674), *Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made upon the Bills of Mortality. With Reference to the Government, Religion, Trade, Growth, Ayre, Diseases, and the Several Changes of the Said City*, Londres, John Martin, 1662; 5ª ed., 1676; reeditado en Charles H. Hull (comp.), *The Economic Writings of Sir William Petty*,

de establecer no sólo que, pese a todo, en una ciudad había cada año una cantidad constante de muertos, sino que existía además una proporción constante de los diferentes accidentes —muy variados, empero— causantes de esa muerte. La misma proporción de gente muere de consunción, la misma proporción muere de fiebres, de cálculos, de gota o de ictericia.<sup>29</sup> Y lo que sin duda no dejó de despertar la estupefacción absoluta de Graunt es que en las tablas de mortalidad de Londres la proporción de suicidios es exactamente la misma de un año a otro.<sup>30</sup> Se constatan también otros fenómenos regulares, entre ellos, por ejemplo, que nacen más varones que mujeres, pero los primeros son víc-

---

Cambridge, University Press, 1899; versión francesa: *Les Œuvres économiques de Sir William Petty*, trad. de H. Dussauze y M. Pasquier, t. II, París, Giard et Brière, 1905, pp. 351-467; nueva traducción anotada por Eric Vilquin (cf. *supra*, nota 15). Autódidacto, maestro pañero de profesión y amigo de William Petty, Graunt tuvo la idea de elaborar cuadros cronológicos a partir de los boletines de mortalidad publicados en oportunidad de la gran peste que diezmó Londres en el siglo XVII. Ese texto es considerado como el punto de partida de la demografía moderna (cf. Paul F. Lazarsfeld, *Philosophie des sciences sociales*, París, Gallimard, 1970, col. Bibliothèque des sciences humaines, pp. 79 y 80: “las primeras tablas de mortalidad, publicadas en 1662 por Graunt, a quien se considera como el fundador de la demografía moderna”). Sin embargo, la atribución de las *Observations* a Graunt fue objeto de disputas desde el siglo XVII, en beneficio de Petty. Cf. Hervé Le Bras, *Naissance de la mortalité*, op. cit., p. 9, para quien “la balanza se inclina con claridad en contra de la paternidad de Graunt y a favor de Petty”. Philip Kreager, “New light on Graunt”, en *Population Studies*, 42 (1), marzo de 1988, pp. 129-140, defiende la tesis opuesta.

<sup>29</sup> John Graunt, *Observations...*, op. cit., cap. 2, § 19, trad. de Eric Vilquin, pp. 65 y 66: “entre las diferentes causas [de fallecimiento], algunas mantienen una relación constante con la cantidad total de entierros. Así ocurre con las enfermedades crónicas y las enfermedades a las cuales la ciudad está más expuesta, por ejemplo, la consunción, la hidropesía, la ictericia, la gota, los cálculos, la parálisis, el escorbuto, la basca o la sofocación de la matriz, el raquitismo, la vejez, las cuartanas, las fiebres, el flujo de vientre y la diarrea”.

<sup>30</sup> *Ibid.*: “Y ocurre otro tanto con algunos accidentes como las pesadumbres, los ahogamientos, los suicidios, las muertes debidas a diversos accidentes, etc.”. Sobre la probabilidad de los suicidios, véase también *ibid.*, cap. 3, § 13, trad. de Eric Vilquin, pp. 69 y 70. La alusión de Foucault a Durkheim es evidente aquí. Sobre el interés manifestado por la sociología del siglo XIX por el suicidio, “esa obstinación de morir, tan extraña y pese a ello tan regular, tan constante en sus expresiones y por consiguiente tan poco explicable a través de particularidades o accidentes individuales”, cf. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 182 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

timas de más y más variados accidentes que las segundas, de modo que al cabo de cierto tiempo la proporción se restablece.<sup>31</sup> De todas maneras, la mortalidad de los niños siempre es más grande que la de los adultos.<sup>32</sup> La mortalidad siempre es más elevada en la ciudad que en el campo,<sup>33</sup> etc. Tenemos aquí, por lo tanto, una tercera superficie de afloramiento de la naturalidad de la población.

No se trata entonces de una colección de sujetos jurídicos, en relación individual o colectiva con una voluntad soberana. La población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce regularmente el beneficio de todos, así como las variables de las que depende y son capaces de modificarlo. El hecho de tomarse en cuenta o, si lo prefieren, considerarse la pertinencia de los efectos propios de la población nos pone, creo, frente a un fenómeno muy importante: el ingreso al campo de las técnicas de poder de una naturaleza\* que no es el elemento al cual, por encima del cual o contra el cual el soberano debe imponer leyes justas. No está la naturaleza y luego, por encima de ella o contra ella, el soberano y la relación de obediencia que se le debe. Hay una población cuya naturaleza es

<sup>31</sup> John Graunt, *Observations...*, *op. cit.*, cap. 8, § 4, trad. de Eric Vilquin, p. 93: "Ya hemos dicho que hay más hombres que mujeres [cf. el § 1 de este cap.]; agregamos que el número de los primeros supera el de las segundas en alrededor de un tercio. Así, mueren más hombres que mujeres de muerte violenta, es decir, que una mayor cantidad de ellos son masacrados en la guerra, mueren a causa de accidentes, se ahogan en el mar o son ejecutados por la mano de la justicia. [...] y sin embargo, esta diferencia de un tercio lleva las cosas a una situación tal que cada mujer puede tener un marido sin necesidad de tolerar la poligamia".

<sup>32</sup> *Ibid.*, cap. 11, p. 105: "Hemos comprobado [cf. cap. 2, §§ 12 y 13, pp. 62 y 63] que, por cada 100 individuos concebidos y animados, alrededor de 36 mueren antes de los seis años y tal vez 1 solo sobrevive hasta los 76" (sigue entonces lo que muchos comentaristas llaman impropriamente la "tabla de mortalidad" de Graunt).

<sup>33</sup> *Ibid.*, cap. 11, § 12, p. 114: "aunque los hombres mueren de una manera más regular y menos espasmódica (*per saltum*) en Londres que en la provincia, a fin de cuentas mueren comparativamente (*per rata*) menos [en la provincia], de modo que los humos, vapores y hedores antes mencionados, si bien hacen más estable el clima de Londres, no lo convierten en más salubre".

\* Naturaleza: entre comillas en el manuscrito, p. 18.

\* Michel Foucault: sino.

tal que dentro y con la ayuda de ésta, así como con referencia a ella, el soberano debe desplegar procedimientos meditados de gobierno. En otras palabras, con la población tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; [tenemos]\* un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres "el género humano" y se comience a llamarlos "la especie humana".<sup>34</sup> A partir del momento en que el género

<sup>34</sup> "La especie, unidad sistemática, tal como la comprendieron durante mucho tiempo los naturalistas, fue definida por primera vez por John Ray [en su *Historia plantarum*, Londres, Faithorne] en 1686 [conjunto de individuos que, mediante la reproducción, engendran otros individuos semejantes a ellos]. Antes, la palabra se empleaba con acepciones muy diversas. Para Aristóteles designaba pequeños grupos. Más adelante, se la confundió con el género" (Émile Guyénot, *Les Sciences de la vie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. L'idée d'évolution*, París, Albin Michel, 1941, col. L'Évolution de l'humanité, p. 360 [trad. esp.: *Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII. El concepto de la evolución*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1956]). En 1758, en la décima edición de su *Systema naturae*, Linné incluye el género *hombre* en el orden de los *primates* y distingue dos especies: el *Homo sapiens* y el *Homo troglodytes* (Carl von Linné, *Systema naturae per Regna Tria Naturae*, 12<sup>a</sup> ed., Estocolmo, Salvius, 1766, t. 1, pp. 28 y ss.). Sobre el nacimiento del concepto de especie en el siglo XVII, véase también François Jacob, *La Logique du vivant*, París, Gallimard, 1970, col. Bibliothèque des sciences humaines, pp. 61-63 [trad. esp.: *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*, Barcelona, Tusquets, 1999]. La expresión "especie humana" es de uso corriente en el siglo XVIII y se reitera con frecuencia en Voltaire, Rousseau y Holbach, entre otros. Cf. por ejemplo Georges-Louis de Buffon (1707-1788), *Des époques de la nature*, París, Imprimerie royale, 1778, pp. 187 y 188 [trad. esp.: *Las épocas de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1997]: "el hombre, en efecto, es la gran obra última de la creación. No dejará de haber quien nos diga que la analogía parece demostrar que la especie humana ha seguido el mismo camino y data del mismo tiempo que las otras especies, e incluso que se difundió de manera más universal; y que si la época de su creación es posterior a la de los animales, nada prueba que el hombre no haya sufrido al menos las mismas leyes de la naturaleza, las mismas alteraciones, los mismos cambios. Convendremos en que la especie humana no difiere esencialmente de las otras especies por sus facultades corporales, y que en este aspecto su suerte ha de haber sido poco más o menos la misma que la de las demás;

humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes; puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial. La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es.<sup>35</sup> El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar.

Podríamos agregar lo siguiente: mientras hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar —me dirán que lo hice adrede; acaso no del todo—, la palabra “gobierno”. Cuanto más hablaba de la población, más dejaba de decir “soberano”. Me veía en la necesidad de designar o apuntar a algo que, me parece, también es relativamente nuevo, no en la denominación, no en cierto nivel de realidad, sino como técnica. O, mejor dicho, el privilegio que el gobierno comienza a ejercer con respecto a las reglas —a punto tal que un día podrá decirse, para limitar el poder del rey: “el rey reina, pero no gobierna”—,<sup>36</sup> esa inversión del gobierno en relación con el reino y el hecho de que aquél sea en el fondo mucho más que la soberanía, mucho más que el reino, mucho más que el *impe-*

*rium*, el problema político moderno, creo que está absolutamente ligado a la población. La secuencia: mecanismos de seguridad-población-gobierno y apertura del campo de lo que llamamos la política, todo eso, creo, constituye una serie que habría que analizar.

Querría pedirles cinco minutos más para agregar algo, ya verán tal vez por qué. Está un poco al margen de todo esto.<sup>37</sup> Surgimiento, decíamos, de algo absolutamente nuevo que es la población, con la masa de problemas jurídicos, políticos y técnicos que plantea. Ahora, si abordamos toda otra serie de dominios, lo que podríamos llamar los saberes, advertimos —y lo que les propongo al respecto no es una solución sino un problema— que en ellos aparece ese mismo problema de la población.

Para ser más precisos, tomemos el caso de la economía política. En el fondo, mientras se trató, para la gente que se ocupaba de las finanzas —pues la cosa todavía pasaba por ahí en el siglo XVIII—, de cuantificar las riquezas, medir su circulación, determinar el papel de la moneda, saber si era mejor devaluar o, al contrario, reevaluar una moneda, mientras la cuestión pasó por establecer o sostener los flujos del comercio exterior, creo que el “análisis económico”\* permaneció exactamente en el nivel de lo que podríamos denominar análisis de las riquezas.<sup>38</sup> En cambio, a partir del momento en que fue posible incorporar al campo no sólo de la teoría, sino de la práctica económica, ese nuevo sujeto, nuevo sujeto-objeto que es la población, y esto en sus diferentes aspectos, el demográfico entre ellos, pero también como papel específico de los productores y consumidores, de los propietarios y de quienes no son propie-

mas ¿podemos dudar acaso de que diferimos prodigiosamente de los animales por el rayo divino que plugo al Ser Soberano depararnos?”

<sup>35</sup> Sobre ese nuevo uso de “público”, cf. la obra fundamental de Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied y Berlín, H. Luchterhand, 1962, cuya versión francesa, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traducida por M. de Launay, acababa de aparecer en Payot (París, 1978) [trad. esp.: *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981]. Foucault se ocupa con mayor detenimiento de la cuestión del público al final de la clase del 15 de marzo (cf. *infra*, pp. 324 y 325).

<sup>36</sup> Célebre fórmula de Thiers aparecida en un artículo publicado en el *National* del 4 de febrero de 1830.

<sup>37</sup> A la luz del fenómeno de la población, Michel Foucault va a realizar una nueva puesta en perspectiva de los tres grandes dominios epistémicos estudiados en *Les Mots et les choses*, *op. cit.*: el paso del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología y de la gramática general a la filología histórica, mientras aclara que no se trata de una “solución” sino de un “problema” que es preciso profundizar. Para una primera recuperación “genealógica” de esos tres campos de saber, a partir de la generalización táctica del saber histórico a fines del siglo XVIII, cf. Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, París, Gallimard-Seuil, 1997, clase del 3 de marzo de 1976, p. 170 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

\* Michel Foucault agrega: entre comillas.

<sup>38</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, cap. 6: “Échanger”, pp. 177-185 (§ 1, el análisis de las riquezas; § II, moneda y precio).

tarios, de quienes crean ganancia y quienes la extraen, creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir el sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económicas, se dejó de hacer el análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política. Después de todo, uno de los textos fundamentales de Quesnay es el artículo "Hommes" de la *Encyclopédie*,<sup>39</sup> y su autor no dejó de decir a lo largo de toda su obra que el verdadero gobierno económico era el gobierno que se ocupaba de la población.<sup>40</sup> Sea como fuere, la prueba de que el problema de la población tiene un lugar central en todo el pensamiento de la economía política hasta el siglo XIX inclusive sería la famosa oposición de Malthus y Marx,<sup>41</sup> pues ¿dónde está su punto de división a partir de un fondo ricardiano<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Cf. *supra*, nota 22.

<sup>40</sup> Cf. François Quesnay, artículo "Hommes" en *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., p. 512: "El estado de la población y del empleo de los hombres es [...] el principal objeto del gobierno económico de los Estados; pues la fertilidad de las tierras, el valor venal de las producciones y el buen empleo de las riquezas pecuniarias resultan del trabajo y la industria de los hombres. Tales son las cuatro fuentes de la abundancia, que concurren mutuamente al crecimiento de todas; pero sólo pueden sostenerse por la manutención de la administración general de los hombres, los bienes, las producciones". Sobre el gobierno económico, véase por ejemplo *Despotisme de la Chine* (1767), cap. 8, en *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. II, p. 923: "El gobierno económico del cultivo de las tierras es una muestra del gobierno general de la nación". Así pues, Catherine Larrère, que cita este pasaje en *L'Invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, PUF, 1992, col. Léviathan, p. 194, comenta que en torno del gobierno se forma la unidad de una doctrina, donde es preciso poder encontrar "las leyes y condiciones que deben reglamentar la administración del gobierno general de la sociedad" (François Quesnay, *Despotisme de la Chine*, op. cit.). Cf. *supra*, Adolphe Landry, "Les idées de Quesnay..." (art. cit., nota 18 de esta clase) e *infra*, nota 23 de la clase del 1º de febrero.

<sup>41</sup> Cf. los textos reunidos en Karl Marx y Friedrich Engels, *Critique de Malthus*, edición a cargo de R. Dangeville et al., París, Maspero, 1978.

<sup>42</sup> David Ricardo (1772-1823), economista británico, autor de los *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, 2 vols., París, Alfred Costes, 1933-1934 (edición original: *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, J. Murray, 1817) [trad. esp.: *Principios de economía política y tributación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959]. A partir de 1809, Ricardo entabló con Malthus lazos de amistad que no influyeron en sus desacuerdos teóricos. Sobre la relación entre ambos, cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 269: "[para Ricardo,] lo que hace que la economía sea posible y necesaria es una perpetua y fundamental situación

que les es absolutamente común? Uno, Malthus, pensó esencialmente el problema de la población como un problema de bioeconomía, mientras que Marx intentó soslayarlo y erradicar la noción misma de población, pero para reencontrarla en una forma ya no bioeconómica sino histórica política de clase, enfrentamiento de clases y lucha de clases. Sin duda es eso: o la población o las clases, y ése es el punto de ruptura, a partir de un pensamiento económico, de un pensamiento de la economía política que sólo fue posible como tal en virtud de la introducción del sujeto población.

Consideremos ahora el caso de la historia natural y la biología. En el fondo, como saben, la historia natural tenía como papel y función esenciales la determinación de los caracteres clasificatorios de los seres vivos que permitieran asignarlos a tal o cual casillero del cuadro.<sup>43</sup> Lo que se [produjo] en el siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX fue toda una serie de transformaciones por las cuales se pasó del señalamiento de los caracteres clasificatorios al análisis interno del organismo,<sup>44</sup> y luego del organismo en su coherencia anatómo funcional a sus relaciones constitutivas o reguladoras con el medio de vida. A grandes rasgos, es todo el problema de Lamarck y Cuvier,<sup>45</sup> cuya solución, así como sus

---

de escasez: frente a una naturaleza que por sí misma es inerte y estéril, salvo en una minúscula parte, el hombre arriesga la vida. La economía ya no encuentra su principio en los juegos de la representación, sino por el lado de esa región peligrosa donde la vida se enfrenta a la muerte. Remite, por lo tanto, a ese orden de consideraciones bastante ambiguas que podemos calificar de antropológicas: se relaciona, en efecto, con las propiedades biológicas de una especie humana, a cuyo respecto Malthus mostró, en la misma época que Ricardo, que siempre tiende a crecer si no se le pone remedio o restricción".

<sup>43</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., cap. 5: "Classer", pp. 140-144 (§ II, la historia natural) y 150-158 (§ IV, el carácter).

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, cap. 7: "Les limites de la représentation", pp. 238-245 (§ III, la organización de los seres), páginas consagradas sobre todo a Lamarck, a quien se atribuye haber "cerrado la era de la historia natural" y "entrecubierto la de la biología", no por sus tesis transformacionistas, sino por la distinción que él establece, el primero, "entre el espacio de la organización y el de la nomenclatura".

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, pp. 287 y 288. El problema mencionado aquí por Foucault concierne al lugar respectivo que conviene atribuir a Lamarck y a Cuvier en la historia de la biología naciente. Lamarck, por sus intuiciones transformistas, "que parecen 'prefigurar' lo que será el evolucionismo", ¿fue más moderno que Cuvier, aferrado a un "viejo fijismo, impregnado de prejuicios tradicionales y postulados teológicos" (p. 287)? Rechazando la oposición sumaria, originada en

principios de racionalidad, están en este último.<sup>46</sup> Y para terminar se pasó, y esto significa la transición de Cuvier a Darwin,<sup>47</sup> del medio de vida, en su relación constitutiva con el organismo, a la población, a cuyo respecto Darwin pudo mostrar que era, de hecho, el elemento a través del cual el medio producía sus efectos sobre el organismo. Para pensar las relaciones del medio y el organismo, Lamarck estaba obligado a imaginar algo así como una acción directa y un modelado del segundo por el primero. Cuvier, por su parte, se veía forzado a invocar toda una serie de cosas aparentemente más mitológicas, pero que en realidad disponían mucho mejor un campo de racionalidad y que eran las catástrofes y la Creación, los diferentes actos creadores de Dios, en fin, lo que fuera. Darwin, a su turno, comprobó que la población era el intermediario entre el medio y el organismo, con todos sus efectos propios: mutaciones, eliminaciones, etc. En consecuencia, lo que permitió pasar de la historia natural a la biología fue la problematización de la población dentro de ese análisis de los seres vivos. La bisagra entre historia natural y biología debe buscarse por el lado de la población.

---

un "juego de amalgamas, metáforas, analogías mal controladas" (*ibid.*), entre el pensamiento "progresista" del primero y el pensamiento "reaccionario" del segundo, Foucault demuestra que, paradójicamente, "la historicidad se introdujo en la naturaleza" (p. 288) con Cuvier —gracias a su descubrimiento de la discontinuidad de las formas vivas, que rompía con la continuidad ontológica aún aceptada por Lamarck—, y de ese modo se planteó la posibilidad de un pensamiento de la evolución. Un análisis bastante coincidente de ese problema se encontrará en François Jacob, *La Logique du vivant*, *op. cit.*, pp. 171-175, que Foucault reseñó de manera elogiosa ("Croître et multiplier", *Le Monde*, 8037, 15 y 16 de noviembre de 1970; *DE*, vol. II, núm. 81, pp. 99-104) [trad. esp.: "Crecer y multiplicar", en: François Jacob *et al.*, *Lógica de lo viviente e historia de la biología*, Barcelona, Anagrama, 1975].

<sup>46</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, cap. 8: "Travail, vie, langage", pp. 275-292 (§ III, Cuvier). Véase asimismo la conferencia pronunciada por Foucault durante las Jornadas Cuvier en el Instituto de Historia de las Ciencias, en mayo de 1969: "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 23(1), enero-marzo de 1970, pp. 63-92 (*DE*, vol. II, núm. 77, pp. 36-66, discusión, pp. 36-66) [trad. esp.: "La situación de Cuvier en la historia de la biología", en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991].

<sup>47</sup> Cuestión no abordada en *Les Mots et les choses*. Cf. Michel Foucault, "La situation de Cuvier...", *op. cit.*, p. 36.

Podríamos decir lo mismo, me parece, acerca del pasaje de la gramática general a la filología histórica.<sup>48</sup> La gramática general era el análisis de las relaciones entre los signos lingüísticos y las representaciones de cualquier sujeto hablante o del sujeto hablante en general. La filología sólo pudo nacer cuando una serie de investigaciones realizadas en diferentes lugares del mundo, sobre todo en los países de Europa central y también en Rusia, por razones políticas, lograron identificar la relación existente entre una población y una lengua, y en las cuales, por consiguiente, el problema consistió en saber de qué manera la población, como sujeto colectivo y de acuerdo con regularidades, por lo demás, no propias de ella sino de su lengua, podía transformar en el curso de la historia la lengua que hablaba. También aquí, me parece, la introducción del sujeto población permitió pasar de la gramática general a la filología.

Para resumir todo esto, podríamos decir que quien quiera conocer el operador de transformación que posibilitó el paso de la historia natural a la biología, del análisis de las riquezas a la economía política y de la gramática general a la filología histórica, el operador que de ese modo inclinó todos esos sistemas, esos conjuntos de saberes hacia las ciencias de la vida, el trabajo y la producción, hacia las ciencias de las lenguas, deberá buscarlo por el lado de la población. No en una forma consistente en decir: las clases dirigentes, al comprender por fin la importancia de la población, orientaron en esa dirección a los naturalistas que, de resultas, se convirtieron en biólogos, a los gramáticos que, de resultas, se transformaron en filólogos, y a los hacendistas que pasaron a ser economistas. No hay que hacerlo así, sino de la siguiente forma: un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatararse la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder.

<sup>48</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, cap. 4: "Parler", pp. 95-107 (§ II, la gramática general) y cap. 7: "Travail, vie, langage", pp. 292-307 (§ V, Bopp), y la introducción a Antoine Arnauld y Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Republications Paulet, 1969, pp. iii-xxvi (*DE*, I, núm. 60, pp. 732-752).

De ahí esta consecuencia: la temática del hombre, a través de las ciencias humanas\* que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre, tal como se lo pensó y definió a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y tal como lo hizo objeto de su reflexión el humanismo de esa misma centuria, no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población. O bien digamos que mientras el problema del poder se formulaba en la teoría de la soberanía, frente a ésta no podía existir el hombre, sino únicamente la noción jurídica de sujeto de derecho. Por el contrario, a partir del momento en que como contracara ya no de la soberanía sino del gobierno, del arte de gobernar, apareció la población, podemos decir que el hombre fue a ella lo que el sujeto de derecho había sido al soberano. Listo, el paquete está atado y bien [atado].\*\*

## Clase del 1º de febrero de 1978\*

*El problema del "gobierno" en el siglo XVI – Multiplicidad de las prácticas de gobierno (gobierno de sí, gobierno de las almas, gobierno de los niños, etc.) – El problema específico del gobierno del Estado – El punto de repulsión de la literatura sobre el gobierno: El Príncipe de Maquiavelo – Breve historia de la recepción de El Príncipe hasta el siglo XIX – El arte de gobernar, distinto de la mera habilidad del príncipe – Ejemplo de ese nuevo arte de gobernar: Le Miroir politique de Guillaume de La Perrière (1555) – Un gobierno que encuentra su fin en las "cosas" por dirigir – Regresión de la ley en beneficio de tácticas diversas – Los obstáculos históricos e institucionales a la puesta en acción de ese arte de gobernar hasta el siglo XVIII – El problema de la población, factor esencial del desbloqueo del arte de gobernar – El triángulo gobierno-población-economía política – Cuestiones de método: el proyecto de una historia de la "gubernamentalidad". La sobrevaloración del problema del Estado.*

A TRAVÉS DEL ANÁLISIS de algunos mecanismos de seguridad intenté ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al observar con un

\* Una primera transcripción de esta clase se publicó en la revista italiana *Aut-Aut*, nums. 167 y 168, septiembre-diciembre de 1978, reproducida en *Actes*, núm. especial 54: *Foucault hors les murs*, verano de 1986, pp. 6-15, y reeditada en esas mismas condiciones, según la regla que se habían impuesto los editores, en *DE*, vol. III, núm. 239, pp. 635-657, con el título de "La 'gouvernementalité'" [trad. esp.: "La gubernamentalidad", en: Robert Castel *et al.*, *Espacios de poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991]. Nuestra edición fue objeto de una revisión integral sobre la base de las grabaciones y el manuscrito.

\* Ciencias humanas: entre comillas en el manuscrito.

\*\* Conjetura; palabra inaudible.

poco más de detenimiento esos problemas de la población, la vez pasada, como [se] acordarán, pronto nos vimos en la necesidad de abordar el problema del gobierno. En suma, se trataba de la introducción, en esas primeras clases, de la serie seguridad-población-gobierno. Pues bien, lo que ahora querría intentar inventariar es ese problema del gobierno.

Desde luego, tanto en la Edad Media como en la Antigüedad grecorromana nunca faltaron esos tratados que se presentaban como consejos al príncipe en cuanto a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de conquistar la aceptación o el respeto de los súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer regir en la ciudad de los hombres la ley de Dios,<sup>1</sup> etc. Pero creo que lo sorprendente, y bastante, es que a partir del XVI y en todo el período que va, a grandes rasgos, de mediados de ese siglo hasta fines del siglo XVIII, vemos el desarrollo y el florecimiento de una serie muy considerable de tratados que ya no se muestran exactamente como consejos al príncipe y tampoco, aún, como ciencia de la política, pero que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como artes de gobernar. Me parece que, en términos generales, el problema del "gobierno"\* estalla en el siglo XVI, de manera simultánea, acerca de muchas cuestiones diferentes y con múltiples aspectos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. El retorno al estoicismo gira, en el siglo XVI, alrededor de esta reactualización del problema: cómo gobernarse a sí mismo. El problema, igualmente, del gobierno de las almas y las conductas, que fue, claro está, todo el problema de la pastoral católica y protestante. El problema del gobierno de los niños, y aquí está la gran problemática de la pedagogía tal como aparece y se desarrolla en el siglo XVI. Y por último, tal vez, el gobierno de los Estados por los príncipes. ¿Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible? Me parece que todos esos problemas, en su intensidad y también en su multiplicidad, son muy característicos del siglo XVI, y ello en el punto de cruce, para decir las cosas de manera muy esquemática, de dos movimientos, dos procesos: el proceso que, al deshacer las

<sup>1</sup> Sobre esta tradición de los "espejos de los príncipes", cf. Pierre Hadot, "Fürstenspiegel", en: Theodor Klauser (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, A. Heisemann, 1972, t. VIII, cols. 555-632.

\* Entre comillas en el manuscrito, p. 2.

estructuras feudales, está instalando, introduciendo los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales, y un movimiento muy distinto que, por lo demás, no carece de interferencias con el primero, pero es complejo —no se trata de analizar todo esto aquí— y, con la Reforma y luego con la Contrarreforma, pone en cuestión la manera de ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la salvación. Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y disidencia religiosa: en el cruce entre ambos movimientos se plantea, creo, con la intensidad particular del siglo XVI, desde luego, el problema del "cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos". La problemática global del gobierno en general es a mi parecer el rasgo dominante de esta cuestión del gobierno en el siglo XVI.

En toda la literatura sobre el gobierno que va a llegar hasta fines del siglo XVIII, con la mutación que intentaré señalar dentro de un rato, en toda esa enorme literatura sobre el gobierno que, entonces, se inaugura o, en todo caso, estalla, explota a mediados del siglo XVI, querría limitarme a aislar algunos puntos notables, pues es una literatura inmensa y también monótona. Me gustaría simplemente identificar los puntos concernientes a la definición misma de lo que se entiende por gobierno del Estado, lo que llamaríamos, para decirlo de alguna manera, el gobierno en su forma política. Para tratar de discernir algunos de esos puntos notables en cuanto a la definición del gobierno del Estado, creo que lo más sencillo sería sin duda oponer esa masa de literatura sobre el gobierno a un texto que, del siglo XVI al siglo XVIII, no dejó de constituir, para esa literatura, una especie de punto de repulsión, explícito o implícito. Ese punto de repulsión con respecto al cual, por oposición [al cual] y [por el] rechazo del cual se sitúa la literatura del gobierno, ese texto abominable, es desde luego *El Príncipe* de Maquiavelo.<sup>2</sup> Texto cuya historia es interesante o, mejor, a cuyo respecto sería interesante describir las relaciones que tuvo, justamente, con todos los textos que lo siguieron, criticaron o rechazaron.

[Ante todo,] *El Príncipe* de Maquiavelo, [es preciso recordarlo,] no fue inmediatamente abominado [sino], al contrario, honrado por sus contemporáneos y sus sucesores directos, y volvió a serlo hasta fines del siglo XVIII o más bien hasta principios del siglo XIX, justamente cuando acaba de desaparecer o está

<sup>2</sup> Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (1513), Roma, B. Di Giunta (impr.), 1532.

desapareciendo toda esa literatura sobre el arte de gobernar. *El Príncipe* reaparece en ese momento, a comienzos del siglo XIX, esencialmente en Alemania, donde lo traduce, presenta y comenta gente como Rehberg,<sup>3</sup> Leo,<sup>4</sup> Ranke,<sup>5</sup> Kellermann,<sup>6</sup> y asimismo en Italia con Ridolfi,<sup>7</sup> y creo que en un contexto—bueno, habría que analizar el tema, lo digo de manera completamente isométrica—

<sup>3</sup> August Wilhelm Rehberg, *Das Buch vom Fürsten von Niccolò Macchiavelli*, traducido y con introducción y notas; Hannover, bei den Gebrüden Hahn, 1810 (2ª ed., Hannover, in der Hahn'schen Hofbuchhandlung, 1824). Cf. Sergio Bertelli y Piero Innocenti, *Bibliografía machiavelliana*, Verona, Edizioni Valdonega, 1979, pp. 206 y 221-223.

<sup>4</sup> Heinrich Leo publicó en 1826 la primera traducción alemana de las cartas de familia de Maquiavelo, precedida por una introducción: *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers und Geschichtsschreiber Niccolò de Bernardo dei Machiavelli an seine Freunde*, traducido del italiano por el doctor Heinrich Leo, 2ª ed., Berlín, bei Ferdinand Dümmler, 1828. Cf. Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995, pp. 385 y 386, y Sergio Bertelli y Piero Innocenti, *Bibliografía machiavelliana*, op. cit., pp. 227 y 228.

<sup>5</sup> Leopold von Ranke (1795-1886), *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig y Berlín, G. Reimer, 1824, pp. 182-202. En esta obra, Ranke sólo consagra un "breve, pero sustancial" apéndice a Maquiavelo (Procacci). Sobre su importancia, cf. P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milán, U. Hoepli, 1895, t. II, pp. 463 y ss. [trad. esp.: *Maquiavelo: su vida y su tiempo*, Barcelona, Grijalbo, 1965]; Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura...*, op. cit., pp. 383 y 384: "Ranke fue, luego de Fichte, el primero entre los intérpretes alemanes (no olvidemos que las páginas hegelianas del artículo 'Über Verfassung Deutschlands' aún estaban inéditas) en plantear de manera consecuente el problema de la unidad de la obra maquiaveliana y procurar resolverlo sobre una base puramente histórica". Cf. también Friedrich Meinecke (1862-1954), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich y Berlín, R. Oldenbourg, 1924; versión francesa: *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. de M. Chevallier, Ginebra, Droz, 1973 [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983], p. 343: "fue uno de los juicios más ricos en ideas y más fecundos que se hayan escrito sobre Maquiavelo. Él abrió así el camino a todos sus sucesores. Cincuenta años después le añadió complementos que pusieron de relieve su actitud frente al maquiavelismo, mientras que la primera edición se había atenido a una exposición puramente histórica en la que apenas se rozaba el juicio moral". Esta segunda edición, aparecida en 1874, se reproduce en las *Sämtliche Werke*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1877, xxxiii-xxxiv, pp. 151 y ss.

<sup>6</sup> Este autor no aparece citado en ninguna bibliografía, y tampoco se encuentran huellas de su nombre en el artículo de Albert Elkan, "Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts", *Historische Zeitschrift*, 119, 1919, pp. 427-458.

<sup>7</sup> Angelo Ridolfi, *Pensieri intorno allo scopo di Niccolò Machiavelli nel libro Il Principe*, Milán, 1810. Cf. Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura...*, op. cit., pp. 374-377.

que por un lado era, por supuesto, el de Napoleón, pero también el contexto creado por la Revolución y el problema de la Revolución, esto es:<sup>8</sup> ¿cómo y en qué condiciones se puede mantener la soberanía de un soberano sobre un Estado? Estamos igualmente ante la aparición, con Clausewitz, del problema de las relaciones entre política y estrategia. Es la importancia política, manifestada por el Congreso de Viena,<sup>9</sup> en 1815, de las relaciones de fuerza y del cálculo de esas relaciones como principio de inteligibilidad y racionalización de las relaciones internacionales. Es, por último, el problema de la unidad territorial de Italia y Alemania, porque, como saben, Maquiavelo había sido precisamente uno de los que habían procurado definir las condiciones en que podía realizarse la unidad italiana.

En medio de ese clima, entonces, Maquiavelo reaparecerá a principios del siglo XIX. Pero mientras tanto, entre los honores que se le rindieron a comienzos del siglo XVI y este redescubrimiento, esta revalorización de principios del siglo XIX, es innegable que hubo una extensa literatura contraria a él. A veces en forma explícita: toda una serie de libros que, en general, provienen de los medios católicos, a menudo incluso de los jesuitas; tenemos, por ejemplo, el texto de Ambrogio Politi que se llama *Disputationes de libris a Christiano detestandis*,<sup>10</sup> es decir, por lo que sé, "Discusiones sobre los libros que un cris-

<sup>8</sup> Y no "en Estados Unidos" ["aux États-Unis"]..., como en la edición *Aut-Aut* de este texto (op. cit., p. 637).

<sup>9</sup> Congreso reunido en Viena desde noviembre de 1814 hasta junio de 1815 a fin de establecer una paz duradera luego de las guerras napoleónicas y retrazar el mapa político de Europa. Fue el congreso europeo más importante luego del celebrado en Westfalia (1648). Cf. *infra*, clase del 29 de marzo, nota 9.

<sup>10</sup> Lancellotto Politi (ingresado a la orden dominicana en 1517 con el nombre de Ambrogio Catarino), *Enarrationes R. P. F. Ambrossi Catharini Politi Senensis Archiepiscopi campani in quinque priora capita libri Geneses. Adduntur plerique alii tractatus et quaestiones rerum variarum*, Roma, apud Antonium Bladum Camerae apostolicae typographum, 1552 (según Luigi Firpo, "La prima condanna del Machiavelli", en *Annuario dell'anno accademico 1966-1967*, Università degli Studi di Torino, 1967, p. 28, la obra podría haberse impreso en 1548). En ese libro, el párrafo intitulado "Quam execrandi Machiavelli discursus et institutio sui principis" (pp. 340-344) sigue inmediatamente a aquel en que el autor se ocupa "de libris a Christiano detestandis et a Christianismo penitus eliminandis" (p. 339), no sólo las obras paganas sino también las de sus imitadores, como Petrarca y Boccaccio (cf. Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura...*, op. cit., pp. 89-91).



tiano debe detestar<sup>9</sup>; está el libro de alguien que tiene la desdicha de apellidarse Gentillet y llevar el nombre de pila de Innocent: Innocent Gentillet escribió uno de los primeros textos antimachiavelianos, el *Discours d'Etat sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*,<sup>11</sup> más adelante, en la literatura explícitamente antimachiaveliana, encontraremos también el texto de Federico II de 1740.<sup>12</sup> Pero cabe mencionar asimismo toda una literatura implícita que procura deslindarse de Maquiavelo y presentarle una sorda oposición. En este caso tenemos, por ejemplo, el libro inglés de Thomas Elyot, que se llama *The Governour*, publicado en 1580;<sup>13</sup> el libro de Paruta sobre *La Perfection de la vie politique*,<sup>14</sup> y tal vez uno de los primeros y acerca del cual, por lo demás, me extenderé un poco, el de Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, publicado en 1555.<sup>15</sup> Sea manifiesto o servil, lo importante aquí, a mi jui-

<sup>11</sup> Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police, que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, Ginebra, François Estienne (?), 1576; reeditado con el título de *Anti-Machiavel*, comentarios y notas de C. E. Rathé, Ginebra, Droz, 1968, col. Les Classiques de la pensée politique (cf. C. E. Rathé, "Innocent Gentillet and the first 'Antimachiavel'", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27, 1965, pp. 186-225). Gentillet (ca. 1535-1588) era un jurisperito hugonote refugiado en Ginebra luego de la matanza de San Bartolomé. Su libro tuvo veinticuatro ediciones entre 1576 y 1655 (diez en francés, ocho en latín, dos en inglés, una en holandés y tres en alemán). El título citado por Foucault (*Discours d'Etat...*) corresponde a la edición de Leiden, aparecida en 1609.

<sup>12</sup> Federico II, *Anti-Machiavel*, La Haya, Pierre Paupie, 1740 (se trata de la versión modificada por Voltaire de la *Réfutation du Prince* de Maquiavelo escrita en 1739 por el joven príncipe heredero, cuyo texto recién se publicará en 1848) [trad. esp.: *Antimachiavelo o refutación del Príncipe de Maquiavelo: editado en 1740 por Voltaire*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995]; reed., París, Fayard, 1985, col. Corpus des œuvres de philosophie en langue française.

<sup>13</sup> La primera edición del libro de Thomas Elyot, *The Boke Named the Governour*, publicado en Londres por T. Bertheler, data en realidad de 1531; edición crítica de D. W. Rude, Nueva York, Garland, 1992.

<sup>14</sup> Paolo Paruta, *Della perfezione della vita politica*, Venecia, D. Nicolini, 1579.

\* Michel Foucault: 1567.

<sup>15</sup> Guillaume de La Perrière (1499?-1553?), *Le Miroir politique, œuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques*, Lyon, Macé Bonhomme, 1555; 2ª y 3ª eds., París, 1567 (la primera, chez V. Norment et J. Bruneau; la segunda, chez Robert Le Mangnier; versión inglesa, *The Mirror of*

cio, es que este antimachiavelismo no tiene las meras funciones de dique, censura, rechazo de lo inaceptable, y cualquiera sea el gusto de nuestros contemporáneos por este tipo de análisis—esto es, un pensamiento tan fuerte y subversivo, tan adelantado a sí mismo que todos los discursos cotidianos están obligados a ponerle coto a través de un mecanismo de represión [*refoulement*] esencial—, creo que lo interesante en la literatura contra Maquiavelo no es eso.<sup>16</sup> La literatura antimachiaveliana es un género, un género positivo que tiene su objeto, sus conceptos y su estrategia, y me gustaría examinarla como tal, en esa positividad.

Tomemos entonces esta literatura anti-Maquiavelo, explícita o implícita. ¿Qué encontramos en ella? En términos negativos encontramos, claro, una suerte de representación por contraste del pensamiento de Maquiavelo. Se presenta o se reconstruye un Maquiavelo adverso, necesario, por lo demás, para decir lo que se quiere decir. Ese príncipe más o menos reconstituido—no pretendo averiguar, desde luego, en qué medida esa reconstitución se parece efectivamente a *El Príncipe* del propio Maquiavelo—, o, en todo caso, ese príncipe contra el cual se lucha o en contraposición con el cual se quiere decir otra cosa, ¿cómo se lo caracteriza en esta literatura?

En primer lugar, a través de un principio: para Maquiavelo, el príncipe mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia con su principado. El príncipe de Maquiavelo recibe su principado, sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de todos modos, no forma parte de él, es exterior a él. El lazo que lo une a su principado es un lazo de violencia o de tradición, e incluso un lazo que ha sido establecido por el arreglo de tratados y la complicidad o el acuerdo de los otros príncipes, no importa. Sea como

*Police*, Londres, Adam Islip, 1589 y 1599). Cf. Greta Dexter, "Guillaume de La Perrière", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 17(1), 1955, pp. 56-73, y E. Sciacca, "Forme di governo e forma della società nel *Miroir Politique* di Guillaume de La Perrière", en *Il Pensiero politico*, 22, 1989, pp. 174-197. La obra, póstuma, tal vez fue redactada en 1539, a instancias de los *Capitolz* de Toulouse, que pidieron al autor "escribir en un volumen, poner en orden conveniente, ilustrar y enriquecer las ordenanzas y estatutos municipales concernientes al hecho del gobierno político" (tercera dedicatoria, p. 9).

<sup>16</sup> Todo el final de esta frase, a partir de "y cualquiera sea el gusto", falta en la edición *Auz-Auz* del texto.

fuere, es un lazo puramente sintético: no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado. Exterioridad, trascendencia del príncipe: tal es el principio. Y su corolario, claro: al ser de exterioridad, la relación es frágil y no va a dejar de estar amenazada. Amenazada desde afuera por los enemigos del príncipe que quieren tomar o recuperar su principado; y también desde adentro, pues no hay razón en sí, a priori o inmediata para que los súbditos acepten el principado del príncipe. Tercero, del principio y su corolario se deduce un imperativo: el objetivo del ejercicio del poder va a ser, sin duda, mantener, fortalecer y proteger el principado. Más exactamente, este último entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, el principado objetivo, si lo prefieren: se tratará de protegerlo en cuanto es la relación del príncipe con su posesión, con el territorio que ha heredado o adquirido, con los súbditos que están sometidos a él. Lo que debe protegerse es ese principado como relación del príncipe con sus súbditos y su territorio, y no directa, inmediata, fundamental o primeramente el territorio y sus habitantes. El arte de gobernar, el arte de ser príncipe presentado por Maquiavelo, debe tener como objetivo ese lazo frágil del príncipe con su principado.

Y de resultas, esto entraña la siguiente consecuencia para el libro de Maquiavelo: el modo de análisis tendrá dos aspectos. Por una parte, se tratará de señalar los peligros: ¿de dónde vienen, en qué consisten, cuál es su intensidad comparada: cuál es el mayor peligro, cuál es el menor? Y segundo, el arte de manipular las relaciones de fuerza que van a permitir al príncipe tomar las medidas necesarias para proteger su principado, como lazo con sus súbditos y su territorio. A grandes rasgos, digamos que *El Príncipe* de Maquiavelo, tal como aparece en filigrana en esos diferentes tratados, explícitos o implícitos, dedicados al anti-Maquiavelo, es en esencia un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado. Y bien, creo que la literatura antimachiaveliana quiere sustituir ese tratado de la habilidad del príncipe, de su saber práctico, por algo distinto y, con respecto a ello, novedoso, que es un arte de gobernar: ser hábil para conservar su principado no es en absoluto poseer el arte de gobernar. El arte de gobernar es otra cosa. ¿En qué consiste?

Para intentar identificar las cosas en su estado aún borroso, tomaré uno de los primeros textos de esta gran literatura antimachiaveliana, el de Guillaume

de La Perrière, que data entonces de 1555\* y se llama *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*.<sup>17</sup> En ese texto, muy decepcionante, insisto, sobre todo cuando se lo compara con el propio Maquiavelo, vemos esbozarse, no obstante, unas cuantas cosas que a mi juicio son importantes. En primer lugar, ¿qué entiende La Perrière por “gobernar” y “gobernante”? ¿Cómo los define? En la página 23 dice: “Puede llamarse gobernante a todo monarca, emperador, rey, príncipe, señor, magistrado, prelado, juez y similares”.<sup>18</sup> Como La Perrière, otros autores que también se ocupan del arte de gobernar recordarán igualmente que se habla de “gobernar una casa”, “gobernar almas”, “gobernar niños”, “gobernar una provincia”, “gobernar un convento, una orden religiosa”, “gobernar una familia”.

Estas observaciones, que parecen ser y son observaciones de mero vocabulario, tienen de hecho implicaciones políticas importantes. En efecto, el príncipe, tal como aparece en Maquiavelo o en las representaciones que se hacen de él, es por definición —y éste era un principio fundamental del libro según se lo leía por entonces— único en su principado y está en una posición de exterioridad y trascendencia con respecto a él. Mientras que, en lo referido al gobernador, la gente que gobierna, la práctica del gobierno, se ve por una parte que son prácticas múltiples, pues muchas personas gobiernan: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo, el maestro sobre el niño o el discípulo; hay en consecuencia muchos gobiernos, entre los cuales el del príncipe que gobierna su Estado sólo es una modalidad entre otras.\*\* Y por otra parte todos esos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. El padre de familia gobernará su familia dentro del Estado y lo mismo hará el superior en su convento, etc. Hay entonces, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esta actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.

\* Michel Foucault: 1567 [la misma fecha en el manuscrito].

<sup>17</sup> Título de la primera edición parisina de 1567: *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner & policer les Républiques qui sont, & ont esté par cy-devant*, a la cual remiten las citas de Michel Foucault. Cf. *supra*, nota 15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. 23r.

\*\* Michel Foucault añade: mientras que sólo hay una modalidad [algunas palabras inaudibles] el principado, ser príncipe.

Desde luego, entre todas esas formas de gobierno que se dejan aprehender, se entrecruzan, se entrelazan dentro de la sociedad y el Estado, hay una forma muy particular que, justamente, será preciso señalar: es la forma particular de gobierno que va a aplicarse a la totalidad del Estado. Y así, al intentar elaborar la tipología de las diferentes formas de gobierno en un texto un poco más tardío que el que nos ocupa —data exactamente del siglo siguiente—, François La Mothe Le Vayer, en una serie de escritos que son textos pedagógicos para el delfín, dirá: en el fondo, hay tres tipos de gobierno, cada uno de los cuales depende de una forma de ciencia o reflexión específica: el gobierno de sí mismo, que depende de la moral; el arte de gobernar una familia como se debe, que depende de la economía; y, por último, la “ciencia de gobernar bien” el Estado, que depende de la política.<sup>19</sup> Con respecto a la moral y la economía, es muy evidente que la política tiene su singularidad, y La Mothe Le Vayer indica con claridad que no es exactamente la economía y tampoco del todo la moral. Creo que lo importante aquí es que, a pesar de esta tipología, esas artes de gobernar se refieren, postulan siempre una continuidad esencial de una a otra entre la segunda y la tercera. Mientras que la doctrina del príncipe o la teoría jurídica del soberano tratan sin cesar de marcar con nitidez la discontinuidad entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder, y destacar

<sup>19</sup> François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), *L'Economique du Prince*, París, A. Courbé, 1653; reed. en *Œuvres*, t. 1, segunda parte, Dresde, Michel Groell, 1756, pp. 287 y 288: “La moral; que es la ciencia de las costumbres, se divide en tres partes. En la primera, denominada ética o moral por excelencia, y acerca de la cual vuestra Majestad ya se ha cultivado, aprendemos a gobernarnos a nosotros mismos a través de las reglas de la razón. Hay otras dos partes que siguen naturalmente a ésta: una de ellas es la económica y otra, la política. Este orden es muy natural, pues es algo absolutamente necesario que un hombre sepa gobernarse a sí mismo antes de mandar a otros, sea como padre de familia, lo cual corresponde a la económica, sea como soberano, magistrado o ministro de Estado, lo cual compete a la política”. Cf. también el prólogo de *La Politique du Prince*, en *Œuvres*, op. cit., p. 299: “Tras las dos primeras partes de la moral, una de las cuales enseña a regirse a sí mismo y otra a ser buen ecónomo, es decir, a conducir una familia como se debe, sigue la tercera, que es la política, o la ciencia de gobernar bien”. Estos escritos, redactados entre 1651 y 1658, se agruparon en la edición de las *Œuvres* de Le Vayer con el título de *Sciences dont la connaissance peut devenir utile au Prince*, y constituyen la continuación de la Instrucción de Monseñor el Delfín, que data de 1640. Cf. N. Choublier-Myskowski, *L'Éducation du prince au XVII<sup>e</sup> siècle d'après Heroard et La Mothe Le Vayer*, París, Hachette, 1976.

y fundar esa discontinuidad, en las artes de gobernar es preciso señalar la continuidad: continuidad ascendente y continuidad descendente.

Continuidad ascendente en el sentido de que quien pretende ser capaz de gobernar el Estado debe saber ante todo gobernarse a sí mismo; luego, en otro nivel, gobernar su familia, sus bienes, su propiedad y, por último, llegará a gobernar el Estado. Esta suerte de línea ascendente caracterizará todas las pedagogías del príncipe que son tan importantes en esa época, y uno de cuyos ejemplos es La Mothe Le Vayer. Con destino al delfín, escribe en primer lugar un libro de moral, después un libro de economía [...] y, para terminar, un tratado de política.<sup>20</sup> Será la pedagogía del príncipe, por lo tanto, la que asegurará esa continuidad ascendente de las diferentes formas de gobierno. A la inversa, tenemos una continuidad descendente en el sentido de que, cuando un Estado está bien gobernado, los padres de familia saben gobernar bien a su familia, sus riquezas, sus bienes, su propiedad, y los individuos también se dirigen como corresponde. Esta línea descendente, que transmite hasta la conducta de los individuos o el manejo de las familias el buen gobierno del Estado, es lo que en esta época, precisamente, empieza a llamarse “policía”. La pedagogía del príncipe garantiza la continuidad ascendente de las formas de gobierno y la policía, su continuidad descendente.

Sea como fuere, podrán ver que en esa continuidad, la pieza esencial tanto de la pedagogía del príncipe como de la policía, el elemento central, es lo que se denomina justamente “economía”. Y el arte del gobierno, tal como aparece en toda esa literatura, debe responder esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía —es decir, la manera de manejar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, tal como puede hacerse dentro de una familia, como puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus domésticos, que sabe hacer prosperar la fortuna de su familia, que sabe concertar en su beneficio las alianzas más convenientes—, cómo introducir esa atención, esa meticulosidad, ese tipo de relación del padre de

\* Algunas palabras inaudibles.

<sup>20</sup> François de La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la morale du Prince*, París, A. Courbé, 1651 (*Œuvres*, op. cit., t. 1, segunda parte, pp. 3-174 para el primer tratado y pp. 239-286 para el segundo), y *L'Economique du Prince. La politique du Prince*, París, A. Courbé, 1653 (*Œuvres*, *ibid.*, pp. 287-298 para el primer tratado y pp. 299-360 para el segundo).

familia con los suyos, dentro de la gestión de un Estado? La introducción de la economía dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno. Y si lo es en el siglo XVI, también lo será aún en el siglo XVIII. En el artículo "Économie politique" de Rousseau se ve con mucha claridad que éste todavía plantea el problema en los mismos términos y dice, a grandes rasgos, lo siguiente: la palabra "economía" designa en su origen "el sabio gobierno de la casa para el bien común de toda la familia".<sup>21</sup> Un problema, dice Rousseau: ¿cómo podrá ese sabio gobierno de la familia, *mutatis mutandis* y con las discontinuidades que habrán de señalarse, introducirse en la gestión general del Estado?<sup>22</sup> Gobernar un Estado será, por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, [ejercer]\* con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes.

Una expresión importante en el siglo XVIII caracteriza aun mejor todo esto. Quesnay habla de un buen gobierno como de un "gobierno económico".<sup>23</sup> Y encontramos en Quesnay —ya volveré más adelante— el momento [en que nace]\*\*

<sup>21</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (1755), en *Ceuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, col. Bibliothèque de la Pléiade [trad. esp.: *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 1985], p. 241: "Economía: la palabra viene de οἶκος, casa, y de νόμος, ley, y originariamente sólo significa el sabio y legítimo gobierno de la casa, para el bien común de toda la familia".

<sup>22</sup> *Ibid.*: "El sentido de este término se extendió a continuación al gobierno de la gran familia, que es el Estado". Algunas líneas más adelante, Rousseau aclara que "las reglas de conducta propias de una de esas sociedades" no podrían ser "convenientes para la otra: su magnitud es demasiado diferente para poder administrárselas de la misma manera, y siempre habrá una extrema diferencia entre el gobierno doméstico, en el cual el padre puede verlo todo por sí mismo, y el gobierno civil, en el cual el jefe no ve casi nada sino a través de los ojos de otros". Cf. *infra*, nota 36.

\* Michel Foucault: tener.

<sup>23</sup> Cf. François Quesnay (1694-1774), "Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole", en: Pierre Samuel du Pont de Nemours (comp.), *Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Paris, Merlin, 1768, pp. 99-122; reeditado en *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, INED, 1958, t. II, pp. 949-976. Cf. *supra*, clase del 25 de enero, nota 40.

\*\* Palabras de difícil audición.

la noción de gobierno económico, que es, en el fondo, una tautología, porque el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. Pero si Quesnay dice "gobierno económico" es porque la palabra "economía", por razones que trataré de esclarecer dentro de un momento, ya está tomando su sentido moderno y se advierte entonces que la esencia misma de ese gobierno, es decir, del arte de ejercer el poder en la forma de la economía, tendrá por objeto principal lo que hoy llamamos economía. La palabra "economía" designaba una forma de gobierno en el siglo XVI, y designará en el siglo XVIII un nivel de realidad, un campo de intervención para el gobierno, a través de una serie de procesos complejos y, creo, absolutamente capitales para nuestra historia. Eso es, entonces, gobernar y ser gobernado.

En segundo lugar, siempre en ese texto de Guillaume de La Perrière, encontramos [la frase]\* siguiente: "Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno".<sup>24</sup> Sobre esta segunda frase querría hacer una serie de observaciones, al margen de las concernientes a la definición misma del gobernante y el gobierno. "Gobierno es recta disposición de las cosas": me gustaría detenerme un poco en la palabra "cosas" porque, cuando se busca en *El Príncipe* lo que caracteriza el conjunto de objetos sobre los cuales se ejerce el poder, se advierte que, para Maquiavelo, el objeto, en cierto modo el blanco del poder, son dos cosas: por una parte, un territorio, y [por otra,] la gente que lo habita. En este aspecto, por lo demás, Maquiavelo no hace sino retomar para su propio uso y los fines específicos de su análisis un principio jurídico que es el utilizado para caracterizar la soberanía: en el derecho público, desde la Edad Media hasta el siglo XVI, aquella no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio y, por consiguiente, los súbditos que residen en él. En ese sentido puede decirse que el territorio es, sin duda, el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica del soberano, tal como la definen los

\* Michel Foucault: el texto.

<sup>24</sup> Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique...*, *op. cit.*, fol. 23r: "Gobierno es recta disposición de las cosas, de las cuales menester es ocuparse para conducir las hasta fin oportuno". [En el original, la única diferencia entre la cita de Foucault y la de esta nota es la grafía moderna de la primera. (N. del T.)]

filósofos o los teóricos del derecho. Desde luego, los territorios pueden ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa o, al contrario, escasa, la gente puede ser rica o pobre, activa o perezosa; pero todos esos elementos no son más que variables con respecto al territorio, que es el fundamento mismo del principado o la soberanía.

Ahora bien, en el texto de La Perrière vemos que la definición del gobierno no se refiere en manera alguna al territorio: se gobiernan cosas. Cuando La Perrière dice que el gobierno gobierna "cosas", ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres sino, antes bien, de mostrar que el gobierno no se relaciona con el territorio sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas. Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son, señala La Perrière: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte.

El gobierno se refiere a las cosas entendidas como imbricación de los hombres y las cosas: creo que encontraríamos con facilidad la confirmación de este aserto en la metáfora inevitable a la que siempre recurren esos tratados del gobierno, que es por supuesto la metáfora de la nave.<sup>25</sup> ¿Qué es gobernar un navío? Es hacerse cargo, desde luego, de los marineros, pero al mismo tiempo de la nave y su cargamento; gobernar un navío es también tener en cuenta los vientos, los escollos, las tempestades, las inclemencias del tiempo. Y esta puesta en relación de los marineros\* con el barco que es preciso salvar, con el carga-

<sup>25</sup> Sobre la utilización clásica de esta metáfora, cf. Platón, *Eutifrón*, 14b; *Protágoras*, 325c; *República*, 389d, 488a-489d; *Político*, 296e-297a, 297e, 301d, 302a, 304a; *Leyes*, 737a, 942b, 945c, 961c, etc. (cf. Pierre Louis, *Les Métaphores de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1945, p. 156); Aristóteles, *Política*, III, 4, 1276b, 20-30; Cicerón, *Ad Atticum*, 10, 8, 6, y *De Republica*, 3, 47; Tomás de Aquino, *De regno*, I, 2, II, 3. En la clase siguiente (*infra*, pp. 149 y 150), Foucault vuelve a esta metáfora naval a partir del *Edipo rey* de Sófocles.

\* Michel Foucault: a quienes es preciso salvar.

mento que hay que llevar al puerto, y sus vínculos con todos esos sucesos que son los vientos, los escollos, las tempestades, es lo que caracteriza el gobierno de una nave. Lo mismo vale para una casa: en el fondo, gobernar una familia no es en esencia tener como objetivo, como blanco, a los individuos que la componen, su riqueza, su prosperidad; es tener en cuenta los acontecimientos que pueden sobrevenir: las muertes, los nacimientos; es tener en cuenta las cosas que pueden hacerse, por ejemplo, las alianzas con otras familias. Toda esta gestión general caracteriza el gobierno, y con respecto a ella, el problema de la propiedad de tierras para la familia o la conquista de la soberanía sobre un territorio para el príncipe no son, en definitiva, sino elementos relativamente secundarios. Lo esencial, entonces, es el complejo de hombres y cosas; éste es el elemento principal, y el territorio y la propiedad sólo son, en cierto modo, una de sus variables.

También aquí el tema que vemos aparecer en esa curiosa definición de La Perrière del gobierno como gobierno de las cosas lo reencontraremos en los siglos XVII y XVIII. En su *Anti-Machiavel*, Federico II tiene páginas muy significativas al respecto, cuando dice, por ejemplo: comparemos Holanda y Rusia. Rusia, un país que bien puede tener las fronteras más extensas de todos los Estados europeos, ¿de qué está compuesta? Está compuesta de pantanos, de bosques, de desiertos; está apenas poblada por bandas de individuos que son pobres, miserables y carecen de actividades e industrias. Compárenla con Holanda: muy pequeño, también está compuesto de pantanos, pero hay en ese país una población, una riqueza, una actividad comercial, una flota que lo convierten en un país importante de Europa, cosa que Rusia apenas está empezando a ser.<sup>26</sup> Gobernar, entonces, es gobernar las cosas.

Vuelvo una vez más a ese texto que les citaba hace un momento, cuando La Perrière decía: "Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales

<sup>26</sup> Federico II, *Anti-Machiavel*, Amsterdam, chez Jaques La Caze, 1741, comentario del cap. 5 de *El Príncipe*, pp. 37-39. Michel Foucault utiliza probablemente la edición Garnier del texto, publicada a continuación de *El Príncipe* de Maquiavelo por Raymond Naves en 1941, pp. 117 y 118 (véase también la edición crítica de la obra, establecida por Charles Fleischauer, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Ginebra, E. Droz, 1958, t. v, pp. 199 y 200). No obstante, la paráfrasis de Foucault contiene una inexactitud: Federico II no dice que Rusia esté compuesta de pantanos, etc., sino de tierras "fértils en trigo".

es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno". El gobierno, por lo tanto, tiene una finalidad, dispone las cosas, en el sentido que acabo de mencionar, y las dispone [para un fin].\* Y en esto también creo que el gobierno se opone muy claramente a la soberanía. Ésta, desde luego, en los textos filosóficos y también en los textos jurídicos, jamás se presentó como un derecho liso y llano. Ni los juristas ni, a fortiori, los teólogos dijeron nunca que el soberano legítimo tuviera fundamentos para ejercer su poder y punto. El soberano, para ser un buen soberano, siempre debe proponerse un fin, es decir, señalan regularmente los textos, el bien común y la salvación de todos. Tomo, por ejemplo, un texto de fines del siglo XVII, donde Pufendorf dice: "Sólo se les ha conferido [a los soberanos; Michel Foucault] la autoridad soberana a fin de que se valgan de ella para procurar y mantener la utilidad pública [...]". Un soberano no debe tener nada por ventajoso para sí mismo, si no lo es también para el Estado".<sup>27</sup> Ahora, ese bien común, e incluso esa salvación de todos cuya invocación encontramos habitualmente, planteada como el fin mismo de la soberanía, ese bien común del que hablan los juristas, ¿en qué consiste? Si observamos el contenido real que le dan juristas y teólogos, ¿qué dicen éstos? Que hay bien común cuando los súbditos obedecen en su totalidad y sin falla las leyes, ejercen bien los cargos que se les han confiado, desempeñan bien los oficios a los que se dedican y respetan el orden establecido en

\* Conjetura; palabras inaudibles.

<sup>27</sup> Samuel von Pufendorf (1632-1694), *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, Londini Scanorum [Londres], sumptibus Adami Junghans, 1673, libro II, cap. 2, § 3 [trad. esp.: *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002]; versión francesa: *Les Devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, 4ª ed., trad. de J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1718, t. 1, pp. 361 y 362: "El bien del pueblo es la soberana ley: es también la máxima general que los poderes deben tener sin cesar presente, pues sólo se les ha conferido la autoridad soberana a fin de que se valgan de ella para procurar y mantener la utilidad pública, que es la meta natural del establecimiento de las sociedades civiles. Un soberano, por tanto, no debe tener nada por ventajoso para sí mismo, si no lo es también para el Estado". Véase igualmente, del mismo autor, *De jure naturae et gentium*, Londini Scanorum [Londres], sumptibus Adami Junghans, 1672, VII, IX, § 3; versión francesa: *Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, trad. de J. Barbeyrac, Amsterdam, H. Schelte & J. Kuyper, 1706.

la medida, al menos, en que ese orden es conforme a las leyes impuestas por Dios a la naturaleza y los hombres. Vale decir que el bien público es en esencia la obediencia a la ley, la ley del soberano en esta tierra o la ley del soberano absoluto, Dios. Pero, de todos modos, lo que caracteriza el fin de la soberanía, ese bien común, ese bien general, no es en definitiva otra cosa que la sumisión a esa ley. Esto significa que el fin de la soberanía es circular: remite al ejercicio mismo de la soberanía; el bien es la obediencia a la ley, por lo tanto, el bien que se propone la soberanía es que la gente obedezca a la soberanía. Circularidad esencial que, cualesquiera sean su estructura teórica, su justificación moral o sus efectos prácticos, no está tan alejada de lo que Maquiavelo decía cuando [afirmaba]\* que el objetivo principal del príncipe debía ser mantener su principado; permanecemos sin duda en el círculo de la soberanía con respecto a sí misma y del principado con respecto a sí mismo.

Ahora bien, con la nueva definición de La Perrière, con la búsqueda de definición del gobierno, creo que vemos aparecer otro tipo de finalidad. La Perrière define el gobierno como una manera recta de disponer las cosas para conducir las, no a la forma del "bien común" como decían los textos de los juristas, sino a un "fin oportuno", fin oportuno para cada una de esas cosas que, precisamente, deben gobernarse. Lo cual implica, ante todo, una pluralidad de fines específicos. Por ejemplo, el gobierno deberá velar por que se generen todas las riquezas que sean posibles; tendrá que actuar de manera tal que se suministre a la gente suficientes artículos de subsistencia, e incluso la mayor cantidad posible; el gobierno tendrá que procurar, por último, que la población pueda multiplicarse. En consecuencia, toda una serie de finalidades específicas que se convertirán en el objetivo mismo del gobierno. Y para alcanzarlas se va a disponer de las cosas. La palabra "disponer" es importante, pues en la soberanía, lo que permitía alcanzar su fin, es decir, la obediencia a las leyes, era la ley misma. Ley y soberanía, entonces, se confundían absolutamente una con otra. Ahora, al contrario, no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer cosas, o sea, de utilizar tácticas y no leyes, o utilizar al máximo las leyes como tácticas; hacer de tal suerte que, por una serie de medios, pueda alcanzarse tal o cual fin.

\* Michel Foucault: decía.

Creo que tenemos aquí una ruptura importante: mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos de sí con la forma de la ley, el fin del gobierno está en las cosas que dirige; debe buscárselo en la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas. Por consiguiente, regresión de la ley o, mejor, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es en verdad el principal instrumento. Volvemos a encontrar otra vez el tema que circuló durante todo el siglo XVII y que es manifiestamente explícito en el siglo XVIII en todos los textos de los economistas y fisiócratas, cuando explican que no será por cierto por la ley que se puedan alcanzar de manera efectiva los fines del gobierno.

Para terminar, cuarta observación; cuarta referencia tomada siempre de ese texto de Guillaume de La Perrière, pero acerca de un punto simple, elemental y rápido: este autor dice que alguien que sabe gobernar bien, un buen gobernante, debe tener "paciencia, sabiduría y diligencia".<sup>28</sup> ¿Qué entiende por "paciencia"? Pues bien, cuando quiere explicar ese término, toma el ejemplo de lo que llama "el rey de las abejas", el abejorro, y dice: el abejorro reina sobre la colmena —no es verdad, pero no importa— y lo hace sin necesitar un aguijón.<sup>29</sup> Con ello, dice La Perrière, Dios quiso mostrar de una manera "mística" que el verdadero gobernante no debe necesitar un aguijón, es decir, un instrumento para matar, una espada, para ejercer su gobierno. Debe tener paciencia y no ira; además, lo esencial en su personaje no debe ser el derecho de matar, el derecho de hacer valer su fuerza. ¿Qué contenido positivo dar a esa falta de aguijón? La sabiduría y la diligencia. La sabiduría, esto es, no exactamente, como era en la tradición, el conocimiento de las leyes humanas y divinas, el conocimiento de la justicia y la equidad; antes bien, la sabiduría que se requerirá de quien gobierna es justamente el conocimiento de las cosas, de los objetivos susceptibles de alcanzarse si se actúa como se debe para alcanzarlos, aunado a

<sup>28</sup> Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique...*, op. cit., fol. 23r: "Todo gobernante de reino o república debe tener en sí, por fuerza, sabiduría, paciencia y diligencia".

<sup>29</sup> *Ibid.*: fol. 23v: "Por eso todo gobernante debe tener paciencia, a ejemplo del rey de las abejas, que no tiene aguijón, con lo cual la naturaleza quiso mostrar místicamente que los reyes y los gobernantes de repúblicas deben emplear con sus súbditos mucho más clemencia que severidad y mucho más equidad que rigor".

la "disposición" que se pone en juego para llegar a ellos. Ese conocimiento va a constituir la sabiduría del soberano. En cuanto a su diligencia, es lo que hace que el soberano o, mejor dicho, quien gobierna, sólo deba gobernar en la medida en que considere y actúe como si estuviera al servicio de los gobernados. Y aquí La Perrière vuelve a apelar al ejemplo del padre de familia: éste es quien se levanta más temprano que los demás integrantes de la casa, quien se acuesta más tarde, quien vela por todo, pues se considera al servicio de su casa.<sup>30</sup>

Comprenderán de inmediato qué diferente es esta caracterización del gobierno de la concepción del príncipe tal como se la encontraba o creía encontrársela en Maquiavelo. Esta noción de gobierno aún es demasiado tosca, por supuesto, a pesar de algunos aspectos novedosos. Creo que este pequeño esbozo de la noción y la teoría del arte de gobernar, este primerísimo esbozo, no quedó por cierto en el aire durante el siglo XVI; no era un mero asunto de teóricos políticos. Es posible señalar sus correlaciones en lo real. Por una parte, la teoría del arte de gobernar estuvo ligada, ya desde el siglo XVI, a todas las transformaciones del aparato administrativo de las monarquías territoriales (creación de los aparatos de gobierno, los relevos del gobierno, etcétera); también estaba ligada a todo un conjunto de análisis y saberes que se desarrollaron desde fines de ese siglo y cobraron toda su amplitud en el siglo XVII, esencialmente el conocimiento del Estado en sus diferentes datos, sus diferentes dimensiones, los diferentes factores de su poder: justamente lo que se denominó "estadística" como ciencia del Estado.<sup>31</sup> Tercero y último, esta búsqueda de un arte de gobernar no puede dejar de ponerse en correlación con el mercantilismo y el cameralismo, que son, a la vez, esfuerzos para racionalizar el ejercicio del poder, precisamente en función de los conocimientos adquiridos a través de

<sup>30</sup> *Ibid.*: "¿Qué debe tener el buen gobernante de una república? Debe tener extrema diligencia en el gobierno de su ciudad, y si el buen padre de familia (por ser llamado buen economo, es decir, dueño de casa) debe ser en su hogar particular el primero en levantarse y el último en acostarse, ¿qué es menester al gobernante de la ciudad, donde hay muchas casas? ¿Y al rey, en cuyo reino hay muchas ciudades?"

<sup>31</sup> Sobre la historia de la estadística véase la obra clásica de Vincent John, *Geschichte der Statistik*, Stuttgart, F. Enke, 1886, cuya referencia figura en las notas de Michel Foucault. Éste tal vez conociera también el volumen publicado por el INSEE [Institut national de la statistique et d'études économiques], *Pour une histoire de la statistique*, París, INSEE, t. I, 1977 (reed., París, Economica-INSEE, 1987).

la estadística, y una doctrina o, mejor, un conjunto de principios doctrinales acerca de la manera de acrecentar el poderío y la riqueza del Estado. En consecuencia, ese arte de gobernar no es sólo una idea de filósofos o consejeros del príncipe; si se formuló fue porque estaba empezando a establecerse efectivamente el gran aparato de la monarquía administrativa, con sus formas de saber correlativas.

Pero, a decir verdad, el arte de gobernar no pudo asumir su amplitud y consistencia antes del siglo XVIII. De algún modo, quedó bastante encerrado en las formas de la monarquía administrativa. Una serie de razones explican, a mi parecer, que dicho arte de gobernar haya permanecido un poco envuelto en sí mismo o, en todo caso, prisionero de estructuras [...].\* Ante todo, razones históricas, que bloquearon ese arte. Sería fácil encontrar estas razones históricas, en el sentido estricto de la expresión "razón histórica"; creo que es simplemente —hablo en términos muy generales, está claro— la serie de grandes crisis del siglo XVII: la Guerra de los Treinta Años en primer lugar, con sus estragos y sus ruinas; segundo, [a mediados]\*\* de ese siglo, los grandes motines campesinos y urbanos; y por último, la crisis financiera y también la crisis de los artículos de subsistencia, que cargó de deudas toda la política de las monarquías occidentales a fines del siglo XVII. El arte de gobernar, en el fondo, sólo podía desplegarse, reflejarse, cobrar y multiplicar sus dimensiones, en un período de expansión, es decir, al margen de las grandes urgencias militares, económicas y políticas que no dejaron de acosar ese siglo de principio a fin.

Razones históricas, si se quiere, masivas y groseras, que bloquearon este arte de gobernar. Creo también que éste, formulado en el siglo XVI, se vio bloqueado en el siglo XVII [por] otras razones que podríamos llamar, con palabras que no me gustan mucho, estructuras institucionales y mentales. Digamos, en todo caso, que la preponderancia del problema del ejercicio de la soberanía, a la vez como cuestión teórica y como principio de organización política, fue un factor fundamental en ese bloqueo del arte de gobernar. Mientras la soberanía

\* Una o dos palabras ininteligibles. Curiosamente, el pasaje previo, desde "que son, a la vez, esfuerzos...". falta en la transcripción del curso publicada en *Dis et Écrits* (cf. *supra*, p. 109, nota \*), *op. cit.*, p. 648, y se lo reemplaza por un párrafo de diecinueve líneas del que no hay huella ni en la grabación ni en el manuscrito.

\*\* Palabras de difícil audición. Manuscrito: "que ocupan toda la mitad del siglo".

fuera el problema principal, mientras las instituciones de soberanía fuesen las instituciones fundamentales, mientras el ejercicio del poder se concibiera como ejercicio de la soberanía, el arte de gobernar no podía desarrollarse de una manera específica y autónoma, y creo, justamente, que tenemos un ejemplo de ello en el mercantilismo. El mercantilismo fue en verdad el primer esfuerzo —iba a decir "la primera sanción"— de ese arte de gobernar en el nivel, a la vez, de las prácticas políticas y los conocimientos sobre el Estado, y en ese sentido puede decirse que es un primer umbral de racionalidad en dicho arte, a cuyo respecto el texto de La Perrière indicaba simplemente algunos principios más morales que realistas. El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno; es la primera vez que se comienza a constituir un saber del Estado susceptible de utilizarse para las tácticas del gobierno. Eso es absolutamente cierto, pero el mercantilismo quedó trabado y detenido, me parece, debido al objetivo que se asignó. ¿Cuál era? Pues bien, en esencia, el poderío del soberano: ¿de qué manera actuar no tanto para que el país sea rico como para que el soberano pueda disponer de riquezas, tener tesoros, organizar ejércitos que le permitan llevar adelante su política? El objetivo del mercantilismo es el poderío del soberano; ¿cuáles son los instrumentos que se otorga? Leyes, ordenanzas, reglamentos, vale decir, las mismas armas tradicionales de la soberanía. Objetivo: el soberano; instrumentos: las propias herramientas de la soberanía. El mercantilismo trataba de inscribir las posibilidades brindadas por un arte meditado del gobierno dentro de una estructura institucional y mental de soberanía que lo bloqueaba. De modo que, durante todo el siglo XVII y hasta la gran liquidación de los temas mercantilistas a principios del siglo XVIII, el arte de gobernar se vio de alguna manera obligado a marcar el paso, atrapado entre dos cosas. Por una parte, un marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido, que era precisamente la soberanía como problema y como institución. Ese arte de gobernar intentó transigir con la teoría de la soberanía; se intentó deducir de una teoría renovada de la soberanía los principios rectores de un arte de gobernar. En ese punto intervinieron los juristas del siglo XVII cuando formularon o reactualizaron la teoría del contrato. La teoría del contrato —del contrato fundador, del compromiso recíproco de soberanos y súbditos— sería esa especie de matriz a partir de la cual se procuraría alcanzar los principios generales de un arte de gobernar. Pero si esa teoría del contrato, esa reflexión sobre las relaciones



del soberano y sus súbditos tuvo un papel muy importante en la teoría del derecho público, [en realidad] —el ejemplo de Hobbes [lo] prueba sin lugar a dudas—, pese al hecho de que a fin de cuentas [se] pretendía encontrar los principios rectores de un arte de gobernar, nunca [se] pasó de la formulación de principios generales de derecho público.

Entonces, por una parte, un marco demasiado amplio, demasiado abstracto, demasiado rígido de la soberanía, y por otra, un modelo demasiado estrecho, débil e inconsistente, que era el de la familia. El arte de gobernar ora intentaba alcanzar la forma general de la soberanía, ora, o más bien al mismo tiempo, se asimilaba, no podía no asimilarse a esa suerte de modelo exhaustivo que era el gobierno de la familia.<sup>32\*</sup> ¿Cómo hacer para que el gobernante pueda gobernar el Estado tan bien, de una manera tan precisa y meticulosa como puede gobernarse una familia? Por eso mismo, había un bloqueo generado por la idea de la economía, que en esa época aún no se refería jamás a otra cosa que la gestión de un pequeño conjunto constituido por la familia y la casa. La casa y el padre de familia, por un lado; el Estado y el soberano, por otro: el arte de gobernar no podía encontrar su propia dimensión.

¿Cómo se produce el desbloqueo del arte de gobernar? Al igual que el bloqueo, es preciso reinscribir ese desbloqueo en unos cuantos procesos generales: la expansión demográfica del siglo XVIII, ligada a la abundancia monetaria, vinculada a su vez al aumento de la producción agrícola en virtud de los procesos circulares que los historiadores conocen bien y que por consiguiente yo ignoro. Al ser todo eso el marco general, se puede decir de una manera más precisa que el desbloqueo del arte de gobernar estuvo ligado, en mi opinión, al surgimiento del problema de la población. O bien digamos que hay

<sup>32</sup> Cf. por ejemplo Armand Jean du Plessis de Richelieu, *Testament politique*, Amsterdam, H. Desbordes, 1688; edición establecida por L. André, París, R. Laffont, 1947 [trad. esp.: *Testamento político del cardenal duque de Richelieu*, Madrid, Juan García Infanzón, 1996], p. 279: "Las familias particulares son los verdaderos modelos de las repúblicas".

\* El manuscrito agrega, p. 17: "Pues sin duda es el gobierno de la familia el que mejor corresponde a ese arte de gobernar buscado: un poder inmanente a la sociedad (el padre forma parte de la familia), un poder sobre 'las cosas' y no sobre el territorio, un poder de finalidades múltiples que conciernen en su totalidad al bienestar, la dicha, la riqueza de la familia; un poder pacífico, vigilante".

un proceso bastante sutil, que sería necesario tratar de reconstituir en detalle, en el cual veríamos que la ciencia del gobierno, el recentramiento de la economía en otra cosa que la familia y, para terminar, el problema de la población, están ligados entre sí. Gracias al desarrollo de la ciencia del gobierno, la economía pudo recentrarse en determinado nivel de realidad que hoy caracterizamos como económico, y en virtud de ese mismo desarrollo se pudo recortar el problema específico de la población. Pero podríamos decir igualmente que, gracias a la percepción de los problemas específicos de la población y el discernimiento de ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía, el problema del gobierno pudo por fin pensarse, meditarse y calcularse fuera del marco jurídico de la soberanía. Y la misma estadística que, en el marco del mercantilismo, sólo había podido funcionar dentro y, de algún modo, en beneficio de una administración monárquica que se desplegaba por su parte en la forma de la soberanía, llegaría a ser el factor técnico principal o uno de los factores técnicos principales del desbloqueo mencionado.

¿Cómo permitirá el problema de la población, en sustancia, el desbloqueo del arte de gobernar? La perspectiva de la población, la realidad de los fenómenos propios de ésta posibilitarán desechar de manera definitiva el modelo de la familia y recentrar la noción de economía en otra cosa. En efecto, la estadística, que había funcionado hasta entonces dentro de los marcos administrativos y, por lo tanto, del funcionamiento de la soberanía, descubre y muestra poco a poco que la población tiene sus propias regularidades: su número de muertos, su cantidad de enfermos, la regularidad de sus accidentes. La estadística muestra asimismo que la población entraña efectos propios de su agregación y que esos fenómenos son irreducibles a los de la familia: se trata de las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y la riqueza. La estadística muestra [además] que, por sus desplazamientos, sus maneras de obrar, su actividad, la población tiene efectos económicos específicos. Al permitir cuantificar los fenómenos propios de la población, la estadística pone de relieve la especificidad de ésta, irreducible [al] pequeño marco de la familia. Salvo unos cuantos temas residuales, que bien pueden ser de carácter moral y religioso, la familia desaparecerá como modelo del gobierno.

En cambio, lo que va a aparecer en ese momento es la familia como elemento en el seno de la población y como relevo fundamental para el gobierno de esta última. En otras palabras, el arte de gobernar, hasta el surgimiento de

la problemática de la población, sólo podía pensarse sobre la base del modelo de la familia y de la economía entendida como gestión de ésta. Al contrario, a partir del momento en que la población aparezca como absolutamente irreductible a la familia, ésta se situará en un nivel inferior con respecto a ella y como un elemento en su interior. Deja entonces de ser un modelo; es un segmento, simplemente privilegiado porque, cuando se quiera conseguir algo de la población en materia de conducta sexual, demografía, cantidad de hijos, consumo, habrá que pasar por ella. Pero la familia, tras dejar de ser modelo, se convertirá en instrumento, instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones y no modelo quimérico para el buen gobierno. Su desplazamiento del nivel de modelo al plano de la instrumentación es absolutamente fundamental. Y, en efecto, a partir de mediados del siglo XVIII, la familia aparece en ese carácter instrumental con respecto a la población: surgen entonces las campañas sobre la mortalidad, las campañas concernientes al matrimonio, las vacunaciones, las inoculaciones, etc. Si la población permite el desbloqueo del arte de gobernar, es, por lo tanto, porque erradica el modelo de la familia.

Segundo, la población aparecerá como meta última por excelencia del gobierno, pues, en el fondo, ¿cuál puede ser la meta de éste? Sin duda no gobernar, sino mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud. Y el instrumento que el gobierno va a darse para obtener esos fines que son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, será la población misma, sobre la que actuará de manera directa a través de campañas o de manera indirecta mediante técnicas que van a permitir, por ejemplo, estimular, sin que la gente lo advierta demasiado, el índice de natalidad, o dirigir hacia tal o cual región o tal o cual actividad los flujos poblacionales. La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno. [Parece] consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer. El interés como conciencia de cada uno de los individuos componentes de la población y como interés de ésta, cualesquiera sean los intereses y aspiraciones individuales de quienes la constituyen, será, en su carácter equívoco, el blanco y el instrumento fundamentales del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte o, en todo caso, de tácticas y técnicas absolutamente novedosas.

Para terminar, la población será el punto en torno del cual va a organizarse lo que los textos del siglo XVI llamaban "paciencia del soberano". Será, en consecuencia, el objeto que el gobierno deberá tener en cuenta en sus observaciones y su saber para lograr gobernar de manera racional y meditada. La constitución de un saber de gobierno es por completo indisociable de la constitución de un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en sentido lato, lo que se llama justamente "economía". La vez pasada les decía que la economía política había podido constituirse a partir del momento en que, entre los distintos elementos de la riqueza, apareció un nuevo sujeto, la población. Pues bien, al aprehender esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que se denomina "economía política" y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población.\* En síntesis, el paso de un arte de gobernar a una ciencia política,<sup>33</sup> el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas del gobierno, se da en el siglo XVIII en torno de la población y, por consiguiente, del nacimiento de la economía política.

Al señalarles todo esto no pretendo decir en absoluto que la soberanía dejó de cumplir un papel a partir del momento en que el arte de gobernar comenzó a convertirse en ciencia política. Me animaré incluso a decir, por el contrario, que el problema de la soberanía nunca se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en pleno despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado.

\* El manuscrito precisa, p. 20: "Fisiócratas: una ciencia del gobierno es una ciencia de las relaciones entre las riquezas y la población".

<sup>33</sup> Cf. el subtítulo del libro de Pierangelo Schiera sobre el cameralismo (*Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milán, A. Giuffrè, 1968): *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*. Foucault nunca cita este libro que hizo época en la historia reciente de la *Polizeiwissenschaft*, pero es probable que lo conociera, al menos de manera indirecta, a través de Pasquale Pasquino, por entonces muy próximo a él. Al comienzo de la clase siguiente, Foucault vuelve, para recusarlo, al término "ciencia".

Lean los dos textos de Rousseau —cronológicamente, el primero es el artículo “Économie politique” de la *Encyclopédie*<sup>34</sup> y verán que el autor plantea en ellos el problema del gobierno y el arte de gobernar registrando precisamente esto (el texto es muy característico desde ese punto de vista). Dice: la palabra “economía” designa en esencia la gestión paterna de los bienes de la familia;<sup>35</sup> pero ese modelo ya no debe aceptarse, por mucho que nos hayamos referido a él en el pasado. En nuestros días, dice Rousseau, sabemos bien que la economía política ya no es la economía familiar; y, sin hacer una referencia explícita ni a la fisiocracia, ni a la estadística, ni al problema general de la población, Rousseau nota con claridad ese corte y el hecho de que la “economía”, “economía política”, tiene un sentido totalmente nuevo, que ya no debe asimilarse al viejo modelo de la familia.<sup>36</sup> Sea como fuere, en ese artículo Rousseau se da por tarea la definición de un arte del gobierno. Luego escribirá el *Contrato social*:<sup>37</sup> justamente el problema de saber cómo, con nociones como “naturaleza”, “contrato”, “voluntad general”, se puede presentar un principio general de gobierno que dé cabida, a la vez, al principio jurídico de la soberanía y a los elementos por los cuales es posible definir y caracterizar un arte del gobierno. Por lo tanto, la soberanía no queda completamente erradicada en virtud del surgimiento de un nuevo arte de gobernar, un arte que ahora ha cruzado el umbral de una ciencia política. El problema de la soberanía no ha sido eliminado; al contrario, es más agudo que nunca.

En cuanto a la disciplina, tampoco desaparece. Desde luego, su organización, su introducción, todas las instituciones en cuyo seno había florecido en el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII: las escuelas, los talleres, los ejércitos,

<sup>34</sup> Cf. *supra*, nota 21.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*

<sup>36</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., pp. 241 y 244: “¿cómo podría el gobierno del Estado ser semejante al de la familia, cuyo fundamento es tan diferente? [...] De todo lo que acabo de exponer se sigue que ha sido razonable distinguir la economía pública de la economía particular y que, como el Estado no tiene en común con la familia otra cosa que la obligación de los jefes de hacer dichos a uno y otra, las mismas reglas de conducta no podrían convenir a ambos”.

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, Amsterdam, M. Rey, 1762 [trad. esp.: *El contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993].

todo eso se confundía [con] y sólo se comprende a través del desarrollo de las grandes monarquías administrativas, pero, de igual manera, la disciplina jamás fue tan importante y valorada como a partir del momento en que se intentó manejar la población; y manejarla no quería decir simplemente manejar la masa colectiva de fenómenos o hacerlo en el mero nivel de sus resultados globales; manejar la población quiere decir manejarla asimismo en profundidad, con minucia y en sus detalles.

Por consiguiente, la idea de un gobierno como gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundación de la soberanía —y tenemos a Rousseau— y la necesidad de desarrollar las disciplinas —y tenemos aquí toda la historia de éstas que traté de contar en otra parte.<sup>38</sup> De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. En todo caso, lo que quería mostrar era un lazo histórico profundo entre el movimiento que hace vacilar las constantes de la soberanía detrás del problema, ahora primordial, de las buenas elecciones de gobierno; el movimiento que pone de relieve a la población como un dato, un campo de intervención, el fin de las técnicas de gobierno; el movimiento[, para terminar,] que aísla la economía como dominio específico de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad.\* A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada.

Me limitaré a agregar una palabra [...].\*\* En el fondo, si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido “Seguridad, territorio, población”. Lo que querría hacer ahora, si tuviera

<sup>38</sup> Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976].

\* El manuscrito añade, p. 22: “aquel [el movimiento] que va a asegurar la gestión de las poblaciones por parte de un cuerpo de funcionarios”.

\*\* Siguen algunas palabras ininteligibles.

verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la "gubernamentalidad". Con esta palabra, "gubernamentalidad", aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por "gubernamentalidad" entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro]\* el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la "gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco.

Se sabe cuánta fascinación ejercen hoy en día el amor o el horror por el Estado; se sabe cuánta energía se pone en el nacimiento del Estado, su historia, sus avances, su poder, sus abusos. En esencia, encontramos esta sobrevaloración del problema del Estado en dos formas. En una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío<sup>39</sup> frente a nosotros. Tenemos una segunda manera de sobrevalorar el problema del Estado, y en una forma paradójica, pues en apariencia es reductora: el análisis consistente en reducir el Estado a una serie de funciones como, por ejemplo, el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; y ese papel reductor del Estado con respecto a otra cosa no deja de considerarlo, empero, como blanco absolutamente esencial de los ataques y, lo saben, como posición privilegiada que es preciso ocupar. Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en

\* Michel Foucault: también el desarrollo.

<sup>39</sup> El discurso anarquista apela con frecuencia a esta expresión de Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de G. Bianqui, París, Aubier, 1946 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 1972], primera parte, "Le nouvelle idole": "El Estado es el más frío de todos los monstruos [*das kälteste aller kalten Ungeheuer*]. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que escapa de sus labios: 'Yo, el Estado, soy el pueblo'".

la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera tuvo esa importancia. Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Tal vez. Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado.

Vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII. Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque, si bien los problemas de la gubernamentalidad y las técnicas de gobierno se convirtieron efectivamente en la única apuesta política y el único espacio real de la lucha y las justas políticas, aquella gubernamentalización fue, no obstante, el fenómeno que permitió la supervivencia del Estado. Y es probable que si éste existe tal como hoy existe, sea gracias, justamente, a esa gubernamentalidad que es a la vez exterior e interior a él, porque son las tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Por lo tanto, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad.

Y acaso podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.

Hasta aquí unas palabras sobre el fenómeno de la gubernamentalidad, que me parece importante. Ahora trataré de mostrarles que esta gubernamentalidad nació, [en primer lugar,] a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana; segundo, sobre la base de un modelo o, mejor dicho, una técnica diplomático-militar; y tercero y último, les mostraré que esa gubernamentalidad sólo pudo adoptar las dimensiones que tiene gracias a una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es contemporánea, precisamente, del arte de gobernar, y que llamamos "policía" en el sentido antiguo del término, el de los siglos XVII y XVIII. La pastoral, la nueva técnica diplomático-militar y, por último, la policía fueron a mi entender los tres grandes puntos de apoyo sobre cuya base pudo producirse ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que fue la gubernamentalización del Estado.

## Clase del 8 de febrero de 1978

*¿Por qué estudiar la gubernamentalidad? – El problema del Estado y de la población – Recordatorio del proyecto general: triple desplazamiento del análisis con respecto a: a) la institución; b) la función; c) el objeto – Objetivo del curso de este año – Elementos para una historia de la noción de "gobierno". Su campo semántico del siglo XIII al siglo XV – La idea de gobierno de los hombres. Sus fuentes: a) la organización de un poder pastoral en el Oriente precristiano y cristiano; b) la dirección de conciencia – Primer esbozo del pastorado. Sus rasgos específicos: a) se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento; b) es un poder fundamentalmente benéfico cuyo objetivo es la salvación de la grey; c) es un poder que individualiza. Omnes et singulatim. La paradoja del pastor – La institucionalización del pastorado por la Iglesia cristiana.*

VOY A PEDIRLES que me perdonen porque hoy voy a ser un poco más deslucido que de costumbre. Tengo gripe y no me siento muy bien. De todos modos, me fastidiaba hacerlos venir para decirles a último momento que se fueran. Entonces, voy a hablar hasta donde pueda, pero me perdonarán tanto la cantidad como la calidad.

Querría comenzar ahora a recorrer la dimensión a la que di el feo nombre de "gubernamentalidad".\* De suponer, entonces, que "gobernar" no es lo mismo que "reinar", "mandar" o "hacer la ley";\*\* de suponer que gobernar no es lo

\* Entre comillas en el manuscrito.

\*\* Estos cuatro verbos o locuciones verbales están entre comillas en el manuscrito.

mismo que ser soberano, suzerano [*suzerain*], señor, juez, general, propietario, maestro, profesor; y de suponer, en consecuencia, que el gobernar tiene una especificidad, habría que saber ahora cuál es el tipo de poder que esta noción engloba. Analizar, en suma, las relaciones de poder a las que apuntan en el siglo XVI esas artes de gobernar de las que les hablé, enfocadas también en la teoría y la práctica mercantilistas del siglo XVII y enfocadas, por último —quizá lleguen aquí a cierto umbral que la semana pasada dije: de ciencia,<sup>1</sup> pero creo que la palabra es muy mala y catastrófica; hablemos entonces de cierto nivel de competencia política—, en líneas generales, en la doctrina fisiocrática del “gobierno económico”.<sup>2</sup>

Primera cuestión: ¿por qué estudiar ese dominio en definitiva inconsistente, brumoso, recubierto por una noción tan problemática y artificial como la de “gubernamentalidad”? Mi respuesta, inmediata y segura, será la siguiente: para abordar el problema del Estado y la población. Segunda cuestión: todo eso es muy lindo, pero ya sabemos o, en todo caso, creemos saber qué son el Estado y la población. La noción de Estado y la de población tienen su definición y su historia. El dominio al cual se refieren es más o menos conocido en términos generales o, aunque tenga una parte sumergida u oscura, tiene otra que es visible. Entonces, como se trata de estudiar ese dominio a lo sumo (o para colmo) semioscuro del Estado y la población, ¿por qué pretender abordarlo a través de una noción que es absoluta y completamente oscura, la de “gubernamentalidad”? ¿Por qué atacar lo fuerte y lo denso con lo débil, lo difuso y lo fragmentario?

Pues bien, les diré la razón en dos palabras y recordando un proyecto un poco más general. Cuando los años anteriores hablábamos de las disciplinas, con referencia al ejército, los hospitales, las escuelas, las prisiones, la mención de esas disciplinas obedecía, en el fondo, a la intención de llevar a cabo un triple desplazamiento: pasar, si se quiere, al exterior, y de tres maneras. En primer lugar, pasar al exterior de la institución, descentrarse con respecto a la problemática de ésta, a lo que podríamos llamar “institucionalocentrismo”.

<sup>1</sup> Véase la clase anterior (1º de febrero), pp. 130 y 131, sobre la economía como “ciencia del gobierno”, y p. 134, “un arte [de gobernar] que ahora ha cruzado el umbral de una ciencia política”.

<sup>2</sup> Sobre esta noción, véase *supra*, clase del 18 de enero, p. 50.

Tomemos el ejemplo del hospital psiquiátrico. Por supuesto, se puede partir de lo que es el hospital psiquiátrico en su carácter dado, su estructura, su densidad institucional, y procurar encontrar sus estructuras internas, señalar la necesidad lógica de cada una de las piezas que lo constituyen, mostrar qué tipo de poder médico se organiza en él y cómo se desarrolla un determinado saber psiquiátrico. Pero se puede —y aquí me refiero muy precisamente a una obra sin duda fundamental, esencial y que debe leerse a cualquier precio, la de Robert Castel sobre *L'Ordre psychiatrique*—<sup>3</sup> proceder desde el exterior, es decir, mostrar que el hospital, como institución, sólo puede comprenderse a partir de algo exterior y general que es el orden psiquiátrico, en la medida misma en que éste se articula con un proyecto absolutamente global que apunta a la sociedad en su conjunto y podemos llamar, en suma, higiene pública.<sup>4</sup> Puede demostrarse, y eso hace Castel, que la institución psiquiátrica concreta, intensifica, densifica un orden psiquiátrico cuyas raíces están esencialmente en la definición de un régimen no contractual para los individuos minorizados.<sup>5</sup> Y para terminar, se puede mostrar que este orden psiquiátrico coordina por sí solo todo un conjunto de técnicas diversas que conciernen tanto a la educación de los niños como a la asistencia a los pobres y la institución del patronato obrero.<sup>6</sup> Un método como éste consiste en buscar detrás de la institución para tratar de encontrar, no sólo detrás de ella sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología de poder. Por eso mismo, este análisis permite sustituir el análisis genético por filiación por un análisis genealógico —no hay que confundir la génesis y la filiación con la genealogía— que reconstituye toda una red de alianzas, comunicaciones, puntos de apoyo.

<sup>3</sup> Robert Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Minuit, 1976, col. Le sens commun [trad. esp.: *El orden psiquiátrico: la edad de oro del alienismo*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980].

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, cap. 3, pp. 138-152 (“L'aliéniste, l'hygiéniste et la philanthrope”). Cf. pp. 142 y 143, las citas del folleto de presentación de los *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, fundados en 1829 por Marc y Esquirol (“la higiene pública, que es el arte de conservar la salud de los hombres reunidos en sociedad [...], está destinada a experimentar un gran desarrollo y brindar numerosas aplicaciones al perfeccionamiento de nuestras instituciones”).

<sup>5</sup> *Ibid.*, cap. 1, pp. 39-50 (“Le criminel, l'enfant, le mendiant, le prolétaire et le fou”).

<sup>6</sup> *Ibid.*, cap. 5, pp. 208-215 (“Les opérateurs politiques”).

Por lo tanto, primer método: salir de la institución para sustituirla por el punto de vista global de la tecnología de poder.<sup>7</sup>

En segundo lugar, segundo desfase, segundo paso al exterior, con respecto a la función. Tomemos, por ejemplo, el caso de la prisión. Es posible, por supuesto, analizarla a partir de las funciones descontadas, las funciones que fueron definidas como las ideales de la prisión, la manera óptima de ejercerlas —cosa que, a grandes rasgos, hizo Bentham en su *Panóptico*—,<sup>8</sup> y luego, a partir de allí, ver cuáles fueron las funciones realmente desempeñadas por aquella y establecer desde una perspectiva histórica un balance funcional de los más y los menos o, en todo caso, de las aspiraciones y los logros concretos. Pero al estudiar la prisión por intermedio de las disciplinas, la cuestión pasaba por saltar o, mejor, pasar al exterior con respecto a ese punto de vista funcional y resituar la prisión en una economía general de poder. Y entonces, de resultas,

<sup>7</sup> En el curso de 1973-1974, *Le Pouvoir psychiatrique* (París, Gallimard-Seuil, 2003 [trad. esp.: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005]), Foucault, al volver a tocar algunos puntos a su juicio discutibles de la *Historia de la locura*, pone en cuestión por primera vez la crítica del poder psiquiátrico en términos de institución y le opone la crítica fundada en el análisis de las relaciones de poder, o microfísica del poder. Cf. clase del 7 de noviembre de 1973, p. 16: “ya no creo que la noción de institución sea muy satisfactoria. Según mi criterio, oculta cierta cantidad de peligros, porque a partir del momento en que se habla de institución se habla, en el fondo, a la vez de individuos y de colectividad, ya se descuenta la existencia del individuo, la colectividad y las reglas que los gobiernan y, por ende, se pueden meter ahí adentro todos los discursos psicológicos o sociológicos. [...] Lo importante [...] no son las regularidades institucionales, sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, creo, precisamente constitutivos a la vez del individuo y de la colectividad”, y clase de 14 de noviembre de 1973, p. 34: “Seamos muy antiinstitucionalistas”. Cf. también *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 217 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976]: “La ‘disciplina’ no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato”.

<sup>8</sup> Jeremy Bentham (1748-1832), *Panopticon, or the Inspection-House...*, en *Works*, edición establecida por J. Bowring, Edimburgo, Tait, 1838-1843, t. IV, pp. 37-66; versión francesa: *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, trad. de E. Dumont, París, Imprimerie nationale, 1791; reed. en *Œuvres de Jérémy Bentham*, edición establecida por E. Dumont, Bruselas, Louis Hauman et Cie, 1829, t. 1, pp. 245-262 (texto reproducido en Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, precedido por “L'œil du pouvoir” [citado *supra*, clase del 11 de enero, nota 11] y seguido por la traducción de M.

se advierte que la historia real de la prisión no está, sin duda, gobernada por los éxitos y los fracasos de su funcionalidad, sino que se inscribe, de hecho, en estrategias y tácticas que se apoyan incluso en sus propios déficits funcionales. Por lo tanto: sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y tácticas.

Por último, tercer descentramiento, tercer paso al exterior, el que se da con respecto al objeto. Tomar el punto de vista de las disciplinas significaba negarse a aceptar un objeto prefabricado, se tratase de la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad. Era negarse a medir las instituciones, las prácticas y los saberes con la vara y la norma de ese objeto dado de antemano. La tarea consistía, por el contrario, en captar el movimiento por el cual se constituía, a través de esas tecnologías móviles, un campo de verdad con objetos de saber. Puede decirse sin duda que la locura “no existe”,<sup>9\*</sup> pero eso no quiere decir que no sea nada. Se trataba, en suma, de hacer lo inverso de lo que la fenomenología nos había enseñado a decir y pensar, una fenomenología que en líneas generales decía lo siguiente: la locura existe, lo cual no quiere decir que sea algo.<sup>10</sup>

En síntesis, el punto de vista adoptado en todos esos estudios consistía en tratar de extraer las relaciones de poder de la institución, para analizarlas [desde

Sissung de la primera parte de la versión original del *Panopticon*, tal como Bentham la publicó en Inglaterra en 1791). Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., pp. 201-206.

<sup>9</sup> Cf. Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (enero de 1984), *DE*, vol. IV, núm. 356, p. 726 [trad. esp.: “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III*, Barcelona, Paidós, 1999]: “Me han hecho decir que la locura no existe, cuando el problema era absolutamente lo opuesto: se trataba de saber cómo pudo la locura, en las diferentes definiciones que se propusieron de ella, integrarse en un momento dado a un campo institucional que la constituía como enfermedad mental situada en un lugar determinado junto a otras enfermedades”. Según Paul Veyne, así comprendía Raymond Aron, por ejemplo, la *Historia de la locura*.

\* Entre comillas en el manuscrito.

<sup>10</sup> Cf. Paul Veyne, “Foucault révolutionne l'histoire” (1978), en *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1979, col. Points Histoire, p. 229 [trad. esp.: “Foucault revoluciona la historia”, en *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1994]: “Cuando hice ver a Foucault estas páginas, me dijo más o menos esto: ‘Personalmente, jamás escribí *la locura no existe*, pero puede escribirse; pues, para la fenomenología, la locura existe pero no es una cosa, cuando en realidad hay que decir, al contrario, que la locura no existe, pero no por ello no es nada”.

la perspectiva]\* de las tecnologías, extraerlas también de la función para retomarlas en un análisis estratégico y liberarlas del privilegio del objeto para intentar resituirlas desde el punto de vista de la constitución de los campos, dominios y objetos de saber. Si se procuró hacer ese triple movimiento de pasaje al exterior con respecto a las disciplinas, es esta posibilidad, en el fondo, lo que querría explorar ahora con referencia al Estado. ¿Se puede pasar al exterior del Estado como se pudo hacerlo —después de todo, era bastante fácil— con respecto a esas diferentes instituciones? ¿Existe, en lo concerniente al Estado, un punto de vista englobador como lo era el punto de vista de las disciplinas en lo referido a las instituciones locales y definidas? Creo que esta cuestión, este tipo de cuestión, no puede dejar de plantearse, aunque sea como resultado, necesidad implicada por lo mismo que acabo de decir hace un momento. Porque, después de todo, esas tecnologías generales de poder que se procuró reconstituir al margen de la institución, ¿no dependen en definitiva de una institución global, una institución totalizadora que es precisamente el Estado? ¿No sucede acaso que, al salir de esas instituciones locales, regionales y puntuales que son los hospitales, las prisiones, las familias, nos limitamos a encaminarnos hacia otra institución, de modo que sólo nos apartaríamos del análisis institucional para ser conminados a entrar a otro tipo de análisis institucional u otro registro o nivel del análisis institucional, justamente aquel en que se trata del Estado? Puesto que está muy bien destacar el encierro, por ejemplo, como procedimiento general que ha cubierto la historia de la psiquiatría. ¿No es el encierro, después de todo, una típica operación estatal o correspondiente en general a la acción del Estado? Es muy posible extraer los mecanismos disciplinarios de los lugares donde se intenta ponerlos en juego, como las prisiones, los talleres, el ejército. Pero ¿no es el Estado el responsable, en última instancia, de su puesta en acción general y local? Podría ser que la generalidad extra institucional, la generalidad no funcional, la generalidad no objetiva a la cual llegan los análisis de los que recién les hablaba, nos pusiera en presencia de la institución totalizadora del Estado.\*\*

\* Michel Foucault repite: desde el punto de vista.

\*\* En razón, sin duda, del cansancio antes invocado, Michel Foucault renuncia aquí a exponer todo un desarrollo, extendido entre las páginas 8 y 12 del manuscrito:

“De ahí la segunda razón para plantear la cuestión del Estado: ¿el método consistente en analizar poderes localizados en términos de procedimientos, técnicas, tecnologías, tácticas, estra-

Entonces, el objetivo de este curso que querría hacer este año sería en resumen el siguiente. Así como para examinar las relaciones entre razón y locura en el Occidente moderno se trató de interrogar los procedimientos generales

---

regias, no es simplemente una manera de pasar de un nivel a otro, de lo micro a lo macro? Y por consiguiente, sólo tendría un valor provisorio: ¿el tiempo de ese pasaje? Es cierto que ningún método debe ser un objetivo en sí mismo. Un método debe estar hecho para deshacerse de él. Pero no se trata tanto de un método como de un punto de vista, un ajuste de la mirada, una manera de hacer girar el [soporte (?)] de las cosas por el desplazamiento de quien las observa. Ahora bien, me parece que ese desplazamiento produce una serie de efectos que merecen, si no conservarse a cualquier precio, al menos mantenerse tanto como sea posible.

¿Cuáles son esos efectos?

a. Al desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder, se puede aprehender su genealogía: esto es, su manera de formarse, conectarse, desarrollarse, multiplicarse, transformarse a partir de algo muy distinto de sí mismas: a partir de procesos que no son en absoluto relaciones de poder. Ejemplo del ejército: puede decirse que la disciplinización del ejército se debe a su estatización. Se explica la transformación de una estructura de poder en una institución por la intervención de otra institución de poder. El círculo sin exterioridad. Siendo así que esta disciplinización [puesta (?)] en relación, [no] con la concentración estatal, sino con el problema de las poblaciones flotantes, la importancia de las redes comerciales, las invenciones técnicas, los modelos [*varias palabras ilegibles*] gestión de comunidad, toda esa red de alianzas, apoyos y comunicaciones constituye la ‘genealogía’ de la disciplina militar. No la génesis: filiación. Si se quiere escapar a la circularidad que remite el análisis de las relaciones de poder de una institución a otra, es preciso captarlas donde constituyen técnicas con valor operativo en procesos múltiples.

b. Al desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder, se puede [ver] en qué y por qué son inestables.

—Permeabilidad a toda una serie de procesos diversos. Las tecnologías de poder no son inmóviles: no son estructuras rígidas que apuntan a inmovilizar procesos vivientes en virtud de su misma inmovilidad. Las tecnologías de poder no dejan de modificarse bajo la acción de muy numerosos factores. Y cuando una institución se desmorona, no es forzosamente porque el poder que le servía de base ha quedado fuera de circulación. Puede ser porque se ha tornado incompatible con algunas mutaciones fundamentales de esas tecnologías. Ejemplo de la reforma penal (ninguna revuelta popular, y ni siquiera una presión extrapopular).

—Pero también accesibilidad a luchas o ataques que encuentran necesariamente su teatro en la institución.

Lo cual quiere decir que es muy posible alcanzar efectos globales, no mediante enfrentamientos concertados, sino por ataques locales o laterales o diagonales que ponen en juego la economía general del conjunto. Así: los movimientos espirituales marginales, multiplicidades de disidencia religiosa, y que no atacaban en modo alguno a la Iglesia Católica, hicieron vacilar en



de internación y segregación, situándose de ese modo detrás del asilo, el hospital, las terapéuticas, las clasificaciones,\* y así como en el caso de la prisión se intentó situarse detrás de las instituciones penitenciarias propiamente dichas, para procurar encontrar la economía general de poder, ¿es posible efectuar la misma inversión en lo concerniente al Estado? ¿Es posible pasar al exterior? ¿Es posible resituarse el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una "gubernamentalidad", que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas? Ése es sucintamente el objetivo de [este curso].\*\*

Bien, la noción de gobierno. Ante todo, un pequeño señalamiento en la historia misma de la palabra, en un período en que aún no había asumido el sentido político, el sentido estatal que comienza a tener de manera rigurosa en los siglos XVI y XVII. Si nos limitamos a remitirnos a los diccionarios históricos de la lengua francesa,<sup>11</sup> ¿qué vemos? Vemos que durante los siglos XIII, XIV y XV la palabra "gobernar" [*gouverner*] abarca en realidad una masa consi-

definitiva no sólo todo un sector de la institución eclesiástica, sino la manera misma de ejercer el poder religioso en Occidente.

A causa de esos efectos teóricos y prácticos, quizá valga la pena proseguir la experiencia iniciada.  
\* El manuscrito agrega aquí (p. 13): "así como para examinar el estatus de la enfermedad y los privilegios del saber médico en el mundo moderno también es preciso situarse detrás del hospital y las instituciones médicas, para intentar alcanzar los procedimientos de cobertura general de la vida y la enfermedad en Occidente, la 'biopolítica'".

\*\* Palabras inaudibles. Michel Foucault añade: Entonces, ahora querría, para hacerme perdonar por el carácter [*una palabra inaudible*] de lo que trato de decirles entre dos accesos de tos...

El manuscrito contiene esta nota complementaria: "N. B. No digo que el Estado haya nacido del arte de gobernar ni que las técnicas de gobierno de los hombres nacen en el siglo XVII. Como conjunto de las instituciones de la soberanía, el Estado existía desde miles de años atrás. Las técnicas de gobierno de los hombres también eran más que milenarias. Pero el Estado tomó la forma que le conocemos a partir de una nueva tecnología general [de] gobierno de los hombres".

<sup>11</sup> El manuscrito (hoja sin paginar insertada entre las páginas 14 y 15) remite a Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, París, F. Vieweg, 1885, t. IV.

derable de significaciones diversas. En primer lugar, encontramos el sentido puramente material, físico, espacial de dirigir, hacer avanzar e incluso de avanzar uno mismo por un camino, una ruta. "Gobernar" es seguir o hacer seguir una ruta. En Froissart, por ejemplo, encontramos un texto como éste: "Un [...] camino tan angosto que [...] dos hombres no podrían gobernarse en él",<sup>12</sup> es decir que no podrían avanzar de frente. La palabra también tiene el sentido material, pero mucho más amplio, de alimentar proporcionando vituallas.\* Encontrarán por ejemplo [esto], en un texto que data de 1421: "trigo suficiente para gobernar París durante dos años",<sup>13</sup> y asimismo, exactamente en la misma época: "un hombre no tenía de qué vivir ni gobernar a su mujer que estaba enferma".<sup>14</sup> Por lo tanto, "gobernar" en el sentido de sustentar, alimentar, dar vituallas. "Una dama de gobierno demasiado grande"<sup>15</sup> es una señora que consume demasiado y a quien es difícil sustentar. "Gobernar" tiene también el sentido vecino, pero un poco diferente, de subsistir con algo. Froissart habla de una ciudad "que se gobierna de la pañería",<sup>16</sup> es decir: que debe su subsistencia a. Hasta aquí el conjunto de señalamientos o, en todo caso, algunas de las referencias propiamente materiales de la palabra "gobernar".

<sup>12</sup> "Un pequeño camino tan estrecho que un hombre a caballo se vería en hartas dificultades para pasar a otro, y dos hombres no podrían gobernarse en él." Jean Froissart, *Le Premier volume de l'histoire et chronique de Messire Jean Froissart [Chroniques]*, Lyon, J. de Tournes, 1559, libro I, p. 72 {trad. esp.: *Crónicas*, Madrid, Siruela, 1988}; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 326. [En el original, las citas mencionadas desde esta nota hasta la nota 20 están en francés antiguo, mientras que en el texto están modernizadas. (N. del T.)]

\* Tenía el mismo significado en el español antiguo. [N. del T.]

<sup>13</sup> "Y hubo en París más trigo del que hombre alguno que viviera por entonces hubiese deseado jamás en su vida, pues se decía que lo había suficiente para bien gobernar París más de dos años enteros." *Journal de Paris sous Charles VI*, p. 77; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325.

<sup>14</sup> "No tenía de qué vivir ni gobernar a su mujer que estaba enferma" (1425, Arch. JJ 173, pieza 186; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325).

<sup>15</sup> "Por esos días había un caballero y una dama de gobierno demasiado grande, y eran los señores de Aubrecicourt." Jean Froissart, *Chroniques*, op. cit., libro II, p. 4; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 325.

<sup>16</sup> "Una rica ciudad no cerrada que se llama Senarpont y toda se gobierna de la pañería." Jean Froissart, *Chroniques*, op. cit., libro V; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 326.

Veamos ahora las significaciones de orden moral. "Gobernar" puede significar "conducir a alguien", sea en el sentido propiamente espiritual del gobierno de las almas—sentido muy clásico y que va a perdurar y subsistir durante muchísimo tiempo—, sea de una manera levemente desviada con respecto a la primera, cuando quiere decir "imponer un régimen", imponer un régimen a un enfermo: el médico gobierna al enfermo, o el enfermo que se impone una serie de cuidados se gobierna. Así, un texto dice: "Un enfermo que, después de haber dejado el hospital, a causa de su mal gobierno pasó a mejor vida".<sup>17</sup> Siguió un mal régimen. "Gobernar" o "gobierno" pueden referirse entonces a la conducta en el sentido propiamente moral del término: una muchacha que ha sido de "mal gobierno",<sup>18</sup> es decir, de mala conducta. "Gobernar" puede aludir, además, a una relación entre individuos capaz de adoptar varias formas, entre ellas la de mando y dominio: dirigir a alguien, tratarlo. O bien tener una relación con alguien, una relación verbal: "gobernar a alguien" puede querer decir "hablar con él", "entretenerlo", en el sentido de mantener una conversación. Así, un texto del siglo XV dice: "Dio un gran banquete a todos los que le gobernaban durante la cena".<sup>19</sup> Gobernar a alguien durante su cena es conversar con él. Pero la palabra también puede referirse a un comercio sexual: "Un fulano que gobernaba a la mujer de su vecino e iba a verla con mucha frecuencia".<sup>20</sup>

Todo esto es un señalamiento muy empírico y nada científico, hecho sobre la base de diccionarios y referencias diversas. Creo, con todo, que permite

<sup>17</sup> "Por la cual paliza el susodicho Philipot estuvo enfermo durante unas tres semanas, tanto en el hospital donde lo llevaron como en su residencia, y luego, por su mal gobierno, pasó a mejor vida" (1423, Archives JJ 172, pieza 186; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325).

<sup>18</sup> "Una muchacha que había sido de mal gobierno." Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, La Haya, H. Scheurleer, 1735, c. 15; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>19</sup> "Agasajó con un gran banquete a todos, incluso a los principales de los Dieciséis que le gobernaron durante la cena." Pasq., *Lett.*, XVII, 2; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>20</sup> "Un fulano que gobernaba a la mujer de su vecino e iba a verla con tanta frecuencia que al final el marido se dio cuenta." Guillaume Bouchet, *Les Sérées de Guillaume Bouchet*, Poitiers, par les Bouchetz, 1584, I, III, p. 202; citado por Frédéric Godefroy, *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 325; también citado por Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, París, J.-J. Pauvert, 1957, t. IV, p. 185.

situar en parte una de las dimensiones del problema. Se advierte que la palabra "gobernar", antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento, que se refiere a la subsistencia material, la alimentación, que se refiere a los cuidados que pueden proporcionarse a un individuo y la salvación que se le puede asegurar, que se refiere asimismo al ejercicio de un mando, de una actividad prescriptiva, a la vez incesante, afanosa, activa y siempre benévola. Alude al dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar. Y por último, remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro. De todos modos, a través de todos estos sentidos hay algo que se deja ver con claridad: nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades. Cuando se habla de la ciudad que se gobierna, y que se gobierna sobre la base de la pañería, se da a entender que la gente obtiene su sustento, su alimentación, sus recursos y su riqueza de la industria de los paños. No es entonces la ciudad como estructura política, sino la gente, individuos o colectividad. Aquellos a quienes se gobierna son los hombres.\*

Creo que tenemos aquí [un elemento]\*\* que puede ponernos sobre la pista de algo que tiene, sin duda, cierta importancia. En principio y fundamentalmente, al menos a través de ese primer señalamiento, aquellos a quienes se gobierna son los hombres. Ahora bien, la idea de que a los hombres se los gobierna no es por cierto una idea griega y tampoco, me parece, una idea romana. Es innegable que, por lo menos en la literatura griega, encontramos con bastante regularidad la metáfora del gobernalle, el timonel, el piloto, quien lleva el timón de la nave, para designar la actividad de la persona situada a la cabeza de la ciudad y que tiene una serie de cargas y responsabilidades con

\* El manuscrito agrega: "Historia de la gubernamentalidad. Tres grandes vectores de la gubernamentalización del Estado: la pastoral cristiana = modelo antiguo; el nuevo régimen de relaciones diplomático-militares = estructura de apoyo; el problema de la policía interna del Estado = soporte interno". Cf. *supra*, las últimas líneas de la clase precedente (1º de febrero).

\*\* Michel Foucault: algo.

respecto a ella. Basta con observar el texto del *Edipo rey*.<sup>21</sup> En él vemos con mucha frecuencia, o en varias oportunidades, la metáfora del rey que tiene la ciudad a su cargo y, por esa razón, debe conducirla bien, así como un buen piloto gobierna como corresponde su nave y debe evitar los escollos y llevarla al puerto.<sup>22</sup> Pero en toda esta serie de metáforas en las que el rey se asimila a un timonel y la ciudad a un navío, debe señalarse que lo gobernado, lo que la metáfora designa como objeto del gobierno, es la ciudad misma, que es como una nave entre los escollos o en medio de las tempestades, una nave obligada a bordear para eludir a los piratas, los enemigos; un navío que es preciso llevar a buen puerto. El objeto del gobierno, el elemento preciso sobre el cual recae el acto de gobernar, no son los individuos. El capitán o el piloto de la embarcación no gobiernan a los marineros, gobiernan la nave. Del mismo modo, el rey gobierna la ciudad, pero no a los hombres de la ciudad. Ésta, en su realidad sustancial, en su unidad y con su supervivencia posible o su desaparición eventual, es el objeto, el blanco del gobierno. Los hombres sólo son gobernados de manera indirecta, en cuanto también ellos están embarcados en la nave. Y son gobernados en virtud, por intermedio de su situación de embarcados en ella. Pero quien está a la cabeza de la ciudad no los gobierna directamente.\*

<sup>21</sup> Sófocles, *Cédipe roi*, trad. de Paul Masqueray, París, Les Belles Lettres, 1940, col. Collection des universités de France [trad. esp.: *Edipo rey*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998]. Foucault se ocupó varias veces de esta tragedia entre 1970 y 1980. Cf. el curso de 1970-1971, "La volonté de savoir", duodécima clase (repetida como conferencia en Cornell en octubre de 1972); "La vérité et les formes juridiques" (1974), *DE*, vol. II, núm. 139, pp. 553-568 [trad. esp.: "La verdad y las formas jurídicas", en *Estrategias de poder. Obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999]; las primeras clases del curso de 1979-1980, "Du gouvernement des vivants" (16 y 23 de enero y 1º de febrero de 1980); y el seminario de Lovaina de mayo de 1981, "Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu" (inédito).

<sup>22</sup> En realidad, la imagen sólo aparece una vez en el texto de *Edipo rey*. Cf. la traducción francesa de Robert Pignarre, *Cédipe roi*, París, Garnier, 1964; reed., París, Flammarion, 1995, col. GF, p. 122: (Coro) "Rey mío, ya te lo he dicho y vuelvo a decírtelo, / me mostraría como un necio y un loco / si decidiera abandonarte, a ti, / que cuando mi país penaba en la tempestad, / fuiste el buen viento que lo guió. ¡Ah!, otra vez, / si puedes, condúcenos hoy a buen puerto". De todos modos, la imagen es recurrente en la obra de Sófocles: *Ajax*, 1082; *Antígona*, 162, 190; cf. Pierre Louis, *Les Métaphores...*, *op. cit.*, p. 156, n. 18.

\* El manuscrito añade, p. 16: "Esto no excluye que haya entre los ricos, los poderosos, quienes gozan de un estatus que les permite manejar los asuntos de la ciudad y a los otros (no

esclavos o metecos, sino ciudadanos) según modos de acción múltiples y delimitados: clientelismo, evergetismo".

No creo entonces que la idea de que puede haber un gobierno de los hombres y que éstos son gobernables sea una idea griega. Ya volveré, sea al final de esta clase si tengo tiempo y me atrevo, sea mejor la próxima, a este problema, esencialmente en torno de Platón y el *Político*. No obstante, de manera general, creo que puede decirse que la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la de la idea y la organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de conciencia, la dirección de las almas.

En primer lugar, la idea y la organización de un poder pastoral. Que el rey, el dios o el jefe sea un pastor con respecto a los hombres, vistos como un rebaño, es un tema que encontramos de manera muy frecuente en todo el Oriente mediterráneo. Se lo constata en Egipto,<sup>23</sup> en Asiria<sup>24</sup> y en Mesopotamia,<sup>25</sup> y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos. En Egipto, por ejemplo, pero también en las monarquías asirias y babilónicas, se designa efectivamente al rey, de una manera muy ritual, como el pastor de los hombres. En el momento de su coronación, en la ceremonia de su coronación, el faraón recibe las insignias del pastor. Se le pone en las manos un cayado y se lo declara, en efecto, pastor de los hombres. Este título forma parte de los apelativos reales de los monarcas babilónicos. También es un término que designa la relación de los dioses o el dios con los hombres. El dios es el pastor

esclavos o metecos, sino ciudadanos) según modos de acción múltiples y delimitados: clientelismo, evergetismo".

<sup>23</sup> A partir de la XII dinastía, durante el Imperio Medio, a principios del segundo milenio a. C., los faraones fueron designados como pastores de su pueblo. Cf. D. Müller, "Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede", en *Zeitschrift für Ägypt. Sprache*, 86, 1961, pp. 126-144.

<sup>24</sup> La calificación del rey como pastor (*re'u*) se remonta a Hammurabi (hacia 1728-1686 a. C.). La mayor parte de los reyes asirios, hasta Asurbanipal (669-626 a. C.) y los monarcas neobabilónicos, adoptaron esta costumbre. Cf. Lorenz Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925, pp. 116-120.

<sup>25</sup> Cf. Ilse Seibert, *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*, Berlin, Akademie Verlag, 1969, col. Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, núm. 53.

de los hombres. En un himno egipcio leemos algo así: "Oh, Ra, tú que velas cuando todos los hombres duermen, tú que buscas el beneficio de tu rebaño".<sup>26</sup> El dios es el pastor de los hombres. Para terminar, esta metáfora del pastor, esta referencia al pastoreo permiten designar cierto tipo de relación entre el soberano y el dios, pues, si Dios es el pastor de los hombres y el rey también lo es, este último es de alguna manera el pastor subalterno a quien aquél ha confiado el rebaño de los hombres y debe, al término de la jornada y en el anochecer de su reino, devolver a Dios el rebaño que se le ha entregado. El pastoreo es un tipo de relación fundamental entre Dios y los hombres, y el rey participa en cierto modo de esa estructura pastoral de la relación. Un himno asirio consagrado al monarca dice: "Compañero resplandeciente que participas en el pastoreo de Dios, tú que cuidas el país y lo alimentas, oh pastor de abundancia".<sup>27</sup>

Y el tema del pastoreo, sin lugar a dudas, se desarrolló e intensificó entre los hebreos.<sup>28</sup> Con la particularidad, empero, de que en ellos la relación pastor-rebaño es esencial, fundamental y casi exclusivamente religiosa. Lo que se define como relaciones de un pastor y su rebaño son las relaciones de Dios y su pueblo. Con la excepción de David, fundador de la monarquía, ningún rey

hebreo recibe la designación especial y explícita de pastor.<sup>29</sup> El término se reserva a Dios.<sup>30</sup> Simplemente, se considera que algunos de los profetas recibieron de manos de Dios el rebaño de los hombres, y deben devolvérselo;<sup>31</sup> por otra parte, los malos reyes, aquellos a quienes se denuncia por haber traicionado su misión, son designados como malos pastores, nunca individualmente, por lo demás, sino en general, en cuanto han dilapidado o dispersado el rebaño y fueron incapaces de procurarle su alimento y guiarlo de vuelta a su tierra.<sup>32</sup> En su forma plena y positiva, por lo tanto, la relación pastoral es en esencia la relación de Dios con los hombres. Es un poder de tipo religioso que tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo.

Estamos aquí, me parece, ante algo que es a la vez fundamental y probablemente muy específico de ese Oriente mediterráneo tan distinto de lo que encontramos entre los griegos. Pues en éstos jamás hallarán la idea de que los dioses conducen a los hombres como un pastor o un mayoral pueden guiar a su rebaño. Cualquiera sea la intimidación —y no es forzosamente muy grande—

<sup>26</sup> "Hymne à Amon-Rê" (El Cairo, hacia 1430 a. C.), en André Barucq y François Daumas (comps.), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, Cerf, 1980, núm. 69, p. 198.

<sup>27</sup> Fuente no identificada. Sobre el origen divino del poder real, expresado por la imagen del pastor, véase Ilse Seibert, *Hirt, Herde, König...*, op. cit., pp. 7-9.

<sup>28</sup> Hay una abundante literatura sobre el tema. Cf. W. Jost, *Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung*, Giessen, Otto Kindt, 1939; George Edward Post, artículo "Sheep", en: James Hastings (dir.), *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1902, t. IV, pp. 486 y 487; Vinzenz Hamp, "Das Hirtmotiv im Alten Testament", en *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag*, Múnich, J. Pfeiffer, 1949, pp. 7-20; y Vinzenz Hamp, artículo "Hirt", en: Michael Buchberger (dir.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1960, col. 384-386. Sobre el Nuevo Testamento, véanse T. H. Kempf, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Roma, Officium Libri Catholici, 1942, y Joachim Jeremias, artículo "Ποιμήν", en: Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, t. VI, pp. 484-501. Señalemos igualmente, entre los estudios más recientes, el artículo de Pierre Grelot, "Berger", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, París, Beauchesne, 1984, t. XII, cols. 361-372, y la buena síntesis, acompañada de una bibliografía muy rica, de Dietmar Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, Múnich, W. Fink, 1983, pp. 29-164 ("Hirt und Herde").

<sup>29</sup> Además, este título no le es directamente aplicado en los libros históricos y sapienciales. Cf. segundo libro de Samuel, 5, 2 y 24, 17, y Salmos, 78, 70-72: Dios le asigna la tarea de "apacentar" al pueblo de Israel, y David designa a éste como un "rebaño". En cambio, el apelativo es frecuente en los libros proféticos: véase, por ejemplo, Ezequiel, 34, 23; 37, 24 ("Mi servidor David reinará sobre ellos [los hijos de Israel]; sólo habrá un único pastor para todos", *La Bible de Jérusalem*, París, Cerf, 1977, p. 1284 [trad. esp.: *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000]). Como sugiere Foucault, la imagen del pastor se emplea en ocasiones para designar a los reyes paganos: cf. Isaías, 44, 28 (acerca de Ciro), y Jeremías, 25, 34.

<sup>30</sup> Cf. Génesis, 48, 15; Salmos, 23, 1-4 y 80, 2; Isaías, 40, 11; Jeremías, 31, 10; Ezequiel, 34, 11-16, y Zacarías, 11, 4-14. Cf. W. Jost, *Poimen...*, op. cit., p. 19 y ss. Los casos de aplicación del vocabulario pastoral ("guiar", "conducir", "encerrar", "llevar a pastorear", etc.) a Yahvé son desde luego mucho más numerosos. Cf. Joachim Jeremias, artículo "Ποιμήν", op. cit., p. 486.

<sup>31</sup> Cf. Jeremías, 17, 16 (aunque la traducción del pasaje es discutida), y Amós, 1, 1 y 7, 14 y 15 (W. Jost, *Poimen...*, op. cit., p. 16).

<sup>32</sup> Cf. Isaías, 56, 11; Jeremías, 2, 8; 10, 21; 12, 10 y 23, 1-3; Ezequiel, 34, 2-10 ("Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos. ¿Acaso no deben los pastores apacentar el rebaño? Os habéis alimentado de leche, os habéis vestido de lana, habéis sacrificado las ovejas más gordas, pero no habéis hecho apacentar el rebaño. No habéis fortalecido a las ovejas enclenques, sanado a la enferma, curado a la herida. No habéis recuperado a la extraviada ni buscado a la perdida. Al contrario, las habéis tratado con violencia y dureza" (*La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 1280); y Zacarías, 10, 3; 11, 4-17 y 13, 7.

de los dioses griegos con su ciudad, la relación nunca se da de esa manera. El dios griego funda la ciudad, indica su emplazamiento, colabora en la construcción de las murallas, garantiza su solidez, da su nombre al poblado, transmite oráculos y de ese modo da consejos. Se lo consulta y el dios protege, interviene, también puede suceder que se fastidie y se reconcilie, pero jamás conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría a sus corderos.

¿Cómo se caracteriza ese poder del pastor que vemos tan ajeno al pensamiento griego y tan presente, tan intenso en el Oriente mediterráneo y sobre todo entre los hebreos? ¿Cuáles son sus rasgos específicos? Creo que podemos resumirlos de la siguiente forma. El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento. El dios griego es un dios territorial, un dios intramuros, y tiene un lugar privilegiado, sea su ciudad o su templo. El Dios hebreo, por el contrario, es desde luego el Dios que camina, el Dios que se desplaza, el Dios que vagabundea. La presencia de ese Dios hebreo nunca es más intensa, más visible que cuando su pueblo, justamente, se desplaza y cuando en esa marcha, ese desplazamiento, ese movimiento que lo lleva a abandonar la ciudad, los prados y las pasturas, él se pone a la cabeza y muestra la dirección que es preciso seguir. El dios griego se presenta, antes bien, sobre las murallas para defender su ciudad. El Dios hebreo aparece precisamente cuando se abandona la ciudad, a la salida de las murallas, y se comienza a seguir el camino a través de las praderas. "Oh Dios, cuando salías a la cabeza de tu pueblo", dicen los Salmos.<sup>33</sup> Por otra parte, de la misma manera o, mejor, de una manera que la recuerda un poco, el dios pastor egipcio Amón es definido como el conductor de la gente por todos los caminos. Y si en esa dirección que el dios ratifica en relación con una multiplicidad en movimiento hay una referencia al territorio, es en cuanto el dios pastor sabe dónde están las praderas fértiles, cuáles son los caminos apropiados para llegar a ellas y cuáles serán los lugares de descanso favorables. En el Éxodo se dice lo siguiente acerca de Yahvé: "Has conducido con misericordia a ese pueblo que redimiste, por tu poder lo llevaste a las pasturas de tu santa morada".<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Salmos, 68, 8.

<sup>34</sup> Éxodo, 15, 13.

Entonces, en contraste con el poder que se ejerce sobre la unidad de un territorio, el poder pastoral se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento.

En segundo lugar, el poder pastoral es en lo fundamental un poder benévolo. Ustedes me dirán: esto forma parte de todas las caracterizaciones religiosas, morales y políticas del poder. ¿Qué sería un poder que fuera fundamentalmente malvado? ¿Qué sería un poder cuya función, destino y justificación no fueran hacer el bien? Rasgo universal, pero, sin embargo, con esta salvedad: que ese deber de hacer el bien —en todo caso en el pensamiento griego y me parece que también en el pensamiento romano— no es, en definitiva, sino uno entre los muchos componentes que caracterizan el poder. Así como por su benevolencia, el poder se caracterizará por su omnipotencia y la riqueza y el brillo de los símbolos de que se rodea. Y se definirá por su capacidad de triunfar de sus enemigos, vencerlos, reducirlos a la esclavitud. El poder se definirá asimismo por la posibilidad de conquistar y por todo el conjunto de territorios, riquezas, etc., que haya acumulado. La benevolencia es sólo uno de los rasgos de todo ese haz por el cual se lo define.

El poder pastoral, por el contrario, se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo. En efecto, lo esencial del objetivo, para el poder pastoral, es sin duda la salvación del rebaño. Y en ese sentido podemos decir, por supuesto, que no estamos muy alejados de lo que tradicionalmente se consideró como el objetivo del soberano, es decir, la salvación de la patria, que debe ser la *lex suprema* del ejercicio del poder.<sup>35</sup> Pero esa salvación que es menester asegurar al rebaño tiene un sentido muy preciso en la temática del poder pastoral. Ante todo, la salvación es esencialmente la subsistencia. La provisión de la subsistencia, el alimento asegurado, son las buenas pasturas. El pastor es quien alimenta y lo hace de mano en mano o, en todo caso, quien alimenta, por una parte, al conducir hasta las buenas praderas y, por otra, al asegurarse de que los animales, efectivamente, coman y se alimenten como es debido. El poder pastoral es un poder

<sup>35</sup> Michel Foucault alude aquí a la máxima "*Salus populi suprema lex esto*", que aparece por primera vez —con un sentido bastante diferente— en Cicerón (*De legibus*, 3, 3, 8, a propósito del deber de los magistrados de aplicar con celo la ley), y que la mayor parte de los teóricos absolutistas repitieron a partir del siglo XVI. Cf. *supra*, clase del 1º de febrero, nota 27, la cita de *De officio hominis et civis* de Pufendorf.

de cuidados. Cuida el rebaño, cuida a los individuos del rebaño, vela por que las ovejas no sufran, va a buscar a las extraviadas, cura a las heridas. Y en un texto que es un comentario rabínico un poco tardío, pero que refleja perfectamente bien ese aspecto, se explica cómo y por qué Moisés fue designado por Dios para conducir el rebaño de Israel. En efecto, cuando era pastor en Egipto, Moisés sabía hacer pastar perfectamente a sus ovejas; sabía, por ejemplo, que al llegar a una pradera debía dejar ir ante todo a las ovejas más jóvenes, que sólo podían comer los pastos más tiernos, y luego enviaba a las más viejas y las más robustas, capaces de comer los pastos más duros. De ese modo, cada categoría de ovejas tenía los pastos que le convenían y suficiente alimento. Moisés presidía esa distribución justa, calculada y deliberada del alimento, por lo cual Yahvé, al ver eso, le dijo: "Puesto que sabes compadecerte de las ovejas, te compadecerás de mi pueblo, y a ti lo confiaré".<sup>36</sup>

El poder del pastor se manifiesta, por lo tanto, en un deber, una misión de sustento, de manera que la forma —y ésta es, a mi juicio, otra característica importante del poder pastoral— adoptada por él no es ante todo la manifestación clamorosa de su poderío y su superioridad. El poder pastoral se manifiesta inicialmente por su celo, su dedicación, su aplicación indefinida. ¿Qué es el pastor? ¿Aquel cuyo poderío resplandece a los ojos de los hombres como los soberanos o los dioses, los dioses griegos, que se manifestaban esencialmente por el brillo? En absoluto. El pastor es el que vela. "Vela" en el sentido, claro está, de vigilancia del mal que puede hacerse, pero sobre todo de las desventuras que pueden sobrevenir. El pastor velará por el rebaño y apartará el infortunio que pueda amenazar al más mínimo de sus animales. Velará por que las cosas sean lo mejor posible para cada uno de los integrantes del rebaño. Así

<sup>36</sup> Cf. Josef Engemann, artículo "Hirt", en: Theodor Klauser *et al.* (dirs.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiersemann, 1991, t. xv, col. 589: "Andererseits bleibt ihnen (= den Rabbinen) dennoch bewußt, daß Mose, gerade weil er ein guter Hirt war, von Gott erwählt wurde, das Volk Israel zu führen (Midr. Ex. 2, 2); vgl. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* 7 [transl. from the German Ms. by Henrietta Szold] (Philadelphia, [Jewish Publ. Soc. of America,] 1938) Reg. s.v. shepherd". Véanse también Filón de Alejandría, *De vita Moysis*, I, 60 (según Dietmar Peil, *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 43, n. 59) [trad. esp.: *Sobre la vida de Moisés*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975], y Justino, *Apologías*, 62, 3 (según W. Jost, *Poimen...*, *op. cit.*, p. 14, n. 1 [trad. esp.: *Apologías*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1990]).

sucede con el Dios hebreo y también con el dios egipcio, de quien se dice: "Oh, Ra, tú que velas cuando todos los hombres duermen, tú que buscas el beneficio de tu rebaño".<sup>37</sup> Pero ¿por qué? En esencia, porque tiene una responsabilidad, que no se define ante todo por el aspecto honorífico sino por la dimensión de carga y esfuerzo. Toda la inquietud del pastor se vuelca en los otros y jamás en sí mismo. En ello radica precisamente la diferencia entre el mal y el buen pastor. El mal pastor es quien sólo piensa en las pasturas para su propio beneficio, para engordar el rebaño que luego podrá vender y dispersar, mientras que el buen pastor sólo piensa en su rebaño y no va más allá. Ni siquiera procura su propio beneficio en el bienestar del rebaño. Me parece que aquí vemos aparecer, esbozarse, un poder cuyo carácter es esencialmente oblativo y, en cierto modo, transicional. El pastor está al servicio del rebaño, debe actuar de intermediario entre éste y las pasturas, el alimento, la salvación, etc., lo cual implica que el poder pastoral, en sí mismo, es siempre un bien. Las dimensiones de terror y fuerza o violencia temibles, los poderes inquietantes que hacen temblar a los hombres frente al poder de los reyes y los dioses, pues bien, todo eso se borra cuando se trata del pastor, sea el rey pastor o el dios pastor.

Para terminar, último rasgo que engloba unas cuantas cosas que hemos tocado hasta aquí: la idea de que el poder pastoral es un poder individualizador. Es cierto, en efecto, que el pastor dirige todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas se le escape. El pastor cuenta las ovejas, las cuenta a la mañana en el momento de conducir las a la pradera, las cuenta a la noche para saber si están todas, y se ocupa de ellas una por una. Hace todo por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes. Y entonces llegamos a la famosa paradoja del pastor que adopta dos formas. Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastoreo cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de las que les he hablado. *Omnes et singulatim*.<sup>38</sup> Y por otra parte, de una manera

<sup>37</sup> Frase ya citada antes, p. 152.

<sup>38</sup> Cf. la conferencia "Omnes et singulatim: towards a criticism of political reason", pronunciada por Foucault en la Stanford University en octubre de 1979. Michel Foucault, "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", trad. de P.-E. Dauzat, *DE*, vol. IV, núm.

aún más intensa en el problema del sacrificio del pastor por su rebaño, sacrificio de sí mismo por la totalidad de su rebaño, sacrificio de la totalidad del rebaño por cada una de las ovejas. Quiero decir lo siguiente: en esta temática hebrea del rebaño, el pastor debe todo a éste, a punto tal de aceptarse por su salvación.<sup>39</sup> Pero por otro lado, como debe salvar a cada una de las ovejas, ¿no se encontrará en una situación tal que, para salvar a una sola de ellas, se vea obligado a descuidar a la totalidad? Y ése es el tema que vemos indefinidamente repetido a lo largo de las diferentes sedimentaciones del texto bíblico, desde el Génesis hasta los comentarios rabínicos, con Moisés en el centro de todo. Moisés, en efecto, es quien ha aceptado, para salvar a una oveja descarriada, abandonar todo el rebaño. La encuentra, la carga sobre los hombros para devolverla a su lugar y en ese momento advierte que el rebaño que él había aceptado sacrificar se ha salvado: se ha salvado simbólicamente por el hecho, justamente, de que Moisés hubiera aceptado sacrificarlo.<sup>40</sup> Estamos aquí en el centro del desafío, de la paradoja moral y religiosa del pastor, lo que podríamos llamar, en definitiva, la paradoja del pastor: sacrificio de uno por el todo, sacrificio del todo por uno, que va a estar de manera insoslayable en el centro de la problemática cristiana del pastorado.

En resumen, podemos decir lo siguiente: la idea de un poder pastoral es la idea de un poder ejercido sobre una multiplicidad y no sobre un territorio. Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista, un poder finalista para aquellos sobre quienes se ejerce, y no sobre una unidad, en cierto modo, de tipo superior, trátese de la ciudad, el territorio, el Estado, el soberano [...].\* Es un poder, por último, que apunta a la vez a todos y a cada uno en su paradójica equivalencia, y no a la unidad superior formada por el todo. Pues bien, creo que las estructuras de la ciudad griega y del Imperio Romano eran completamente ajenas a

291, pp. 134-161 [trad. esp.: "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990].

<sup>39</sup> Cf. Juan, 11, 50 y 18, 14: "Conviene que un solo hombre muera y no que toda la nación perezca", *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1558.

<sup>40</sup> Cf. la clase siguiente (15 de febrero), p. 182.

\* Una palabra inaudible.

un poder de este tipo. Ustedes me dirán: sin embargo, en la literatura griega hay unos cuantos textos en los cuales se traza, de manera muy explícita, una comparación entre el poder político y el poder del pastor. Tenemos el texto del *Político*, que, como saben, se embarca precisamente en una búsqueda de ese tipo. ¿Qué es el que reina? ¿Qué es reinar? ¿No es ejercer el poder sobre un rebaño?

Bien, escuchen, como estoy verdaderamente molido, no me voy a meter en este asunto y les voy a pedir que dejemos aquí. Estoy realmente demasiado cansado. Volveré a hablar de esto, el problema del *Político* en Platón, la vez que viene. Querría indicarles simplemente algo a grandes rasgos; en fin, si les hice este esquemita muy torpe es porque me parece que, con todo, estamos ante un fenómeno muy importante, el siguiente: la idea de un poder pastoral, completa o, en todo caso, considerablemente ajena al pensamiento griego y romano, se introdujo en el mundo occidental por conducto de la Iglesia cristiana. La Iglesia coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del Imperio Romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido. Puesto que ahí reside la paradoja en la cual quisiera detenerme en las próximas clases: entre todas las civilizaciones, la del Occidente cristiano fue sin lugar a dudas, a la vez, la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas. Fue en todo caso una de las que desplegaron las mayores violencias. Pero al mismo tiempo —y ésta es la paradoja en la que me gustaría insistir—, el hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas. Durante milenios, aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él. La forma de poder más extraña y característica de Occidente, y también la que estaba llamada a tener el destino más grande y más duradero, no nació, me parece, ni en las estepas ni en las ciudades. No nació junto al hombre de naturaleza ni en el seno de los primeros imperios. Esa forma de poder tan característica de Occidente, tan única en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó su modelo en las majadas, en la política considerada como un asunto de rebaños.

## Clase del 15 de febrero de 1978

*Análisis del pastorado (continuación) – El problema de la relación pastor-rebaño en la literatura y el pensamiento griegos: Homero, la tradición pitagórica. Escasa presencia de la metáfora del pastor en la literatura política clásica (Isócrates, Demóstenes) – Una gran excepción: el Político de Platón. El uso de la metáfora en los otros textos de Platón (Critias, Leyes, República). La crítica de la idea de un magistrado pastor en el Político. La metáfora pastoral aplicada al médico, el agricultor, el gimnasta y el pedagogo – La historia del pastorado en Occidente como modelo de gobierno de los hombres es indisoluble del cristianismo. Sus transformaciones y crisis hasta el siglo XVIII. Necesidad de una historia del pastorado – Caracteres del “gobierno de las almas”: poder englobador, coextenso a la organización de la Iglesia y distinto del poder político – El problema de las relaciones entre poder político y poder pastoral en Occidente. Comparación con la tradición rusa.*

EN ESTA EXPLORACIÓN del tema de la gubernamentalidad, comencé con un esbozo muy muy vago no de la historia, sino de algunas referencias que permitan fijar en parte lo que fue a mi entender tan importante en Occidente y que podemos llamar y se llama de hecho pastorado. No tomen por moneda contante y sonante todo eso, esas reflexiones sobre la gubernamentalidad, ese muy vago esbozo del pastorado. No es un trabajo consumado y ni siquiera hecho, es un trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí.

La vez pasada, entonces, insistí un poco sobre el tema del pastorado y traté de mostrarles que la relación pastor-rebaño, para designar la relación sea de



Dios con los hombres, la divinidad con los hombres, sea del soberano con sus súbditos, había sido un tema presente y frecuente, sin duda, en la literatura egipcia faraónica y también en la literatura asiria y, en todo caso, un tema muy insistente en los hebreos; en cambio, no parecía que esa misma relación pastor-rebaño hubiese tenido entre los griegos una importancia semejante. Creo incluso que para ellos esa relación no es un buen modelo político. Me parece que podemos hacer unas cuantas objeciones a esta idea, y la vez pasada, por lo demás, alguien vino a decirme que en ese tema y ese punto no estaba de acuerdo. Entonces, si quieren, me gustaría dedicar unos quince minutos a intentar identificar en parte este problema de la relación pastor-rebaño en la literatura y el pensamiento griegos.

A mi entender, en efecto, podemos decir que el tema de la relación pastor-rebaño, para designar la relación del soberano o el dirigente político con sus súbditos o sus conciudadanos, está presente en los griegos, y apoyar esta afirmación en tres grupos principales de referencias. Ante todo, desde luego, en el vocabulario homérico. Todo el mundo sabe que en la *Iliada*, esencialmente a propósito de Agamenón, pero también en la *Odisea*, tenemos toda una serie de referencias que designan al rey como pastor de los pueblos, el *poimen laôn*, apelativo ritual.<sup>1</sup> Es innegable, y creo que esto se explica con mucha facilidad, pues se trata, en efecto, de un apelativo ritual del soberano en toda la literatura indoeuropea, que encontramos justamente en la literatura asiria; un apelativo ritual consistente en dirigirse al soberano llamándolo "pastor de los pueblos". Al respecto, hay una gran cantidad de estudios. Los remito por ejemplo al de Rüdiger Schmitt, en un libro alemán sobre la poesía, las expresiones poéticas

<sup>1</sup> Según Kurt Stegmann von Pritzwald, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1930, col. Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, núm. 7, pp. 16-24, el apelativo ποιμήν λαῶν figura 44 veces en la *Iliada* y 12 veces en la *Odisea* (tomado de Josef Engemann, "Hirt", en: Theodor Klauser (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Heisemann, 1991, t. xv, col. 580). Pierre Louis, por su parte, en *Les Métaphores de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1945, p. 162, enumera 41 referencias en la *Iliada* y 10 en la *Odisea*. Cf. Heinrich Ebeling (comp.), *Lexicon Homericum*, Leipzig, B. G. Teubner, 1885; reed., Hildesheim, Olms, 1963, t. II, p. 195. W. Jost, *Poimen*, Giessen, Otto Kindt, 1939, p. 8, señala que la expresión también se emplea como título real en *El escudo de Heracles*, 41 (poema apócrifo cuyo inicio fue atribuido durante mucho tiempo a Hesíodo).

en la época indoeuropea. Es un libro de 1967.<sup>2</sup> Y [en] las páginas 283 y 284 hallarán toda una serie de referencias a la expresión *poimen laôn*, pastor de los pueblos, que es arcaica y precoz pero a la vez tardía, porque podemos constatarla, por ejemplo, en los poemas en inglés antiguo de *Beowulf*,<sup>3</sup> donde el soberano recibe la designación de pastor de los pueblos o pastor del país.

Segundo conjunto de textos: los que hacen una referencia explícita a la tradición pitagórica, en la cual, desde sus comienzos hasta el neopitagorismo, los textos del seudo Arquitas citados por Estobeo,<sup>4</sup> también se encuentran menciones al modelo del pastor, esencialmente alrededor de dos o tres temas. En primer lugar, la etimología tradicionalmente admitida por los pitagóricos, según la cual *nomos*, la ley, viene de *nomeus*, es decir, el pastor. El pastor es quien hace la ley, en cuanto se encarga de distribuir el alimento, dirige el rebaño, indica la buena dirección, dice cómo deben acoplarse las ovejas para tener una buena progenie. Todo esto es función del pastor que legisla para su rebaño. De allí el apelativo de Zeus como *Nomios*. Zeus es el dios pastor, el dios que otorga a las ovejas el alimento que necesitan. Por último, siempre en esta literatura de tipo pitagórico, encontramos la idea de que el elemento característico del magistrado

<sup>2</sup> Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 284: "Längst hat man auch auf die germanische Parallele hingewiesen, die uns das altenglische *Beowulf*-Epos in den Verbindungen *folces hyrde* 'Hirte des Volkes' (v. 610, 1832, 1849, 2644, 2981) und ähnlichem *rices hyrde* 'Hirte des Reiches' (v. 2027, 3080) bietet". El autor aclara que esta expresión no era desconocida por los pueblos exteriores al área indogermánica: "So bezeichnet etwa Hammurabi sich selbst als (akkad.) *re' u nāīī* 'Hirte des Volkes'" (sobre este último ejemplo, véase *supra*, clase del 8 de febrero, nota 24). *Beowulf*: poema anglosajón anónimo de la época precristiana, modificado entre los siglos VIII y X, y cuyo manuscrito se publicó por primera vez en 1815 (primera traducción francesa de L. Botkine, Le Havre, Lepelletier, 1877 [trad. esp.: *Beowulf*, Madrid, Aguilar, 1962]).

<sup>4</sup> Se trata de los fragmentos de un Περὶ νομοῦ καὶ δικαιοσύνης atribuidos por la Antigüedad a Arquitas de Tarento, pero seguramente apócrifos; escritos en dialecto dorio, fueron conservados por Estobeo, *Florilegium*, 43, 129 (= *Anthologium*, edición establecida por C. Wachsmuth y O. Hense, Berlín, apud Weidmanns, 1884-1912, IV, 132); 43, 132 (135 W-H); 43, 133a y b (136 y 137 W-H); 43, 134 (138 W-H) y 46, 61 (IV, 5, 61 W-H), en: Anthelme Edouard Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Paris, Didier, 1874 (cf. Michel Foucault, "Omnes et singularim' vers une critique de la raison politique", trad. de P.-E. Dauzat, *DE*, vol. IV, núm. 291, p. 140, nota \*\*).

no es tanto su poder, su fuerza, su capacidad de decisión. Para los pitagóricos, el magistrado es ante todo el *philanthropos*, el que ama a sus administrados, ama a los hombres sometidos a él y no es egoísta. Por definición, el magistrado está lleno de celo y solicitud, como el pastor. "La ley no está hecha para él", para el magistrado; en primer lugar y ante todo, está hecha "para sus administrados".<sup>5</sup> Tenemos aquí, entonces, a buen seguro, una tradición bastante coherente, una tradición duradera que, a lo largo de toda la Antigüedad, mantuvo el tema fundamental de que el magistrado, quien decide en la ciudad, es ante todo, y de manera esencial, un pastor. Pero esta tradición pitagórica, por supuesto, es una tradición, si no marginal, al menos limítrofe.

¿Qué pasa —y aquí está la tercera serie de textos a los cuales me refería— en el vocabulario político clásico? En este caso encontramos dos textos. Uno del alemán Gruppe, en su edición de los fragmentos de Arquitas,<sup>6</sup> que explica que, de hecho, la metáfora del pastor casi no se constata en los griegos, salvo cuando pudo haber influencia oriental y más precisamente hebrea; para Gruppe, los textos donde el pastor se representa como modelo del buen magistrado son textos significativos, densos, que se refieren a una ideología o un tipo de representación del político típicamente oriental, pero el tema sólo se limita a los pitagóricos. Donde se encuentran referencias al pastor habría que ver una influencia pitagórica y por lo tanto oriental.

A esta tesis se opone la de Delatte en *La Politique des pythagoriciens*.<sup>7</sup> Este autor dice: no, para nada, el tema del pastor como modelo o personaje político es un lugar común. No es en modo alguno patrimonio exclusivo de los pitagóricos. No traduce en absoluto una influencia oriental y es, en definitiva, un tema relativamente carente de importancia, una especie de lugar común

<sup>5</sup> Sobre los diferentes elementos de esta tradición, cf. *infra*, nota 7.

<sup>6</sup> Otto Friedrich Gruppe, *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Berlín, G. Eichler, 1840, p. 92; cf. Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne* (véase nota siguiente), p. 73: "el magistrado se identifica con un pastor: esta concepción es [según Gruppe] específicamente judía", y p. 121, n. 1: "No sé por qué Gruppe (*Fragm. des Arch.*, p. 92) quiere ver en esa simple comparación [del magistrado con un pastor] una identificación, y en ésta, el indicio de una influencia hebrea".

<sup>7</sup> Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, Vaillant-Carmanne, 1922, col. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; reed., Ginebra, Starkine, 1979.

del pensamiento o, mejor, del vocabulario, de la retórica política de la época clásica.<sup>8</sup> De hecho, Delatte presenta esta tesis como tal, y la afirmación de que el tema del pastor es un lugar común del pensamiento o el vocabulario político de la época clásica no está respaldada por ninguna referencia precisa. Entonces, cuando se observan los diferentes índices que podrían señalar en la literatura griega las utilizaciones de palabras como "pastor", "ovejero", "padre", palabras como *poimen* o *nomeus*, nos encontramos con una sorpresa. Por ejemplo, el *Index isokrateon* no da absolutamente ninguna referencia para las palabras *poimen* y *nomeus*. Es decir que, al parecer, en Isócrates no se puede encontrar nunca el término "pastor". Y en un texto específico, el *Areopagítico*, donde Isócrates describe con mucha precisión los deberes del magistrado,<sup>9</sup> nos sorprende el hecho siguiente: la descripción muy precisa, muy prescriptiva, muy densa que Isócrates hace del buen magistrado y sobre todo de quien debe velar por la buena educación de la juventud. Toda una serie de deberes y tareas incumben a ese magistrado. Debe ocuparse de los jóvenes, vigilarlos sin cesar y velar no sólo por su educación sino por su alimentación, su manera de comportarse, su desarrollo e incluso sus decisiones en materia de matrimonio.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 121 —con referencia al pasaje siguiente: "En lo tocante a mandar bien, el verdadero magistrado debe ser no sólo sabio y poderoso, sino además humano (φιλόανθρωπον). Pues sería extraño que un pastor odiara su rebaño o lo tratara con malevolencia"—: "La comparación del magistrado con un pastor es clásica en la literatura política del siglo IV. Pero aquí no es una vana fórmula ni un lugar común: está justificada por la etimología de la palabra νομεύς, presentada en el fragmento previo [cf. p. 118: "Es menester, por tanto, que la Ley penetre en las costumbres y los hábitos de los ciudadanos: sólo así los hará independientes y atribuirá a cada cual lo que merece y le corresponde, así como el Sol, al moverse en el círculo del Zodíaco, distribuye a todos los seres terrestres la parte de nacimiento, alimento y vida que les corresponde, produciendo la bella mezcla de las estaciones como una eunomía. Por esa razón, también, Zeus es llamado Νόμιος y Νεμῆϊος, y quien reparte el alimento a las ovejas se denomina νομεύς. Asimismo, se da el nombre de nomos a los cantos de los ejecutantes de cítara, pues también ellos ponen orden en el alma, porque se cantan según una armonía de los ritmos y los metros"]. El autor encuentra en esa palabra la misma raíz y la misma noción que en διανέμεν, que a su juicio caracteriza la acción de la Ley".

<sup>9</sup> Isócrates, *Areopagitique*, en *Discours*, t. III, trad. de G. Mathieu, París, Les Belles Lettres, 1942, col. Collection des universités de France, § 36, p. 72; § 55, p. 77, y § 58, p. 78 [trad. esp.: *Areopagítico*, en *Discursos*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1979-1980]. Cf. Michel Foucault, "Omnes et singulatim...", *op. cit.*, p. 141, nota \*.

Estamos muy cerca de la metáfora del pastor. Ahora bien, ésta no aparece. En la práctica, tampoco la encontramos en Demóstenes. Por lo tanto, en lo que damos en llamar vocabulario político clásico de Grecia la metáfora del pastor está casi ausente.<sup>10</sup>

Ausente con una excepción, desde luego, pero una gran excepción, una excepción capital, la de Platón. En éste tenemos toda una serie de textos en los cuales el buen magistrado, el magistrado ideal, es visto como un pastor. El buen pastor no es sólo el buen magistrado, sino el verdadero, el magistrado ideal. Así se manifiesta en el *Critias*,<sup>11</sup> en la *República*,<sup>12</sup> en las *Leyes*<sup>13</sup> y en el *Político*.<sup>14</sup> Y creo que este último texto merece una consideración especial. Dejémoslo por un momento a un lado y tomemos los otros textos de Platón en los que se utiliza la metáfora del pastor magistrado. ¿Qué vemos en ellos? Creo que en los otros textos platónicos —es decir, todos salvo el *Político*— la metáfora del pastor se utiliza de tres maneras.

Ante todo para designar la modalidad específica, plena y bienaventurada del poder de los dioses sobre la humanidad en los primeros días de su existencia y antes de que la desdicha o la dureza de los tiempos hubiera modificado su condición. Los dioses son originariamente los mayores de la humanidad, sus pastores. Los dioses alimentaron [a los hombres],\* los guiaron, les suministraron sus alimentos, sus principios generales de conducta y velaron por su felicidad y su bienestar. Es lo que encontramos en el *Critias*<sup>15</sup> y reencontraremos en el *Político*; ya verán qué quiere decir, en mi opinión.

<sup>10</sup> Cf. Jenofonte, *Ciropeya*, VIII, 2, 14 y I, 1, 1-3, donde se consigna con claridad que la identificación del rey con un pastor es de origen persa (referencias indicadas por Auguste Diès, en Platón, *Le Politique*, en *Œuvres complètes*, París, Les Belles Lettres, 1935, col. Collection des universités de France, t. IX, p. 19 [trad. esp.: *Político* en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981-1999, t. V]).

<sup>11</sup> Platón, *Critias*, 109b-c.

<sup>12</sup> Platón, *República*, I, 343a-345e; III, 416a-b; IV, 440d.

<sup>13</sup> Platón, *Leyes*, V, 735b-e.

<sup>14</sup> Platón, *Político*, 267c-277d. Foucault utiliza la traducción de Léon Robin, *Politique* en Platón, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1950, col. Bibliothèque de la Pléiade.

\* Michel Foucault: los alimentaron.

<sup>15</sup> Platón, *Critias*, 109b-c (cf. la trad. de Léon Robin, *Critias*, en O. C., t. II, p. 259) [trad. esp.: *Critias* en *Diálogos*, op. cit., t. VI].

En segundo lugar, también hay textos en los cuales el magistrado del tiempo actual, los tiempos duros, posteriores a la gran felicidad de la humanidad presidida por los dioses, es considerado asimismo como un pastor. Pero es preciso advertir que ese magistrado pastor nunca es el fundador de la ciudad ni quien le ha dado sus leyes esenciales, sino el magistrado principal. El magistrado pastor —en las *Leyes* esto es muy característico y muy claro— es de hecho un magistrado subordinado. Es algo así como un intermediario entre el perro guardián propiamente dicho —para decirlo con contundencia, el policía— y el personaje que es el verdadero señor o legislador de la ciudad. En el libro X de las *Leyes* el magistrado pastor se opone por un lado a los animales de rapiña a los que debe mantener apartados de su rebaño, pero también se diferencia de los amos, situados en la cumbre del Estado.<sup>16</sup> Por lo tanto, funcionario pastor, pero sólo funcionario, es decir, que el pastor no representará tanto la esencia misma de la función política, la esencia misma de lo que es el poder en la ciudad, como una mera función lateral, una función que el *Político* calificará justamente de adyuvante,<sup>17</sup> así designada.

Por último, la tercera serie de textos, siempre en Platón y con la excepción del *Político*, son los pertenecientes a la *República*, en particular los del libro I, la discusión con Trasímaco, en la que éste dice, como si se tratara de una evidencia o un lugar común, o al menos un tema familiar: sí, por supuesto, diremos que el buen magistrado es un verdadero pastor. Pero, en fin, consideremos un poco la tarea del pastor. ¿Crees verdaderamente, dice Trasímaco, que el pastor es el hombre que tiene en vista esencial y hasta exclusivamente el bien de su rebaño? El pastor sólo se esfuerza en la medida en que puede beneficiarse, sólo se afana por sus animales con vistas al día en que podrá sacri-

<sup>16</sup> Platón, *Lois*, X, 906b-c, trad. de Léon Robin, O. C., t. II, p. 1037 [trad. esp.: *Leyes* en *Diálogos*, op. cit., t. IX]: “Es manifiesto, por otra parte, que en la tierra habitan hombres que tienen alma de animal de rapiña y poseen injustas adquisiciones, almas que, cuando por ventura se encuentran frente a frente con las almas de los perros guardianes o los pastores, o con las almas de los Señores que están en la cima de la escala, procuran persuadirlos con palabras lisonjeras y en medio de encantamientos mezclados con votos, de que les sea permitido [...] enriquecerse a expensas de sus semejantes, sin experimentar en sí mismas ningún disgusto”.

<sup>17</sup> Platón, *Politique*, op. cit., 281d-e, p. 379 (distinción hecha por el extranjero entre “verdadera causa” y “causa adyuvante”).

ficarlos, degollarlos o, en todo caso, venderlos. Si actúa como actúa, lo hace por egoísmo, mientras aparenta tener devoción por sus animales. En consecuencia, dice Trasímaco, esta comparación con el pastor no es absolutamente tópica para caracterizar la virtud necesaria al magistrado.<sup>18</sup> A lo cual se le responde: pero lo que tú defines no es el buen pastor, ni el verdadero pastor, ni el pastor a secas; es su caricatura. Un pastor egoísta es algo contradictorio. El verdadero pastor es justamente el que se dedica por entero a su rebaño y no piensa en sí mismo.<sup>19</sup> Es indudable que aquí tenemos... en fin, es probable en todo caso que aquí haya una referencia explícita, si no a ese lugar común que no parece tan común en el pensamiento griego, sí al menos a un tema familiar, conocido por Sócrates, Platón y los círculos [platónicos], que era el tema pitagórico. El tema que, a mi juicio, aflora claramente en el texto del libro I de la *República* es el tema pitagórico del magistrado pastor, la política como pastorado.

Con él va a debatir justamente el gran texto del *Político*, pues su función es, me parece, plantear de manera directa y frontal, por decirlo de algún modo, el problema de si, en efecto, se puede caracterizar y analizar no a tal o cual magistrado de la ciudad, sino al magistrado por excelencia o, mejor, la naturaleza misma del poder político tal como se ejerce en la ciudad, a partir del modelo de la acción y el poder del pastor sobre su rebaño. ¿La política puede corresponder efectivamente a esa forma de la relación pastor-rebaño? Ésa es la cuestión fundamental o, en todo caso, una de las dimensiones fundamentales del *Político*. Y el texto entero responde "no", un no que me parece bastante circunstanciado para que pueda verse en él una recusación en debida forma de lo que Delatte llamaba, creo que de manera errónea, un lugar común, pero que es menester reconocer como un tema familiar a la filosofía pitagórica: el jefe en la ciudad debe ser el pastor del rebaño.

Recusación de ese tema, entonces. Supongo que saben a grandes rasgos —voy a limitarme a retomar en forma esquemática el desarrollo del *Político*— cómo se plantea esta recusación de la metáfora del pastor. ¿Qué es un hombre político, qué es el político? Sólo puede definírsele, desde luego, por el conocimiento

<sup>18</sup> Platón, *République*, I, 343b-344c, trad. de Léon Robin, O. C., t. I, pp. 879-881 [trad. esp.: *República*, en *Diálogos*, op. cit., t. IV].

<sup>19</sup> *Ibid.*, 345c-e, pp. 882 y 883.

específico y el arte particular que le permiten ejercer efectivamente, como corresponde, como debe hacerlo, su acción de político. Ese arte, ese conocimiento que caracterizan al político, es el arte de prescribir, el arte de mandar. Ahora bien, ¿quién manda? Un rey, por supuesto. Pero, después de todo, un adivino que transmite las órdenes de un dios, un mensajero, un heraldo que anuncia el resultado de las deliberaciones de una asamblea y el jefe de los remeros en un barco también mandan, dan órdenes. Es preciso entonces, entre todas esas personas que dan órdenes, reconocer al verdadero político y ver cuál es el arte propiamente político que corresponde a la función del magistrado. De allí el análisis del significado de la prescripción, hecho en un primer momento de la siguiente manera. Hay dos formas de prescribir, dice Platón. Se pueden prescribir las órdenes que uno mismo da y se pueden prescribir las impartidas por otro: eso es lo que hace el mensajero o el heraldo, lo que hacen el jefe de remeros y el adivino. En cambio, es evidente que el político transmite las órdenes que él mismo ha dado.<sup>20</sup> ¿A quién pueden darse esas órdenes formuladas por uno mismo y transmitidas en el propio nombre? Las órdenes pueden concernir a cosas inanimadas. Es lo que hará, por ejemplo, el arquitecto que impone su voluntad y sus decisiones a esas cosas inanimadas que son la madera y la piedra. También es posible imponerlas a cosas animadas, esencialmente a seres vivos. El político, en contraste con el arquitecto, debe situarse sin lugar a dudas de ese lado. Y los seres vivos son entonces el objeto de su prescripción.<sup>21</sup> Hay dos maneras de dar prescripciones a los seres vivos. O bien se prescribe a individuos singulares, al caballo o una yunta de bueyes que uno manda, o bien a animales que viven en grupo, formados en manada, toda una colectividad de animales. Es obvio que el político se ubica de este lado. En consecuencia, mandará a seres vivos reunidos en grupos.<sup>22</sup> Por último, se pueden dar órdenes a esos seres vivos que son los animales, cualesquiera sean, o bien a esa especie particular de seres vivos que son los hombres. El político está sin duda de este lado. Ahora bien, ¿qué es dar órdenes a un grupo de seres vivos, animales u hombres? Es evidentemente ser su pastor. Llegamos entonces a

<sup>20</sup> Platón, *Politique*, 260c, op. cit., pp. 344 y 345.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 261a-d, pp. 345 y 346.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 261d, p. 346.

esta definición: el político es el pastor de los hombres, el pastor de ese tropel de seres vivos que constituye la población de una ciudad.<sup>23</sup> En su notoria torpeza, resulta bastante claro que este resultado documenta, si no un lugar común, al menos una opinión familiar, y que el problema del diálogo será precisamente saber cómo se puede poner de relieve ese tema familiar.

Y el movimiento por el cual se pone de relieve ese tema familiar, el político como pastor del rebaño, se desarrolla en cuatro etapas. En primer lugar vamos a retomar ese método de división, tan burdo y simplista en sus momentos iniciales. En efecto, de inmediato surge una objeción. ¿Qué significa oponer de ese modo todos los animales, cualesquiera sean, a los hombres? Mala división, dice Platón con referencia al problema de método [...].<sup>24</sup> No se puede poner a todos los animales de un lado y todos los hombres de otro. Es preciso hacer divisiones que sean realmente exhaustivas de una y otra parte, buenas divisiones por mitades equivalentes. A propósito del tema de que el magistrado es alguien que vela [por] un rebaño, habrá que distinguir entonces los diferentes tipos de animales, distinguir los animales salvajes y los animales mansos y domésticos.<sup>25</sup> Los hombres pertenecen a esta segunda categoría. Entre los animales domésticos o mansos, los que viven en el agua y los que viven en tierra. El hombre debe situarse del lado de estos últimos. Los animales terrestres deben dividirse en volátiles y pedestres, los que tienen cuernos, los que no los tienen, los que tienen pata hendida, los que no la tienen, los susceptibles de cruzamiento, los no susceptibles de cruzamiento. Y la división se pierde así en sus subdivisiones, y muestra a la sazón que cuando se procede de ese modo —es decir, a partir de este tema familiar: el magistrado es un pastor, pero ¿el pastor de qué?—, no se llega a nada. En otras palabras, cuando, en esta definición, se toma como invariante “magistrado = pastor” y se varía el objeto al cual se refiere la relación, el poder del pastor, se pueden hacer todas las clasificaciones que uno quiera de los animales posibles: acuáticos, no acuáticos, pedestres, no pedestres, con patas hendidas, sin patas hendidas, etc., hacer una tipología de los animales y, pese a ello, no dar un paso adelante en la cuestión funda-

<sup>23</sup> Platón, *Politiqne*, op. cit., 261e-262a, p. 346.

\* Algunas palabras inaudibles.

<sup>24</sup> Cf. Platón, *Politiqne*, op. cit., 262a-263e, pp. 347-349.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 264a, p. 350.

mental, a saber: ¿qué es el arte de prescribir? Como invariante, el tema del pastor es completamente estéril y nunca nos remite a otra cosa que las variaciones posibles en las categorías animales.<sup>26</sup>

De ello se deduce la necesidad de rehacer el proceder, y éste es el segundo momento en la crítica del tema, un segundo momento consistente en decir: ahora es preciso considerar en qué consiste ser pastor. Modificar, en consecuencia, lo que hasta aquí se había admitido como invariante del análisis. ¿Qué es ser pastor, en qué consiste? Pregunta que puede responderse del siguiente modo: ser pastor quiere decir en primer lugar ser el único encargado del rebaño. Nunca hay varios pastores por rebaño. Uno solo. Por otra parte, a propósito de las formas de actividad, se advierte que el pastor es alguien que debe hacer una multitud de cosas. Debe asegurar la alimentación del rebaño. Debe atender a las ovejas más jóvenes. Debe curar a las que están enfermas o lastimadas. Debe llevarlas por los caminos dándoles órdenes o eventualmente ejecutando música. Debe disponer las uniones para que las ovejas más vigorosas y fecundas den los mejores corderos. Por lo tanto, un solo pastor y toda una serie de funciones diferentes.<sup>27</sup> Ahora, retomemos este aspecto y apliquémoslo al género humano o la ciudad. ¿Qué vamos a [decir]?\* El pastor humano debe estar solo, de acuerdo, no debe haber más de un magistrado o, en todo caso, de un rey. Pero ¿quién puede tener a su cargo en la ciudad, quién puede estar encargado de hecho de todas esas tareas de alimentación, cuidados, terapéutica, regulación de las uniones? Y en este punto se cuestiona de inmediato el principio de la unidad, la unicidad del pastor, y vemos nacer lo que Platón llama rivales del rey, sus rivales en materia de pastoreo. En efecto, si el rey se define como un pastor, ¿por qué no decir que el agricultor que alimenta a los hombres e incluso el panadero que hace el pan y también proporciona alimento a los hombres son tan pastores de la humanidad como el pastor del rebaño cuando conduce a los fieles o las ovejas a las praderas, o cuando los hace beber? El agricultor y el panadero son rivales del rey, pastores de la humanidad. Pero el médico que atiende a quienes están enfermos también es un pastor, cumple las funciones

<sup>26</sup> *Ibid.*, 264b-267c, pp. 350-356.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 268a, pp. 356 y 357.

\* Palabra inaudible.

de un pastor, y el maestro de gimnasia y el pedagogo que vela por la buena educación de los niños, por su salud, por el vigor de su cuerpo, por su aptitud, son igualmente pastores del rebaño humano. Todos pueden reivindicar la condición de pastores y constituyen, por ende, otros tantos rivales del político.<sup>28</sup>

Teníamos entonces un invariante, aceptado desde el inicio: el magistrado es el pastor. Al modificarse la serie de seres sobre los cuales recae el poder del pastor, se obtiene una tipología de animales, con una división incesante. Volvamos en consecuencia al análisis del pastor para ver en qué consiste, y en ese momento constataremos la proliferación de toda una serie de funciones que no son de carácter político. Por una parte, entonces, tenemos la serie de todas las divisiones posibles en las especies animales, y por otra, la tipología de todas las actividades posibles que, en la ciudad, pueden compararse con la tarea del pastor. El político ha desaparecido. De allí la necesidad de retomar el problema.

Tercer momento del análisis: ¿cómo recuperar la esencia misma de lo político? Y aquí interviene el mito. Conocerán el mito del *Político*. Es la idea de que el mundo gira sobre sí mismo, en principio en un sentido que es el adecuado o, en todo caso, el sentido de la felicidad, el sentido natural; cuando éste llega a su término, lo sigue un movimiento en sentido inverso, el movimiento de los tiempos difíciles.<sup>29</sup> Mientras el mundo gira sobre su eje en el sentido primero, la humanidad vive en la dicha y la felicidad. Es la era de Crono. Una era, dice Platón, “un tiempo que no corresponde a la actual constitución del mundo, sino a su constitución anterior”.<sup>30</sup> En ese momento, ¿cómo pasan las cosas? Hay toda una serie de especies animales y cada una de ellas se presenta como un rebaño. A la cabeza de éste hay un pastor. Ese pastor es el genio pastor que preside cada una de dichas especies. Y entre ellas hay una especial, el rebaño humano, que también tiene su genio pastor. ¿Quién es? “La divinidad en persona”, dice Platón.<sup>31</sup> La divinidad en persona es el pastor del rebaño humano en ese período de la humanidad que no corresponde a la constitución actual del mundo. ¿Qué hace ese pastor? A decir verdad, la suya es una

<sup>28</sup> Platón, *Politique*, op. cit., 267e-268a, p. 356.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 268e-270d, pp. 358-361.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 271c-d, p. 362: “es un tiempo que no corresponde a la actual constitución del rumbo del mundo: también él pertenecía a la constitución anterior”.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 271e, p. 363: “La Divinidad en persona era su pastor y presidía su vida”.

tarea a la vez infinita, exhaustiva y sencilla. Sencilla en cuanto la naturaleza entera ofrece al hombre todo lo que éste necesita: los árboles le proporcionan el alimento, el clima es tan benigno que no hace falta construir casas, se puede dormir al sereno y ni bien muerto el hombre vuelve a la vida. Y la divinidad preside ese rebaño bienaventurado, abundante en alimentos y perpetuamente renaciente, libre de amenazas y dificultades. La divinidad es su pastor y, “porque la divinidad era su pastor”, reitera Platón, “no necesitaban constitución política”.<sup>32</sup> La política comenzará entonces en el momento preciso en que termine ese primer tiempo venturoso, cuando el mundo gira en el buen sentido. Comenzará cuando el mundo empiece a girar al revés. Cuando el mundo gira al revés, en efecto, la divinidad se retira y comienzan los tiempos difíciles. Los dioses, desde luego, no abandonan por completo a los hombres, pero sólo los ayudan de una manera indirecta, dándoles el fuego, las [artes],<sup>\*33</sup> etc. Ya no son en verdad los pastores omnipresentes, inmediatamente presentes que eran en la primera fase de la humanidad. Los dioses se han retirado y los hombres están obligados a dirigirse unos a otros, es decir que necesitan la política y a los políticos. Pero, y aquí el texto de Platón es muy claro, esos hombres que ahora tienen a su cargo a otros hombres no están por encima del rebaño, así como los dioses podían estar por encima de la humanidad. Ellos mismos son hombres y, por lo tanto, no se los puede considerar como pastores.<sup>34</sup>

Entonces, cuarto tiempo del análisis: como la política, el político, los hombres de la política sólo intervienen cuando desaparece la antigua constitución de la humanidad, es decir, cuando la era de la divinidad pastoral ha

<sup>32</sup> *Ibid.*: “ahora bien, como ella [la Divinidad] era su pastor, no había necesidad de constitución política”.

\* Palabra inaudible.

<sup>33</sup> Platón, *Politique*, op. cit., 274c-d, p. 367: “Tal es entonces el origen de esos beneficios que, según antiguas leyendas, los Dioses supieron dispensarnos, uniendo a ellos las enseñanzas y el aprendizaje exigidos por sus obsequios: el fuego, don de Prometeo; las artes, dones de Hefesto y de la Diosa que es su colaboradora; y por último las semillas con las plantas, regalos de otras Divinidades”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 275b-c, p. 369: “en comparación con un rey, creo que aún es demasiado grande la figura del pastor divino, siendo así que los políticos de aquí abajo y del presente son, por su natural, mucho más semejantes a aquellos que los tienen por jefes, al mismo tiempo que la cultura y la educación en las cuales participan se parecen mucho más a las de sus subordinados”.

terminado, ¿cómo se definirá el papel del político, en qué consistirá ese arte de dar órdenes a los otros? Aquí, en reemplazo del modelo del pastor, se va a proponer un modelo celeberrimo en la literatura política, el del tejedor.<sup>35</sup> El político es un tejedor. ¿Por qué es bueno el modelo del tejido? (Paso rápidamente por el tema, son cosas conocidas.) Ante todo, al utilizar el modelo del tejido será factible hacer un análisis coherente de las diferentes modalidades de la acción política dentro de la ciudad. Contra el tema en cierto modo invariable y global del pastor, que no puede sino llevar al estado anterior de la humanidad o bien a la multitud de gente capaz de reivindicar su papel de pastores del género humano, el modelo del tejedor nos permitirá elaborar un esquema analítico de las operaciones mismas que se desarrollan en la ciudad en lo concerniente al mando de los hombres. Se podrá poner a un lado, en principio, todo lo que constituye las artes adyuvantes de la política, vale decir las otras formas según las cuales es posible prescribir cosas a los hombres y que no corresponden propiamente a la política. En efecto, el arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, sólo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar. De la misma manera, toda una serie de artes auxiliares deben ayudar al político. Hacer la guerra, emitir buenas sentencias en los tribunales, persuadir también a las asambleas mediante el arte de la retórica: todo eso, aunque no propiamente política, es la condición de su ejercicio.<sup>36</sup> ¿Cuál será entonces la actividad política propiamente dicha, la esencia o, mejor, la acción del político? La de unir, como el tejedor une la cadena y la trama. El político une los elementos, los buenos elementos formados por la educación, y unirá las virtudes, las diferentes formas de virtudes que son distintas entre sí y a veces incluso opuestas, como ocurre por ejemplo con los hombres fogosos y los hombres moderados, y los tejerá gracias a la lanzadera de una opinión común que los hombres comparten. El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del teje-

<sup>35</sup> Platón, *Politique*, op. cit., 279a-283b, pp. 375-381.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 303d-305e, pp. 415-419.

dor, un arte consistente en reunir las existencias "en una comunidad [cito; Michel Foucault] basada en la concordia y la amistad".<sup>37</sup> Así, el tejedor político, el político tejedor, forma con su arte específico, muy diferente de los demás, el más magnífico de los tejidos, y "toda la población del Estado, esclavos y hombres libres", sigue diciendo Platón, "se envuelve en los pliegues de ese tejido magnífico".<sup>38</sup> De ese modo se obtiene toda la felicidad que puede estar al alcance de un Estado.

Creo que en este texto tenemos la recusación en debida forma del tema del pastorado. Para Platón, la cuestión no pasa en absoluto por decir que ese tema debe ser eliminado o abolido por completo. Se trata en cambio de mostrar justamente que, si hay pastorado, éste sólo puede darse, a su juicio, en actividades menores, sin duda necesarias para la ciudad, pero subordinadas al orden de lo político; dichas actividades son, por ejemplo, la del médico, el agricultor, el gimnasta, el pedagogo. Todos ellos pueden, en efecto, compararse a un pastor, pero el político, con sus tareas particulares y específicas, no es un pastor. En el *Político* hay un texto muy claro al respecto, el párrafo 295a, que dice: ¿cabe imaginar, por ejemplo, que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el pedagogo o el gimnasta, para ir a sentarse con cada uno de los ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo y atenderlo?<sup>39</sup> Las actividades pastorales existen y son necesarias. Dejémoslas donde están, donde tienen su valor y eficacia, en manos del médico, el gimnasta, el pedagogo. Y cuidémonos sobre todo de decir que el político es un pastor. El arte regio de prescribir no puede definirse sobre la base del pastorado. En sus exigencias, éste es demasiado humilde para convenir a un rey. También es demasiado poco, a causa de la humildad misma de su tarea, y los pitagóri-

<sup>37</sup> *Ibid.*, 311b, p. 428.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 311c, pp. 428 y 429: "una vez terminado por éste [el arte real], con vistas a la vida común, el más magnífico de los tejidos, y el más excelente; una vez toda la población del Estado, esclavos y hombres libres, envuelta en sus pliegues, ese término [el término de un tejido resultante de un recto entrecruzamiento] consiste entonces para la actividad política, digo, en mantener unidas, por medio del trenzado, las dos maneras de ser en cuestión".

<sup>39</sup> *Ibid.*, 295a-b, p. 401: "En efecto, Sócrates, ¿cómo podría existir alguien capaz, en cualquier momento de la vida, de acudir a sentarse junto a cada uno para prescribirle con exactitud lo que le conviene?".

cos, por consiguiente, se equivocan al querer destacar la forma pastoral, que puede funcionar efectivamente en pequeñas comunidades religiosas y pedagógicas, y hacerla jugar en la escala de toda la ciudad. El rey no es un pastor.

Creo que tenemos aquí, con todos los signos negativos que nos ha dado la ausencia del tema del pastor en el vocabulario político clásico de Grecia y la crítica explícita planteada por Platón, el signo bastante manifiesto de que el pensamiento griego, la reflexión griega sobre la política, excluye la valoración de dicho tema. Sí la encontramos, en cambio, entre los orientales y los hebreos. Sin duda hubo en el mundo antiguo —pero esto debería buscarse mucho más lejos y con mucho más precisión— formas de apoyo que permitieron que, a partir de determinado momento, justamente con el “cristianismo” (pongo “cristianismo” entre comillas), se difundiera la forma del pastorado. Pero creo que esos puntos de apoyo a la difusión ulterior del pastorado no deben buscarse en el marco del pensamiento político ni en las grandes formas de organización de la ciudad. A decir verdad, habría que mirar por el lado de las pequeñas comunidades, los grupos limitados con las formas de socialidad específicas de su carácter, como las comunidades filosóficas o religiosas, por ejemplo: los pitagóricos, las comunidades pedagógicas, las escuelas de gimnasia; acaso también (me ocuparé de ello la vez que viene) en ciertas formas de dirección de conciencia. Podríamos ver, si no la introducción explícita del tema del pastor, al menos una serie de configuraciones, de técnicas y también de reflexiones que permitieron, a continuación, la difusión del tema del pastorado, de importación oriental, por todo el mundo helénico. En todo caso, me parece que el análisis positivo del poder a partir de la forma del pastorado y la relación pastor-rebaño no se encontrará verdaderamente en el ámbito del gran pensamiento político.

Siendo así, creo que podemos decir lo siguiente: la verdadera historia del pastorado como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, matriz de procedimientos de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo. Y sin duda esa palabra, el término “cristianismo” —y aquí me refiero a lo que suele decir Paul Veyne—,<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Foucault alude a un artículo, “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”, *Annales ESC*, 1, 1978; reed. en Paul Veyne, *La Société romaine*, París, Seuil, 1991, col. Des travaux,

no es exacta, engloba en verdad toda una serie de realidades diferentes. En rigor, habría que decir, si no con mayor precisión, sí al menos con un poco más de exactitud, que el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso 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, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades. Creo que con esta institucionalización de una religión como Iglesia se forma —y debo decirlo de manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas— un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII. Ese poder pastoral, absolutamente ligado a la organización de una religión como Iglesia, la religión cristiana como Iglesia cristiana, sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado, transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido. Y cuando señalo el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado.

Esto no significa que haya sido una estructura invariante y fija a lo largo de los quince, dieciocho o veinte siglos de historia cristiana. Podemos decir incluso que ese poder pastoral, su importancia, su vigor y la profundidad misma

pp. 88-130 [trad. esp.: *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori, 1990], así como, sin duda, a una ponencia sobre el amor en Roma leída por el propio Veyne en su presencia, durante el seminario de 1967 dictado por Georges Duby en el Collège de France, y de la que él le había vuelto a hablar (agradezco a Paul Veyne estas precisiones). [La primera edición del libro de Veyne se publicó en italiano: *La società romana*, Roma, G. Laterza, 1990. (N. del T.)]



de su implantación se miden por la intensidad y la multiplicidad de las agitaciones, revueltas, descontentos, luchas, batallas y guerras sangrientas que se produjeron en torno de él, por él y contra él.<sup>41</sup> La inmensa querrela de la gnosis, que desgarró durante varios siglos el cristianismo,<sup>42</sup> es en gran parte una disputa sobre el modo de ejercicio del poder pastoral. ¿Quién será pastor? ¿Cómo, de qué forma, con qué derechos, para hacer qué? El gran debate —también ligado a la gnosis— entre el ascetismo de los anacoretas y la regulación de la vida monástica en la forma del cenobio<sup>43</sup> aún es en los primeros siglos de nuestra era un asunto [...] de pastorado. Pero, después de todo, las luchas que atravesaron no sólo la Iglesia sino el mundo cristiano, es decir, la totalidad del mundo occidental desde el siglo XIII hasta los siglos XVII y XVIII, todas esas luchas o, en fin, una gran parte de ellas, fueron combates en torno y a propósito del poder pastoral. De Wyclif<sup>44</sup> a Wesley,<sup>45</sup> del siglo XIII al siglo XVIII, todas las luchas que culminaron en las guerras de religión eran en lo fundamental contiendas para dilucidar quién tendría el derecho concreto de gobernar a los

<sup>41</sup> Sobre las rebeliones de conducta que desde la Edad Media tradujeron una resistencia al pastorado, véase *infra*, clase del 1º de marzo, pp. 238 y ss.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*

\* Siguen una o dos palabras ininteligibles.

<sup>44</sup> John Wyclif (ca. 1324-1384), teólogo y reformador inglés, autor de *De dominio divino* (1376), *De veritate Scripturae sanctae* (1378) y *De ecclesia* (1378). Su doctrina está en el origen del movimiento de los "lollardos", que atacaban las costumbres eclesíasticas y reclamaban el retorno a la pobreza. Partidario de la separación de la Iglesia y el Estado, Wyclif afirmaba la autonomía de la Escritura con prescindencia del magisterio de la Iglesia y rechazaba los sacramentos; para él, los sacerdotes, todos iguales, sólo eran los dispensadores de la Palabra. Cf. Herbert B. Workman, *John Wyclif, a Study of the English Medieval Church*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1926; L. Cristiani, artículo "Wyclif", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzey et Ané, 1950, t. xvii, col. 3585-3614, y Kenneth B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, Londres, The English University Press, 1952; reed., Harmondsworth, Penguin, 1972.

<sup>45</sup> John Wesley (1703-1791), fundador de los metodistas, una de las principales corrientes del movimiento Revival of Religion (el Despertar), que propiciaba en el siglo XVIII la restauración de la fe original en el seno del protestantismo. Cf. Gordon S. Wakefield, artículo "Wesley", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. xvi, París, Beauchesne, 1994, col. 1374-1392.

hombres, gobernarlos en su vida cotidiana, en la minucia y la materialidad que constituyen su existencia, y quién tenía ese poder, a quién lo debía, cómo lo ejercía, con qué margen de autonomía para cada uno, qué calificaciones debía tener para imponerlo, qué límites había a su jurisdicción, qué recursos podía haber contra él, qué control aplicaban unos sobre otros. Todo esto, esta gran batalla de la pastoralidad, recorrió Occidente desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII, sin que el pastorado, en definitiva, haya sido efectivamente liquidado en ningún momento. Pues si bien es cierto que la Reforma, sin duda, es mucho más una gran batalla pastoral que una gran batalla doctrinal, y si es cierto que en ella estaba en juego la manera de ejercer el poder pastoral, el desenlace, es decir, un mundo protestante o un mundo de iglesias protestantes y la Contrarreforma, esos dos mundos, no fueron mundos sin pastorado. Al contrario, el resultado de esa serie de agitaciones y revueltas iniciadas en el siglo XIII y estabilizadas, a grandes rasgos, en los siglos XVII y XVIII, fue un prodigioso fortalecimiento del poder pastoral. Un fortalecimiento que mostró dos tipos diferentes, el tipo protestante o de las distintas sectas protestantes, con un pastorado metódico, pero tanto más cuanto que era más flexible desde un punto de vista jerárquico, y una Contrarreforma con un pastorado controlado con las riendas bien cortas, una pirámide jerarquizada, en el seno de una Iglesia Católica muy fuertemente centralizada. Pero de todas maneras, esas grandes revueltas —estuve a punto de decir antipastorales, pero no es eso— en torno del pastorado, en torno del derecho a ser gobernado y a saber cómo y por quién, tenían una conexión concreta con una profunda reorganización del poder pastoral. Diré que, después de todo, el poder político de tipo feudal conoció sin duda revoluciones o tropezó, en todo caso, con una serie de procesos que lo liquidaron sin más y lo expulsaron de la historia de Occidente, con la excepción de algunos vestigios. Hubo revoluciones antif feudales; jamás hubo una revolución antipastoral. El pastorado no experimentó aún un proceso de revolución profunda que pueda ponerlo definitivamente al margen de la historia.

No se trata aquí, desde luego, de hacer la historia de ese pastorado. Querría simplemente señalar que me parece —lo digo con muchas reservas, porque habría que consultar a gente competente, a historiadores y no a mí— que esa historia nunca se hizo realmente. Se hizo la historia de las instituciones eclesíasticas. Se hizo la historia de las doctrinas, de las creencias, de las representaciones religiosas. Se hizo también, o se intentó hacer, la historia de las prácticas reli-

giosas reales, a saber: cómo y cuándo la gente se confesaba, comulgaba, etc. Pero la historia de las técnicas utilizadas, la historia de las reflexiones sobre esas técnicas pastorales, la historia de su desarrollo y su aplicación, la historia de su refinamiento gradual, la historia de los diferentes tipos de análisis y saber ligados al ejercicio del pastorado: todo esto, me parece que nunca se hizo efectivamente. Y pese a ello, desde los comienzos del cristianismo, el pastorado no se percibió como una mera institución necesaria ni se concibió como un simple conjunto de prescripciones impuestas a algunos y privilegios otorgados a otros. De hecho, hubo a su respecto una gigantesca reflexión que se presentó de inmediato como reflexión no sólo, insisto, sobre las leyes y las instituciones [...],\* sino como una reflexión teórica, una reflexión con valor de filosofía. No hay que olvidar que Gregorio Nacianceno fue el primero en definir el arte de gobernar a los hombres a través del pastorado como *techné technon, episteme epistemon*, el “arte de las artes”, la “ciencia de las ciencias”.<sup>46</sup> Fórmula que a continuación tendrá repercusiones hasta el siglo XVIII en la forma tradicional que ustedes conocen, *ars artium, regimen animarum*.<sup>47</sup> el *ars artium* es el “régimen de las almas”, el “gobierno de las almas”. Ahora bien, es preciso entender esta frase no sólo como un principio fundamental, sino también en su filo polémico; ¿qué era, en efecto, el *ars artium*, la *techné technon*, la *episteme epistemon* antes de Gregorio Nacianceno? Era la filosofía. Es decir que mucho antes de los siglos XVII y XVIII, el *ars artium*, lo que tomaba en el Occidente cristiano el relevo de la filosofía, no era otra filosofía y ni siquiera la teología: era la pastoral. Era el arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos. Ese juego del gobierno

\* Sigue una palabra inaudible.

<sup>46</sup> Gregorio Nacianceno, *Discours*, 1, 3, trad. de J. Laplace, París, Cerf, 1978, col. Sources chrétiennes, pp. 110 y 111 [trad. esp.: *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995]: “En verdad, me parece que el arte de las artes [*techné technon*] y la ciencia de las ciencias [*episteme epistemon*] es conducir al ser humano, que es el más diverso y complejo de los seres” (*Discours*, 2, 16).

<sup>47</sup> La fórmula aparece en las primeras líneas del *Pastoral* de Gregorio Magno (que conocía los *Discursos* de Gregorio Nacianceno a través de la traducción latina de Rufino, *Apologetica*): “ars est artium regimen animarum” (“el arte de las artes es el gobierno de las almas”, *Règle pastorale*, trad. de C. Morel, introducción y notas de B. Judic, París, Cerf, 1992, col. Sources chrétiennes, pp. 128 y 129 [trad. esp.: *La regla pastoral*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993]).

de unos por otros, del gobierno cotidiano, del gobierno pastoral, se concibió durante quince siglos como la ciencia por excelencia, el arte de todas las artes, el saber de todos los saberes.

Me parece que, si quisiéramos señalar algunas de las características de ese saber de todos los saberes, ese arte de gobernar a los hombres, podríamos indicar de inmediato lo siguiente:\* recuerden lo que decíamos la vez pasada sobre los hebreos. Dios sabe que entre ellos, mucho más que en los egipcios e incluso mucho más que en los asirios, el tema del pastor era importante, estaba ligado a la vida religiosa y a la percepción histórica que el pueblo hebreo tenía de sí mismo. Todo se desarrollaba en la forma pastoral, porque Dios era pastor y el deambular del pueblo judío era el deambular del rebaño en busca de su pradera. En cierto sentido, todo era pastoral. Dos cosas, no obstante. Primero, la relación pastor-rebaño sólo era, en definitiva, uno de los aspectos de las relaciones múltiples, complejas y permanentes entre Dios y los hombres. Dios era pastor, pero también era otra cosa. Por ejemplo, era legislador, e incluso se apartaba de su rebaño en un gesto de ira y lo dejaba librado a sí mismo. Tanto en la historia como en la organización del pueblo hebreo, la relación pastor-rebaño no era la única dimensión, la única forma de percibir las relaciones entre Dios y su pueblo. Segundo, y más importante, entre los hebreos no había una institución pastoral propiamente dicha. En su sociedad, nadie era pastor de los otros. Mucho más: a los reyes hebreos (como lo recordé la vez pasada) no se los designaba específicamente como pastores de los hombres, con la excepción de David, fundador de la monarquía davídica. En cuanto a los demás, sólo se los calificaba de pastores precisamente cuando se trataba de denunciar su negligencia y mostrar que habían sido malos pastores. Entre los hebreos, el rey jamás es designado como pastor en su forma positiva, directa e inmediata. Al margen de Dios, no hay pastor.

En la Iglesia cristiana, por el contrario, veremos que este tema del pastor se autonomiza en cierto modo de los otros y no es simplemente una de las dimensiones o aspectos de la relación de Dios con los hombres. Va a ser la relación fundamental, esencial, y no sólo se situará a un costado de todas las demás

\* Michel Foucault añade: pues lo que caracteriza la institucionalización del pastorado en la Iglesia cristiana es esto:

sino que las envolverá; en segundo lugar, constituirá un tipo de relaciones que, desde luego, van a institucionalizarse en un pastorado con leyes, reglas, técnicas y procedimientos propios. Por lo tanto, el pastorado llegará a ser autónomo, englobador y específico. De arriba abajo, las relaciones de autoridad en la Iglesia se fundan en los privilegios y al mismo tiempo en las tareas del pastor con respecto a su rebaño. Jesucristo, por supuesto, es pastor, y es un pastor que se sacrifica para devolver a Dios el rebaño que se ha perdido; se sacrifica, además, no sólo por el rebaño en general, sino por cada una de las ovejas en particular. Reencontramos en este punto, como se darán cuenta, el tema mosaico del buen pastor que acepta sacrificar todo su rebaño para salvar a la única oveja que está en peligro.<sup>48</sup> Pero lo que en la literatura mosaica era sólo un tema se convertirá ahora en la piedra angular de toda la organización de la Iglesia. El primer pastor es, claro, el propio Jesucristo. Ya lo dice la epístola a los hebreos: "Dios ha traído de entre los muertos al más grande pastor de ovejas, nuestro Señor Jesucristo".<sup>49</sup> Cristo es el pastor. También los apóstoles lo son: los pastores que van a visitar uno tras otro los rebaños que les han sido confiados y, al anochecer de su jornada y al final de su vida, cuando llegue el día temible, tendrán que rendir cuenta de todo lo que ocurrió en el rebaño. Evangelio según San Juan, 21, 15-17: Jesucristo ordena a Pedro apacentar sus corderos y sus ovejas.<sup>50</sup> Los apóstoles son pastores. Los obispos son pastores, son los encargados [*préposés*], los puestos por delante para, y cito la carta 8 de

<sup>48</sup> Cf. Lucas, 15, 4: "¿Cuál de vosotros, si tiene cien ovejas y acaba de perder una, no abandona las noventa y nueve restantes en el desierto para ir en busca de la extraviada, hasta encontrarla?" (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1505) (cf. Ezequiel, 34, 4); el mismo texto en Mateo, 18, 12, y Juan, 10, 11: "Yo soy el buen pastor; el buen pastor que da la vida por sus ovejas" (*ibid.*, p. 1546). Véase también 10, 15.

<sup>49</sup> San Pablo, "Epístola a los hebreos", 13, 20.

<sup>50</sup> Juan, 15, 17: "Una vez terminado el almuerzo, Jesús dijo a Simón Pedro: 'Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?'. Él respondió: 'Sí, Señor, sabes que te amo'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis corderos'. Y le preguntó una segunda vez: 'Simón, hijo de Juan, ¿me amas?'. 'Sí, Señor', díjole Simón Pedro, 'sabes que te amo'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis ovejas'. Y le preguntó por tercera vez: 'Simón, hijo de Juan, ¿me amas?'. Pesaroso de que le hubiera dicho por tercera vez: '¿Me amas?', Pedro le contestó: 'Señor, tú sabes todo, sabes bien que te amo'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis ovejas'" (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, pp. 1562 y 1563).

San Cipriano, "*custodire gregem*", "cuidar el rebaño",<sup>51</sup> y la carta 17; "*fovere oves*", "abrigar a las ovejas".<sup>52</sup> En el texto que durante toda la Edad Media será el texto fundamental de la pastoral —la Biblia, por decirlo de algún modo, del pastorado cristiano—, el libro de Gregorio Magno, *Regula pastoralis* (*La Règle de la vie pastorale*),\* muchas veces reeditado y que a menudo se denomina *Liber pastoralis* (*Le Livre pastoral*),<sup>53</sup> Gregorio da habitualmente el nombre de "pastor" al obispo. Los abades a la cabeza de las comunidades son considerados pastores. Remítanse a las reglas fundamentales de San Benito.<sup>54</sup>

Por último, queda o, mejor, se abre el interrogante de si, cuando el cristianismo haya establecido por un lado la organización de las parroquias y por otro su territorialidad precisa, durante la Edad Media,<sup>55</sup> podrá conside-

<sup>51</sup> San Cipriano (ca. 200-258), *Correspondance*, texto establecido y traducido por el canónigo Bayard, 2ª ed., París, Les Belles Lettres, 1961, col. Collection des universités de France [trad. esp.: *Obras de San Cipriano: tratados, cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964], t. 1, carta 8, p. 19: "incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem" ("el cuidado del rebaño nos incumbe a nosotros, que estamos a su cabeza aparentemente para conducirlo y cumplir el papel de pastores").

<sup>52</sup> *Ibid.*, carta 17, p. 49: "Quod quidem nostros presbyteri et diaconi monere debuerant, ut commendatas sibi oves foverent" ("He aquí lo que los sacerdotes y los diáconos habrían debido recordar a nuestros fieles, a fin de hacer prosperar a las ovejas que tienen a su cargo").

\* Michel Foucault cita el título en plural, *Regulae pastoralis vitae*, "Las reglas de la vida pastoral".

<sup>53</sup> O más simplemente la *Pastoral*. La *Regula pastoralis* de Gregorio Magno fue compuesta entre septiembre de 590 y febrero de 591; *Patrologia Latina*, 77, cols. 13-128.

<sup>54</sup> San Benito, *Regula sancti Benedicti*; versión francesa: *La Règle de Saint Benoît* (siglo VI), introducción, trad. y notas de A. de Vogüé, París, Cerf, 1972, col. Sources chrétiennes [trad. esp.: *La Regla de San Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993]. Cf. 2, 7-9, t. II, p. 443: "Y sepa el abad que el pastor será el culpable del detrimento que el padre de familias encuentre en sus ovejas. Pero si usa toda su diligencia de pastor con el rebaño inquieto y desobediente, y emplea todos sus cuidados para corregir su mal comportamiento, este pastor será absuelto en el juicio del Señor". [Hemos tomado las traducciones de la regla de san Benito de la muy buena versión presentada por la Abadía de San Benito de Luján, Argentina, en su sitio [www.sbenito.org](http://www.sbenito.org). (N. del T.)]

<sup>55</sup> Sobre la definición canónica de las parroquias, su formación a partir del siglo V y las condiciones jurídicas de su establecimiento, cf. Raoul Naz, artículo "Paroisse", en: Raoul Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, París, Letouzey et Ané, 1957, t. VI, cols. 1234-1247. Aquí,

rarse a los curas como pastores. Y como saben, ése fue uno de los problemas que dieron lugar, si no exactamente a la Reforma, sí al menos a toda una serie de crisis, impugnaciones y debates que a la larga culminaron en ella. Ni bien organizadas las parroquias, ya se planteó la cuestión de si los curas serían pastores. Sí, respondió Wyclif.<sup>56</sup> Sí, responderían, cada una a su manera, una serie de iglesias protestantes. Sí, contestarían también los jansenistas en los siglos XVII y XVIII.<sup>57</sup> Ante lo cual la Iglesia respondería con obstinación: no, los curas no son pastores.<sup>58</sup> Aun en 1788,\* Marius Lupus publicaba un *De parochiis* que representaba una recusación fundamental de la tesis que, de hecho, en un clima preconciiliar y posconciiliar, sería finalmente admitida en términos generales: los curas son pastores.<sup>59</sup>

---

la fuente inmediata de Foucault es el artículo de Bernard Dolhagaray, "Curés", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., 1908, t. II, cols. 2429-2453.

<sup>56</sup> Cf. Bernard Dolhagaray, artículo "Curés", op. cit., col. 2430, § 1 (acerca de la pregunta: "¿Los curas son de institución divina?"): "Unos herejes, los llamados presbiterianos, y luego Wyclif, Juan Hus, Lutero, Calvino, etc., pretendieron establecer que los simples curas tenían el mismo rango que los obispos. El Concilio de Trento condenó este error".

<sup>57</sup> *Ibid.*, cols. 2430 y 2431: "Los sorbonistas de los siglos XIII y XIV y los jansenistas del siglo XVII querían dejar establecido [...] que los curas eran en efecto de institución divina, por haber recibido directamente de Dios autoridad sobre los fieles; de tal manera que por haber sido el cura instituido esposo de su iglesia como el obispo de su catedral, y siendo pastor, encargado de la dirección de su pueblo, tanto en el fuero interno como en el fuero externo, nadie podía ejercer las funciones sagradas en una parroquia sin autorización de él. Se trata de derechos exclusivos y divinos del párroco, pretendían aquellos autores".

<sup>58</sup> *Ibid.*, col. 2432, § 3 (pregunta: "¿Los curas son pastores en el sentido estricto de la palabra?"): "En rigor de verdad, la denominación de pastor sólo conviene a los obispos. En los príncipes de la Iglesia se realizan las prerrogativas contenidas en esa expresión. A los obispos se confió, en la persona de los apóstoles, el poder divino de apacentar el rebaño de Cristo, instruir a los fieles y regirlos. Los textos evangélicos dan fe de ello; los comentaristas no vacilan al respecto; la enseñanza tradicional es unánime. [...] El pueblo, al atribuir el título de pastor a sus curas, sabe muy bien que sólo lo son gracias a los obispos y mientras se mantengan en unión con ellos, sometidos a su jurisdicción".

\* Michel Foucault: 1798.

<sup>59</sup> Marius Lupus, *De Parochiis ante annum Christi millesium*, Bérgamo, apud V. Antoine, 1788: "Certum est pastoris titulum parochis non quadrare; unde et ipsum hodie nunquam impartit Ecclesia romana. Per pastores palam intelliguntur soli episcopi. Parochiales presbyterii nequaquam a Christo Domino auctoritatem habent in plebem suam, sed ab episcopo [...]

En todo caso —dejemos abierto este problema de los curas—, puede decirse que toda la organización de la Iglesia, desde Jesucristo hasta los abades y los obispos, es una organización que se presenta con carácter pastoral. Y los poderes en manos de la Iglesia son dados —y con ello quiero decir a la vez organizados y justificados— como poder del pastor con respecto al rebaño. ¿Qué es el poder sacramental, el poder del bautismo? Llamar a las ovejas al rebaño. ¿El de la comunión? Dar el alimento espiritual. Es poder, a través de la penitencia, reintegrar a las ovejas que han abandonado el rebaño. El poder de jurisdicción es también un poder de pastor. Ese poder de jurisdicción, en efecto, permite al obispo, por ejemplo, en cuanto pastor, expulsar del rebaño a la oveja que, por su enfermedad o su escándalo, sea capaz de contaminar a todo el grupo. El poder religioso es, entonces, el poder pastoral.

Por último, un rasgo absolutamente esencial y fundamental: ese poder globalmente pastoral se mantuvo a lo largo de todo el cristianismo diferenciado del poder político. Esto no significa que el poder religioso nunca se haya asignado otra tarea que la de ocuparse del alma de los individuos. Al contrario, el poder pastoral —y ésta es una de sus características fundamentales, a la que volveré la próxima clase,<sup>60</sup> así como una de sus paradojas— sólo se ocupa del alma de los individuos en la medida en que esa dirección de las almas implica también una intervención, y una intervención permanente, en la conducta cotidiana y el manejo de la vida, pero igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas. Conciérne no sólo a los individuos sino [también] a la colectividad, y un texto de San Juan Crisóstomo dice que el obispo debe velar por todo, debe tener mil miradas, pues no puede limitar su tarea a los individuos y tiene que ocuparse de la ciudad en su totalidad y, en definitiva —esto lo encontramos en

---

hic enim titulus solis episcopis debetur" (citado por Bernard Dolhagaray, artículo "Curés", op. cit., col. 2432, sobre la base de la edición de Venecia, 1789, t. II, p. 314). Los cánones 515, § 1 y 519 del nuevo código de derecho canónico promulgado luego del Concilio Vaticano II especifican con claridad la función pastoral de los curas ("La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio"; "El párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía").

<sup>60</sup> En la clase siguiente, Michel Foucault no hace alusión a este aspecto material del regimen animarum.

*De sacerdotio*—,<sup>61</sup> [del] *orbis terrarum*, [el] mundo entero. Se trata, en consecuencia, de una forma de poder terrenal, aunque su fin esté en el más allá. Y sin embargo, a pesar de eso, en la Iglesia occidental —dejemos de lado la Iglesia oriental— fue siempre un poder muy distinto del poder [político].\* Sin duda es preciso escuchar ya la resonancia de esta separación en el famoso apóstrofe de Valentiniano a San Ambrosio al destinarlo a gobernar Milán. Lo envió a gobernar esa ciudad “no como magistrado, sino como pastor”.<sup>62</sup> La fórmula, creo, va a quedar como una suerte de principio, de ley fundamental a través de toda la historia del cristianismo.

En este punto haré dos observaciones. Ante todo, entre el poder pastoral de la Iglesia y el poder político habrá, desde luego, una serie de interferencias, apoyos, relevos, toda una serie de conflictos a los que no voy a referirme y que seguramente conocen bien, de modo que el entrecruzamiento entre ambos será una realidad histórica concreta a través de Occidente. Pero creo, y éste es un aspecto fundamental, que pese a todas esas interferencias, pese a

<sup>61</sup> Juan Crisóstomo (ca. 345-407), *ΠΕΡΙ ΙΕΡΩΣΕΩΣ*, *De sacerdotio*, compuesto hacia 390; versión francesa: *Sur le sacerdoce*, introducción, traducción y notas de A.-M. Malingrey, París, Cerf, 1980, col. Sources chrétiennes, sexta parte, cap. 4, título, pp. 314 y 315 [trad. esp.: *Diálogo sobre el sacerdocio*, Madrid, Ciudad Nueva, 2002]: “Al sacerdote se confía la dirección del mundo entero [τῆς οἰκουμένης] y otras misiones terribles”; *Patrologia Graeca*, edición establecida por J.-P. Migne, París, Migne, 1858, t. XLVII, col. 677: “Sacerdotem terrarum orbi aliisque rebus tremendis praepositum esse”.

\* Michel Foucault: religioso.

<sup>62</sup> La frase original no contiene la palabra “pastor”, que figura, en cambio, en la vida de San Ambrosio escrita por Paulino (*Vita sancti Ambrosii mediolanensis episcopi, a Paulino ejus notario ad beatum Augustinum conscripta*), 8, *Patrologia Latina* 14, col. 29D: “Qui inventus [Ambrosio, hasta entonces gobernador (*judex*) de las provincias de Italia del norte, había intentado huir, para sustraerse a su elección como obispo], cum custodiretur a populo, missa relatio est ad clementissimum imperatorem tunc Valentinianum, qui summo gaudio accepit quod judex a se directus ad sacerdotium peteretur. Laetabatur etiam Probus praefectus, quod verbum ejus impleteretur in Ambrosio; dixerat enim proficiscenti, cum mandata ab eodem darentur, ut moris est: *Vade, age non ut judex, sed ut episcopus*” (las bastardillas son nuestras; Michel Senellart). Sobre este episodio, cf. por ejemplo Hans [Freiherr] von Campenhausen, *Les Pères latines*, trad. de C. A. Moreau, París, Éditions de l'Orante, 1967; reed., París, Seuil, 1969, col. Livre de vie, pp. 111 y 112; edición original: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 [trad. esp.: *Los Padres de la Iglesia, II. Padres latinos*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2001].

todos esos entrecruzamientos, apoyos y relevos, en su forma, su tipo de funcionamiento y su tecnología interna el poder pastoral seguirá siendo absolutamente específico y diferente del poder político, al menos hasta el siglo XVIII. No funciona de la misma manera, y aunque sean las mismas personas quienes ejerzan el poder pastoral y el poder político —y Dios sabe que fue así en el Occidente cristiano—, aunque la Iglesia y el Estado, la Iglesia y el poder político, concierten todas las formas de alianza que quepa imaginar, me parece que esa especificidad se mantuvo como un rasgo absolutamente característico del Occidente cristiano.

Segunda observación: la razón misma de esa distinción es un gran problema histórico y, al menos para mí, un enigma. En todo caso, no tengo la más mínima pretensión de resolverlo y ni siquiera de plantear ahora las dimensiones complejas del problema y, ya que estamos, tampoco la próxima clase. Entonces, ¿cómo fue posible que esos dos tipos de poder, el poder político y el poder pastoral, conservaran su especificidad y su fisonomía propia? Es un problema. Tengo la impresión de que si se examinara el cristianismo oriental se encontraría un proceso, un desarrollo bastante diferente, una imbricación mucho más fuerte, acaso cierta pérdida de especificidad de uno y otro, no lo sé. Sea como fuere, una cosa me parece bastante evidente y es que, a despecho de todas las interferencias, la especificidad siguió siendo la misma. El rey, el mismo rey cuya definición, cuya especificidad y esencia buscaba Platón, siguió siendo el rey, aun cuando, por otra parte, se introdujeron una serie de mecanismos de asimilación, mecanismos de comunicación, por ejemplo: la coronación de los reyes en Francia e Inglaterra, el hecho de que durante un tiempo el rey fuera considerado como un obispo y además se lo consagrara como tal. A pesar de todo eso, el rey siguió siendo rey y el pastor siguió siendo pastor. El pastor nunca dejó de ser un personaje que ejercía su poder a la manera mística, mientras que el rey siguió ejerciendo el suyo según el modo imperial. La distinción, la heterogeneidad del pastorado crístico y la soberanía imperial, me parece uno de los rasgos de Occidente. Insisto: no creo que encontráramos exactamente lo mismo en Oriente. Pienso, por ejemplo, en el libro de Alain Besançon dedicado, hace unos quince años, al *Tsarévitch immolé*, en el cual Besançon desarrolla unos cuantos temas religiosos propios de la monarquía, el imperio ruso, y muestra con claridad que los temas crísticos están presentes en la soberanía política tal como fue, si no efectiva-

mente organizada, al menos vivida, percibida, experimentada en profundidad en la sociedad rusa antigua, e incluso en la sociedad moderna.<sup>63</sup>

Y querría simplemente citarles un texto de Gogol con el cual di el otro día, completamente por azar, en el libro de Siniavski sobre ese autor, que se acaba de publicar.<sup>64</sup> Para definir qué es el zar, qué debe ser el zar —se trata de una carta a Joukovski que data de 1846—, Gogol evoca el porvenir del imperio ruso, el día en que éste haya alcanzado su forma perfecta y la intensidad afectiva requerida por la relación política, la relación de dominio entre el soberano y sus súbditos; esto es lo que dice sobre ese imperio por fin reconciliado:

El hombre se llenará de [un] amor jamás experimentado aún hacia la humanidad entera. A nosotros, individualmente considerados, nada nos inflamará con [ese] amor. [Éste] seguirá siendo ideal, quimérico [y] no consumado. [Él] sólo puede penetrar en quienes tienen por regla intangible amar a todos los hombres como uno solo. Por amar en su reino a todos, hasta el último súbdito de la última clase, y convertir todo su reino en su cuerpo, sufriendo, llorando, implorando noche y día por su pueblo desdichado, el soberano, [el zar,] adquirirá esa voz todopoderosa del amor, la única capaz de hacerse oír por la humanidad, la única capaz de tocar las heridas sin irritarlas, la única capaz

<sup>63</sup> Alain Besançon, *Le Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe*, París, Plon, 1967, cap. 2: "La relation au souverain", pp. 80-87; reed., París, Payot, 1991.

<sup>64</sup> Andrei Siniavski, *Dans l'ombre de Gogol*, trad. de G. Nivat, París, Seuil, 1978, col. Pierres vives. Cf. la traducción de esta carta (ficticia) de Gogol a Joukovski, "Sur le lyrisme de nos poètes" (*Passages choisis de ma correspondance avec mes amis*, 1846, carta 10), hecha por José Johannet, en: Nikolai Gogol, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1967, col. Bibliothèque de la Pléiade, pp. 1540 y 1541 (sobre el "gran proyecto" místico y político de Gogol, al cual correspondía esta obra, véase la noticia del traductor, p. 1488). Disidente soviético condenado en 1966 a siete años de reclusión en un campo por haber publicado, con el seudónimo de Abram Tertz, una vivaz sátira del régimen (*Récits fantastiques*, París, 1964), Andrei Siniavski (1925-1997) vivió en París desde 1973. Escribió lo esencial de *Dans l'ombre de Gogol* durante su internamiento, al igual que *Une voix dans le cœur* (París, Seuil, 1974 [trad. esp.: *Una voz en el coro*, Barcelona, Plaza y Janés, 1978]) y *Promenades avec Pouchkine* (París, Seuil, 1976). Foucault lo conoció en junio de 1977, durante la velada realizada en el teatro Récamier para protestar contra la visita de Leonid Brezhnev a Francia (cf. la "Chronologie" establecida por Daniel Defert, *DE*, vol. 1, p. 51). Sobre la disidencia soviética, cf. *infra*, clase del 1º de marzo, nota 27.

de llevar paz a las diferentes clases sociales y armonía al Estado. El pueblo sólo curará verdaderamente cuando el [César] haya cumplido su destino supremo: ser sobre la Tierra la imagen de Aquel que es Amor.<sup>65</sup>

Tenemos aquí, creo, una admirable imagen, una admirable evocación de un soberano crístico. Ese soberano crístico no me parece característico de Occidente. El soberano occidental es César y no Cristo. El pastor occidental no es César sino Cristo.

La vez que viene trataré de profundizar un poco en esta comparación entre poder político y poder pastoral, para mostrarles cuál es la especificidad de ese poder pastoral en su forma misma, con respecto al poder político.

<sup>65</sup> Andrei Siniavski, *Dans l'ombre...*, *op. cit.*, p. 50. El texto leído por Foucault presenta algunos añadidos menores, señalados entre corchetes, con respecto al original: "El hombre se llenará de un amor jamás experimentado aún hacia la humanidad entera. A nosotros, individualmente considerados, nada nos inflamará con ese amor: él seguirá siendo ideal, quimérico, no consumado. Sólo puede penetrar en quienes tienen por regla intangible amar a todos los hombres como uno solo. Por amar en su reino a todos, hasta el último súbdito de la última clase, y convertir todo su reino en su cuerpo, sufriendo, llorando, implorando noche y día por su pueblo desdichado, el soberano adquirirá esa voz todopoderosa del amor, la única capaz de hacerse oír por la humanidad, la única capaz de tocar las heridas sin irritarlas, la única capaz de llevar paz a las diferentes clases sociales y armonía al Estado. El pueblo sólo curará verdaderamente cuando el monarca haya cumplido su destino supremo: ser sobre la Tierra la imagen de Aquel que es Amor".

## Clase del 22 de febrero de 1978

*Análisis del pastorado (final) – Especificidad del pastorado cristiano con respecto a las tradiciones oriental y hebrea – Un arte de gobernar a los hombres. Su papel en la historia de la gubernamentalidad – Principales características del pastorado cristiano entre los siglos III y VI (San Juan Crisóstomo, San Cipriano, San Ambrosio, Gregorio Magno, Casiano, San Benito): 1) la relación con la salvación. Una economía de los méritos y los deméritos: a) el principio de la responsabilidad analítica; b) el principio de la transferencia exhaustiva e instantánea; c) el principio de la inversión sacrificial; d) el principio de la correspondencia alternada. 2) La relación con la ley: instauración de una relación de dependencia integral entre el fiel y su director. Una relación individual y no finalista. Diferencia entre la apatheia griega y cristiana. 3) La relación con la verdad: la producción de verdades ocultas. Enseñanza pastoral y dirección de conciencia – Conclusión: una forma de poder absolutamente nueva que marca la aparición de modos específicos de individualización. Su importancia decisiva para la historia del sujeto.*

HOY QUERRÍA TERMINAR con esas historias de pastores y pastoral que deben parecerles un poco largas, para volver la vez que viene al problema del gobierno, el arte de gobernar, la gubernamentalidad a partir de los siglos XVII y XVIII. Terminemos con la pastoral.

La vez pasada, cuando traté de oponer el pastor de la Biblia y el tejedor de Platón, el pastor hebreo y el magistrado griego, mi intención no fue mostrar que por un lado había un mundo griego o grecorromano que ignoraba por completo el tema del pastor y la forma pastoral como manera de dirigir a los

hombres y, por otro, procedente de un Oriente más o menos cercano y en especial de la cultura hebrea, el tema, la idea, la forma de un poder pastoral que el cristianismo habría hecho suyo para imponerlo por las buenas o por las malas, a partir de la teocracia judía, al mundo grecorromano. Simplemente quería mostrar que el pensamiento griego apenas había recurrido al modelo del pastor para analizar el poder político y que si ese tema, utilizado con tanta frecuencia y tan valorado en Oriente, tuvo alguna presencia en Grecia, fue en los textos arcaicos, en concepto de designación ritual, o bien en los textos clásicos para caracterizar ciertas formas, en definitiva locales y bien delimitadas, de poder no ejercido por los magistrados sobre toda la ciudad, sino por algunos individuos sobre comunidades religiosas, en relaciones pedagógicas, en los cuidados del cuerpo, etcétera.

Ahora me gustaría mostrarles que el pastorado cristiano, tal como se institucionalizó, desarrolló y concibió, esencialmente a partir del siglo III, es de hecho muy otra cosa que la mera recuperación, transposición o continuación de lo que fue posible señalar como tema sobre todo hebreo u oriental. Creo que el pastorado cristiano es absoluta, profunda y yo diría que casi esencialmente diferente de ese tema pastoral ya indicado.

Ante todo, es algo muy distinto porque, desde luego, el pensamiento cristiano enriqueció, transformó y complicó el tema. También es algo muy distinto y completamente nuevo, en cuanto el pastorado cristiano, el tema pastoral en el cristianismo, dio origen —cosa que no había sucedido en absoluto en la civilización hebrea— a una inmensa red institucional que no encontramos en otros lugares. El Dios de los hebreos es un dios pastor, sin duda, pero no había pastores dentro del régimen político y social de ese pueblo. El pastorado, entonces, dio lugar en el cristianismo a una red institucional densa, complicada, apretada, que pretendía ser y fue en efecto coextensa con la Iglesia en su totalidad y, por lo tanto, con la cristiandad, la entera comunidad del cristianismo. Por ende, institucionalización del pastorado, tema mucho más complicado. Para terminar, tercera diferencia —y en ella querría insistir especialmente—, en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. Me parece que este fenómeno —en todo caso para lo que sería el

trasfondo histórico de esa gubernamentalidad de la cual querría hablar— es importante, decisivo y sin duda único en la historia de las sociedades y las civilizaciones. Ninguna civilización, ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno. Y creo que ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano. Tampoco puede asimilarse a los métodos empleados para formar a los niños, los adolescentes y los jóvenes, ni a las recetas utilizadas para convencer a los hombres, persuadirlos, arrastrarlos más o menos contra su voluntad. En resumen, el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. 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 cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso, habida cuenta de que hay, por una parte, una distancia inmensa entre el tema hebreo del pastor y la pastoral cristiana, y [que] habrá, claro, otra diferencia no menos importante, no menos amplia, entre el gobierno, la dirección pastoral de los individuos y las comunidades y el desarrollo de las artes de gobernar, la especificación de un campo de intervención política a partir de los siglos XVI y XVII.

Mi intención hoy no es estudiar cómo se formó esta pastoral cristiana, cómo se institucionalizó, cómo, al desarrollarse, no se confundió —todo lo contrario— con un poder político, a pesar de toda una serie de interferencias y entrelazamientos. No es entonces la historia misma de la pastoral, del poder pastoral cristiano, lo que quiero hacer (sería ridículo pretender hacerlo, [visto] por una parte mi nivel de competencia y por otra el tiempo de que dispongo). Querría simplemente marcar algunos de los rasgos que se perfilaron desde el inicio en la práctica pastoral y la reflexión que siempre la acompañó y que, creo, nunca se borraron.

\* "Gobernar a los hombres": entre comillas en el original.



Para hacer ese esbozo muy vago, rudimentario y elemental tomaré algunos textos antiguos, que se remontan en general a los siglos III a VI y que redefinen el pastorado, sea en las comunidades de fieles, las iglesias —pues la Iglesia, en el fondo, sólo surgió relativamente tarde—, un cierto número de textos esencialmente occidentales o textos orientales que tuvieron una gran importancia, una gran influencia en Occidente, como, por ejemplo, *De sacerdotio* de San Juan Crisóstomo:<sup>1</sup> tomaré las *Cartas* de San Cipriano,<sup>2</sup> un tratado capital de San Ambrosio que se llama *De officiis ministrorum* (los cargos, las funciones de los ministros)<sup>3</sup> y el texto de Gregorio Magno, *Liber pastoralis*,<sup>4\*</sup> que a continuación será utilizado hasta fines del siglo XVII como el texto, el libro básico de la pastoral cristiana. Abordaré también algunos textos que se refieren precisamente a una forma un tanto más densa, más intensa de pastoral, la forma puesta en práctica no dentro de las iglesias o comunidades de fieles, sino en las comunidades monásticas, el texto de [Juan] Casiano que, en el fondo, transmitió a Occidente las primeras experiencias de vida comunitaria en los monasterios orientales, las *Colaciones* de Casiano<sup>5</sup> y

<sup>1</sup> Cf. la nota 61 de la clase anterior.

<sup>2</sup> San Cipriano, *Correspondance*, 2ª ed., París, Les Belles Lettres, 1961 [trad. esp.: *Obras de San Cipriano: tratados, cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964].

<sup>3</sup> Ambrosio de Milán (obispo de Milán de 374 a 397), *De officiis ministrorum*, escrito en el año 389. El título exacto de la obra es *De officiis* (véase San Ambrosio, *Des devoirs*, traducción y notas de M. Testard, París, Les Belles Lettres, 1984, col. Collection des universités de France, t. I, introducción, pp. 49-52) [trad. esp.: *Oficios de virtud, que guían a la bienaventuranza*, Madrid, en la Imprenta de Don Benito Cano, 1789]. Michel Foucault utiliza el texto de la edición establecida por Migne, *De officiis ministrorum: epist. 63 ad Vercellensem Ecclesiam, Patrologia Latina*, 16, cols. 23-184.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, nota 53 de la clase del 15 de febrero.

\* Michel Foucault: *Regulae pastoralis vitae*. El mismo título en el manuscrito.

<sup>5</sup> Juan Casiano (ca. 360-ca. 435), *Collationes*...; versión francesa: *Conférences*, edición crítica, traducción y notas de Dom E. Pichery, París, Cerf, 1966 (t. I), 1967 (t. II) y 1971 (t. III), col. Sources chrétiennes [trad. esp.: *Colaciones*, Madrid, Rialp, 1958 (t. I) y 1962 (t. II)]. Sobre Casiano, que pasó varios años junto a los monjes de Egipto y luego, ordenado sacerdote en Roma hacia 415, fundó y dirigió dos conventos en la región de Marsella, uno de hombres y otro de mujeres, cf. el resumen del curso de 1979-1980, "Du gouvernement des vivants", *DE*, vol. IV, núm. 289, pp. 127 y 128, a propósito de la práctica de la confesión (*exagoreusis*); "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *DE*, vol. IV, núm. 291, pp. 144 y 145, acerca de la obediencia (la

sus *Instituciones cenobíticas*,<sup>6</sup> luego las *Cartas* de San Jerónimo<sup>7</sup> y, por último, por supuesto, la *Regla* o las *Reglas* de San Benito,<sup>8</sup> que son el gran texto fundador del monacato occidental.

[Sobre la base] de algunos elementos tomados en esos textos, ¿cómo se presenta el pastorado? ¿Qué lo especifica, qué lo distingue tanto de la magistratura griega como del tema hebreo del pastor, el buen pastor? Si tomamos el pastorado en su definición en cierto modo abstracta, general y completamente teórica, advertimos que se relaciona con tres cosas. Con la salvación, pues se asigna como objetivo esencial, fundamental, llevar o, en todo caso, permitir a los individuos avanzar y progresar en el camino de la salvación. Válido para los individuos, válido también para la comunidad. En consecuencia, guía a individuos y comunidades por el camino de la salvación. Segundo, el pastorado se relaciona con la ley, porque, precisamente para que los indivi-

relación entre el pastor y sus ovejas concebida, en el cristianismo, como una relación de dependencia individual y completa); "Sexualité et solitude" (1981), *DE*, vol. IV, núm. 295, p. 177 [trad. esp.: "Sexualidad y soledad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, t. III, Barcelona, Paidós, 1999]; "Le combat de la chasteté" (1982), en *ibid.*, núm. 312, pp. 295-308 (sobre el espíritu de fornicación y la ascesis de la castidad) [trad. esp.: "El combate de la castidad", en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991]; el resumen del curso de 1981-1982, "L'herméneutique du sujet", en *ibid.*, núm. 323, p. 364 (la misma referencia que en la p. 177) [trad. esp.: "La hermenéutica del sujeto", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*]; "L'écriture de soi" (1983), en *ibid.*, núm. 329, p. 416 [trad. esp.: "La escritura de sí", en: T. Abraham (comp.), *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989]; y "Les techniques de soi" (1988), en *ibid.*, núm. 363, pp. 802 y 803 (siempre acerca de la metáfora del cambista de dinero aplicada al examen de los pensamientos: cf. *DE*, vol. IV, pp. 177 y 364) [trad. esp.: "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*].

<sup>6</sup> Juan Casiano, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* (escrito hacia 420-424); versión francesa: *Institutions cénobitiques*, edición crítica, traducción y notas de Jean-Claude Guy, París, Cerf, 1965, col. Sources chrétiennes [trad. esp.: *Instituciones cenobíticas*, Zamora, Monte Casino, 2000].

<sup>7</sup> San Jerónimo (Hieronymus Stridonensis), *Epistolae*, *Patrologia Latina*, 22, cols. 325-1224; versión francesa: *Lettres*, 7 vols., trad. de J. Labourt, París, Les Belles Lettres, 1949-1961, col. Collection des universités de France [trad. esp.: *Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1995].

<sup>8</sup> *La Règle de saint Benoît*, París, Cerf, 1972 [trad. esp.: *La regla de San Benito*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993].

duos y las comunidades puedan alcanzar su salvación, debe velar por que se sometan a lo que es orden, mandamiento, voluntad de Dios. Tercero y último, el pastorado tiene relación con la verdad, porque en el cristianismo, como en todas las religiones de escritura, sólo se puede alcanzar la salvación y someterse a la ley siempre que se acepte, desde luego, creer, profesar una verdad determinada. Relación con la salvación, relación con la ley, relación con la verdad. El pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad.

Es innegable que si el pastorado cristiano hubiera sido sólo eso y pudiera describirse de manera suficiente a partir de ello y en ese único plano, no tendría absolutamente ninguna clase de especificidad u originalidad porque, después de todo, guiar, prescribir, enseñar, salvar, exhortar, educar, fijar la meta común, formular la ley general, marcar en los espíritus, proponerles o imponerles opiniones verdaderas y rectas, es lo que hace cualquier poder; la definición así dada del pastorado no estaría nada alejada, sería exactamente del mismo tipo, isomorfa con la definición de las funciones de la ciudad o de sus magistrados en Platón. Por lo tanto, no creo que sean la relación con la salvación, la relación con la ley y la relación con la verdad consideradas así, en esa forma global, lo que caracteriza con precisión y señala la especificidad del pastorado cristiano. De hecho, me parece que éste no se define en el nivel de la relación con esos tres elementos fundamentales, salvación, ley y verdad. Se define o al menos se especifica en otro nivel, y eso es lo que ahora trataré de mostrarles.

Tomemos en primer lugar la salvación. ¿Cómo pretende el pastorado cristiano conducir a los individuos por el camino de la salvación? Consideremos el asunto en su forma más general y trivial. Un rasgo común a la ciudad griega y el tema hebreo del rebaño es el hecho de que cierta comunidad de destino envuelve al pueblo y a quien es su jefe o su guía. Si el jefe extravía el rebaño o el magistrado no dirige bien la ciudad, uno y otro pierden a sus dirigidos y se pierden con ellos. Se salvan con ellos, se pierden con ellos. Esta comunidad de destino —insisto, el tema aparece tanto en los griegos como en los hebreos— se justifica por una suerte de reciprocidad moral, en el sentido de que, cuando las calamidades se abaten sobre la ciudad o el hambre dispersa el rebaño, ¿quién es el responsable? En todo caso, ¿dónde debe buscarse la causa, el punto a partir del cual se abatió esa desdicha? Es preciso, claro está, buscar por el lado del pastor y del jefe o el soberano. Después de todo, en el ejemplo de la peste de Tebas, miren, busquen de dónde viene y van a encontrar a Edipo: el rey, el

jefe, el pastor, en el origen mismo de la calamidad de la ciudad. Y a la inversa, cuando un mal rey o un pastor malhadado están a la cabeza de la ciudad o del rebaño, ¿por qué ocupan ese lugar? Porque la fortuna, el destino, la divinidad o Yahvé han querido castigar al pueblo por su ingratitud o a la ciudad por su injusticia. Es decir que el mal rey o el mal pastor tienen por razón y justificación, como acontecimientos en la historia, los pecados o las faltas de la ciudad o la comunidad. En todo esto encontramos, por lo tanto, una especie de relación global, comunidad de destino, responsabilidad recíproca entre la comunidad y quien la tiene a su cargo.

Creo que en el pastorado cristiano también hay toda una serie de relaciones de reciprocidad entre el pastor y las ovejas, el pastor y el rebaño, pero esa relación es mucho más compleja, mucho más elaborada que la suerte de reciprocidad global [de la que] acabo de [hablar]. El pastor cristiano y sus ovejas están ligados entre sí por relaciones de responsabilidad de una extrema tenuidad y complejidad. Intentemos identificarlas. Esas relaciones no globales son ante todo, y ésa es su primera característica, íntegra y paradójicamente distributivas. Verán que tampoco aquí estamos muy lejos del tema hebreo del pastor y ni siquiera de las connotaciones que encontramos en Platón, pero es menester avanzar poco a poco. Así pues, ¿qué quiere decir íntegra y paradójicamente distributivas? Íntegramente significa esto: que el pastor debe asegurar la salvación de todos. Asegurar la salvación de todos quiere decir dos cosas que justamente deben estar unidas: por una parte, tiene que garantizar la salvación de todos, vale decir de la comunidad entera, de la comunidad en su conjunto, de la comunidad como unidad. “El pastor”, dice Crisóstomo, “debe ocuparse de toda la ciudad y hasta del *orbis terrarum*”.<sup>9</sup> En un sentido es la salvación de todos, pero también la salvación de cada uno. Ninguna oveja es indiferente. Ni una de ellas debe escapar a ese movimiento, a esa operación de dirección y guía que lleva a la salvación. La salvación de cada uno tiene una importancia absoluta y no relativa. En *La regla pastoral*, libro II, capítulo 5, San Gregorio Magno nos dice: “Que el pastor tenga compasión de cada oveja en particular”.<sup>10</sup> Y la *Regla* de San Benito, capítulo 27, indica que el abad debe

<sup>9</sup> Cf. la nota 61 de la clase anterior.

<sup>10</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, París, Cerf, 1992, I, 5, pp. 196/197: “Sit rector singulis compassione proximis” (“Que el pastor se acerque con compasión a cada uno”). [Tratándose

mostrar suma solicitud con cada uno de los monjes, cada uno de los miembros de su comunidad: "Debe, pues, el abad extremar la solicitud y procurar con toda sagacidad e industria no perder ninguna de las ovejas confiadas a él".<sup>11</sup> A ninguna, es decir, salvar a todas, o sea: salvar a la totalidad y salvar a cada una. Y en ese punto encontramos, repetida y reiterada hasta el infinito, la metáfora de la granada, esa granada que se fijaba simbólicamente al hábito del sumo sacerdote en Jerusalén.<sup>12</sup> La unidad de la granada, bajo su envoltura sólida, no excluye la singularidad de las semillas; al contrario, está constituida por ella, y cada semilla es tan importante como todo el fruto.<sup>13</sup>

Y aquí tropezamos, entonces, con el aspecto paradójicamente distributivo del pastoreo cristiano, paradójicamente distributivo porque la necesidad de salvar el todo implica, desde luego, aceptar, llegado el caso, el sacrificio de una de las ovejas cuando pueda ésta comprometer el conjunto. La oveja que escandaliza, la oveja cuya corrupción amenaza corromper todo el rebaño, debe ser abandonada y eventualmente excluida, expulsada, etc.<sup>14</sup> Pero por otra parte, y allí está la paradoja, la salvación de una sola oveja debe ser para el pastor tan importante como la de la totalidad del rebaño; no hay oveja por la cual no sea preciso interrumpir todas las demás responsabilidades y ocupa-

---

de una edición bilingüe, la barra entre los números de páginas indica la ubicación respectiva del texto original y su traducción. (N. del T.)]

<sup>11</sup> San Benito, *La Règle de saint Benoît, op. cit.*, t. II, cap. 27, "Combién l'abbé doit avoir de sollicitude pour les excommuniés" ["Con qué solicitud debe el abad cuidar de los excomulgados"], p. 548/549: "Debet abbas [...] omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat" ("Debe, pues, el abad [...] procurar con toda sagacidad e industria no perder ninguna de las ovejas confiadas a él").

<sup>12</sup> Éxodo, 28, 34.

<sup>13</sup> Cf., por ejemplo, Gregorio Magno, *Règle pastorale, op. cit.*, II, 4, p. 193: "Por eso, según la orden divina, se atan granadas a las campanillas en el hábito del sacerdote. ¿Qué significan esas granadas, si no la unidad de la fe? En la granada, en efecto, numerosas semillas en el interior son defendidas en el exterior por una sola corteza; del mismo modo, la unidad de la fe protege a los innumerables pueblos de la Santa Iglesia, a los que una variedad de méritos mantiene unidos en su seno".

<sup>14</sup> San Benito, *La Règle de saint Benoît, op. cit.*, t. II, cap. 28: "El infiel, si se va, que se vaya, no sea que una oveja enferma contagie todo el rebaño". El tema de la oveja negra, ya presente en Orígenes, es un lugar común de la literatura patrística.

ciones, dejar el rebaño y tratar de recuperarla.<sup>15</sup> "Recuperar las ovejas errantes y balantes": una cuestión que no es un mero tema teórico sino un problema práctico, fundamental, desde los primeros siglos del cristianismo, cuando se impuso la necesidad de saber qué se hacía con los *lapsi*, quienes habían renegado de la Iglesia.<sup>16</sup> ¿Había que abandonarlos definitivamente o ir a buscarlos al lugar donde se encontraban y habrían caído? Bueno, existía todo el problema de la paradoja del pastor del que les he hablado,<sup>17</sup> porque, de hecho, ese problema ya estaba presente, no sólo esbozado sino incluso formulado en la Biblia y la literatura hebrea.

Ahora bien, a mi entender, el cristianismo agregó a ese principio de distributividad integral y paradójica del poder pastoral, como complemento, cuatro principios que por su parte son absolutamente específicos e imposibles de encontrar con anterioridad. En primer lugar, lo que yo llamaría principio de la responsabilidad analítica. Es decir que el pastor cristiano deberá al cabo de la jornada y de la vida en el mundo rendir cuenta de todas las ovejas. Una distribución numérica e individual permitirá saber en concreto si se ocupó bien

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. II, cap. 27: "imite el ejemplo de piedad del buen Pastor, que dejó 99 ovejas en los montes, y se fue a buscar una que se había perdido" (cf. Lucas, 15, 4, y Mateo, 8, 12, citados *supra*, nota 48 de la clase del 15 de febrero).

<sup>16</sup> El problema se plantea sobre todo, y con una amplitud singular, a raíz de las medidas persecutorias sancionadas en 250 por el emperador Decio, que pretendía obligar a los ciudadanos del imperio a participar en su beneficio en un acto de culto a los dioses. Muchos cristianos, imposibilitados de escapar a la ley, se sometieron a la voluntad imperial de manera más o menos completa (algunos, en vez de realizar el acto idólatra, se limitaron a hacer un gesto vago u obtuvieron certificados de cumplimiento). Como la mayoría deseaba la reintegración a la Iglesia, dos tendencias se enfrentaron en el clero, una favorable a la indulgencia, otra partidaria del rigorismo (por ello el cisma rigorista de Novaciano en Roma, denunciado por San Cipriano en su carta 69). A los ojos del episcopado, la reconciliación de los *lapsi* debía estar precedida por una penitencia apropiada. Cf. San Cipriano, *Liber de lapsis, Patrologia Latina*, 4, cols. 463-494; versión francesa: *De ceux qui ont failli*, trad. de D. Gorce, en *Textes*, Namur, Éd. du Soleil levant, 1958, pp. 88-92 [trad. esp.: *Los renegados*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1991], texto al cual se refiere Foucault en "Les techniques de soi", *op. cit.*, p. 806, a propósito de la *exomologesis* (confesión pública). Véanse también, sobre el tema, el curso de 1979-1980, "Du gouvernement des vivants", y el seminario realizado en Lovaina en mayo de 1981 (inédito).

<sup>17</sup> Cf. *supra*, clase del 8 de febrero, pp. 157 y ss.

de cada oveja, y todas las que falten significarán para él una marca negativa. Pero el pastor también deberá —y aquí interviene el principio de la responsabilidad analítica— rendir cuenta de todos los actos de cada una de sus ovejas, todo lo que pudo ocurrirle a cada una de ellas, todo el bien o el mal que éstas pudieron hacer en cada momento. La responsabilidad, por lo tanto, ya no se define por una mera distribución numérica e individual, sino por una distribución cualitativa y fáctica. El pastor tendrá que rendir cuentas, se lo interrogará, se lo examinará, dice un texto de San Benito, sobre todo lo que haya podido hacer cada una de sus ovejas.<sup>18</sup> Y San Cipriano dice en la carta 8 que en el día tremendo, “si nosotros, los pastores, hemos actuado con negligencia, se nos dirá que no hemos ido en busca de las ovejas perdidas” —principio de la distribución numérica—, “pero también que no hemos devuelto al camino recto a las extraviadas, ni vendado sus patas rotas, pese a lo cual bebíamos su leche y nos afanábamos por obtener su lana”.<sup>19</sup> Es preciso, por ende, ir más allá de la responsabilidad individual y considerar que el pastor es responsable de cada quien.

Segundo principio, también completamente específico del cristianismo, y que yo llamaría principio de la transferencia exhaustiva e instantánea. En el día tremendo, el pastor no sólo deberá rendir cuentas de las ovejas y de lo que hicieron, sino considerar como actos realizados por él mismo los méritos y los demé-

<sup>18</sup> San Benito, *La Règle de saint Benoît, op. cit.*, t. I, cap. 2, “Cómo debe ser el abad”, p. 451: “Piense siempre que recibió el gobierno de almas de las que ha de dar cuenta. [...] Sepa que quien recibe almas para gobernar debe prepararse para dar cuenta de ellas. Tenga por seguro que, en el día del juicio, ha de dar cuenta al Señor de tantas almas como hermanos haya tenido confiados a su cuidado, además, por cierto, de su propia alma”. Por eso el pastor debe temer “el examen al que un día será sometido con respecto a las ovejas a él confiadas”.

<sup>19</sup> San Cipriano, *Correspondance, op. cit.*, carta 8, p. 19: “Et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam perditum nos requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur” (cf. Ezequiel, 34, 3) (“Además, el cuidado del rebaño nos incumbe a nosotros, que estamos a su cabeza aparentemente para conducirlo y cumplir el papel de pastores. Se nos dirá entonces, si hemos obrado con negligencia, lo que se dijo a nuestros predecesores, jefes muy negligentes, que no hemos ido en busca de las ovejas perdidas, ni devuelto al camino recto a las extraviadas, ni vendado sus patas rotas, pese a lo cual bebíamos su leche y nos cubríamos con su lana”).

ritos y cada una de las cosas que cada una de ellas haya hecho. Todo el bien que suceda, el pastor deberá experimentarlo como su propio bien en el momento mismo en que ocurra a una oveja. El mal que la oveja sufra o que acontezca por o a causa de ella, el pastor deberá considerarlo igualmente como si le sucediera a él o él mismo fuera su agente. Es preciso que se regocije por una alegría propia y personal del bien de la oveja y lamente o se arrepienta del mal que pueda tener su origen en ella. San Jerónimo lo dice en la epístola 58: “Hacer de la salvación de los otros *lucrum animae suae*, el beneficio de su propia alma”.<sup>20</sup> Principio, entonces, de la transferencia exhaustiva e instantánea de los méritos y deméritos de la oveja al pastor.

Tercero, otro principio específico del pastorado cristiano: el de la inversión del sacrificio. En efecto, si es cierto que el pastor se pierde con sus ovejas —tal es la forma general de esa suerte de solidaridad global de la que les hablaba hace un rato—, también lo es que debe perderse por ellas, y en su lugar. Es decir que para salvar a las ovejas, el pastor debe aceptar morir. “El pastor”, escribe San Juan, “defiende a las ovejas contra los lobos y los animales feroces. Da su vida por ellas”.<sup>21</sup> El comentario de este texto fundamental resulta en lo siguiente: en el sentido temporal de la expresión, desde luego, es preciso que el pastor esté presto a morir de muerte biológica si las ovejas quedan expuestas al peligro, debe defenderlas contra sus enemigos temporales, pero lo mismo vale para el sentido espiritual, es decir que el pastor debe exponer su alma por el alma de los otros. Debe aceptar cargar sobre los hombros el pecado de las ovejas, para que éstas no tengan que pagar y sea él quien lo haga. De modo que, en última instancia, debe exponerse a la tentación, hacer suyo todo lo que podría perder a la oveja si, por esta suerte de transferencia, ella queda liberada de la tentación y del riesgo de morir de muerte espiritual. En concreto, este

<sup>20</sup> San Jerónimo, *Epistolae, op. cit.*, epístola 58, col. 582: “Si officium vis exercere Presbyteri, si Episcopatus, te vel opus, vel forte honor delectat, vive in urbibus et castellis; et aliorum salutem, fac lucrum animae tuae”; *Lettres, op. cit.*, t. III, pp. 78 y 79: “Si quieres ejercer la función de sacerdote y acaso el obispado —trabajo u honor— es de tu gusto, vive en las ciudades y los castillos; haz de la salvación de los otros el beneficio de tu alma”.

<sup>21</sup> Juan, 10, 11 y 12: “Yo soy el buen pastor: el buen pastor da la vida por sus ovejas. Pero el asalariado, que no es pastor ni dueño de las ovejas, cuando ve venir al lobo abandona las ovejas y huye, y el lobo se apodera de ellas y las dispersa” (*La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1546).

tema, que con seguridad parece teórico y moral, cobró toda su actualidad cuando se plantearon los problemas de la dirección de conciencia a los que me referiré un poco más adelante. ¿Por dónde pasa, si no toda, al menos parte de la cuestión en la dirección de conciencia? Por aquí: quien dirige la conciencia del otro, quien explora los pliegues de esa conciencia, aquel a quien se confían los pecados cometidos, las tentaciones sufridas, aquel, por lo tanto, que está destinado a ver, comprobar y descubrir el mal, ¿no va a estar, precisamente, expuesto a la tentación? Y ese mal que se le manifiesta, ese mal del cual va a aliviar la conciencia de su dirigido por el hecho mismo de haberlo liberado, ¿no va a exponer[lo]\* a la tentación? ¿El hecho de enterarse de pecados tan horribles o ver a pecadoras tan hermosas no lo expondrá, precisamente, a la muerte del alma en el momento de salvar el alma de la oveja?<sup>22</sup> Ése es todo el problema, un problema discutido con mucha amplitud desde el siglo XIII y que es justamente la puesta en juego de la paradoja de la inversión de los valores, la inversión sacrificial que plantea la necesidad de que el pastor acepte correr el peligro de morir para salvar el alma de los otros. Y precisamente cuando haya aceptado morir por los otros, el pastor se salvará.

Cuarto principio, cuarto mecanismo que encontramos en la definición del pastorado cristiano: lo que podríamos llamar, también ahora de manera muy esquemática y arbitraria, principio de la correspondencia alternada. En efecto, si es cierto que el mérito de las ovejas constituye el mérito del pastor, ¿no podría decirse también que el mérito de este último no sería tan grande si aquéllas fueran en su totalidad y siempre perfectamente meritorias? ¿Acaso el mérito del pastor no obedece al menos en parte a esto: que las ovejas son porfiadas, se exponen al peligro y siempre están prontas a caer? Y ese mérito, lo que lo

\* Michel Foucault: éste no va a estar expuesto.

<sup>22</sup> Cf. Gregorio Magno, *Règle pastorale*, op. cit., II, 5, p. 203: "a menudo, el corazón mismo del pastor, al escuchar y conocer las tentaciones del otro, sufre la violencia de éstas; aun el agua de la bacinilla que lava a las multitudes se ensucia. Al hacer suyas las suciedades de quienes se lavan en ella, pierde su pura transparencia". Cf. Michel Foucault, *Les Anormaux*, París, Gallimard-Seuil, 1999, clase del 19 de febrero de 1975, p. 166 [trad. esp.: *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000], acerca del problema de la "santidad del sacerdote" en el ejercicio de la confesión, tal como la analizan los teóricos de la pastoral tridentina.

hará acreedor a la salvación, consiste precisamente en que habrá de luchar sin cesar contra esos peligros, recuperará las ovejas extraviadas, tendrá que confrontar con su propio rebaño. Así, San Benito dice: "Si sus subordinados son indóciles, el pastor será absuelto".<sup>23</sup> A la inversa, puede decirse asimismo y de manera igualmente paradójica que las debilidades del pastor pueden contribuir a la salvación del rebaño, así como las debilidades de éste pueden contribuir a la salvación de aquél. ¿Cómo pueden las debilidades del pastor contribuir a la salvación del rebaño? Por supuesto, es menester que el pastor, en la mayor medida posible, sea perfecto. Su ejemplo es fundamental, esencial para la virtud, el mérito y la salvación del rebaño. Como decía San Gregorio en *La regla pastoral*, II, [2]:\* "La mano que se propone limpiar la suciedad en los otros, ¿no debe ser limpia y pura?".<sup>24</sup> Por lo tanto, el pastor debe ser limpio y puro. Pero si no tiene debilidades, si es demasiado limpio o demasiado puro, ¿no deducirá de esa perfección algo semejante al orgullo? ¿La exaltación con que concebirá su propia perfección no constituirá —y aquí cito una vez más el *Liber pastoralis* de San Gregorio— "un precipicio al cual él caerá a los ojos de Dios"?<sup>25\*\*</sup> Es bueno, entonces, que el pastor tenga imperfecciones y las conozca, que no las oculte hipócritamente a las miradas de sus fieles. Es bueno que se arrepienta explícitamente de ellas, que se humille por ellas, y esto para mantenerse en un rebajamiento que será tanto más edificante para los fieles cuanto más escandaloso habría sido esconder esas

<sup>23</sup> San Benito, *La Règle de saint Benoît*, op. cit., t. 1, cap. 2: "Cómo debe ser el abad", p. 443: "Pero si usa toda su diligencia de pastor con el rebaño inquieto y desobediente, y emplea todos sus cuidados para corregir su mal comportamiento, este pastor será absuelto en el juicio del Señor".

\* Michel Foucault: II, 1.

<sup>24</sup> Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, II, 2: "necesse est ut esse munda studeat manus, quae diluere sordes curat"; *Règle pastorale*, op. cit., I, p. 176: "La mano que se afana en lavar las suciedades tendrá la precaución de ser pura".

<sup>25</sup> *Ibid.*, II, p. 207: "El don del poder lo ha colocado en un lugar sin par, y él también cree que ha superado a todo el mundo por los méritos de su vida. [...] Por un admirable juicio, encuentra adentro el abismo de la humillación y se eleva afuera a la cumbre del poderío. Se asemeja entonces al ángel apóstata, y desdeña ser un hombre semejante a los hombres".

\*\* Michel Foucault agrega: La perfección del pastor es una escuela [una o dos palabras inaudibles].

debilidades.<sup>26</sup> Por consiguiente, así como por una parte las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa, las faltas o las debilidades de éste son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación.

Podríamos proseguir de manera indefinida o, en todo caso, durante mucho tiempo este análisis de las sutilezas del vínculo entre el pastor y sus ovejas. Lo que quería mostrar como primer aspecto es que, en lugar de la comunidad, la reciprocidad global y masiva de la salvación y la paz entre las ovejas y el pastor, hay una idea de los actos del pastor cristiano que, sin cuestionarla nunca del todo, trabaja desde adentro y elabora esa relación global. ¿Qué hace ese pastor? El pastor cristiano se mueve en una economía sutil del mérito y el demérito, una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, los procedimientos de inversión, los juegos de apoyo entre elementos contrarios; en suma, toda una economía detallada de los méritos y deméritos entre los cuales, en definitiva, Dios decidirá. Pues ése es otro elemento fundamental: a la larga, esa economía de los méritos y los deméritos que el pastor debe manejar sin descanso no da seguridad alguna, cierta y definitiva de la salvación, ni de él mismo, ni de las ovejas. Después de todo, la producción de la salvación se le escapa y está íntegramente en manos de Dios. Y cualesquiera sean la habilidad, el mérito, la virtud o la santidad del pastor, quien lleva a cabo su salvación y la de sus ovejas no es él. En cambio, el pastor debe manejar, sin certeza final, las trayectorias, los circuitos, los vuelcos del mérito y el demérito. Nos mantenemos en el horizonte general de la salvación, pero con un modo de acción y un tipo de intervención muy distintos, otras maneras de actuar, otros estilos, técnicas pastorales muy diferentes de las que podrían conducir a la tierra prometida al conjunto del rebaño. Vemos entonces que, con referencia al tema global de la salvación, en el cristianismo se destaca algo específico que llamaré economía de los méritos y los deméritos.

Tomemos ahora el problema de la ley. Creo que podríamos hacer un análisis más o menos parecido y mostrar que el pastor, en el fondo, no es en manera

<sup>26</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, *op. cit.*, II, p. 215: "que a la luz discreta de ciertos signos sus inferiores puedan también advertir que sus pastores son humildes a sus propios ojos: verán así en su autoridad un motivo para temer, y en su humildad descubrirán un ejemplo".

alguna el hombre de la ley; o, en todo caso, que el elemento que lo caracteriza, lo especifica, no es de ningún modo el hecho de enunciar la ley. A mi juicio, de manera muy tosca, esquemática y caricaturesca, podría decirse lo siguiente: el ciudadano griego —hablo aquí, desde luego, del ciudadano y no del esclavo ni de quienes, por una razón u otra, están minorizados con respecto al derecho de ciudadanía y los efectos de la ley— sólo se deja dirigir, sólo acepta que lo dirijan dos cosas: la ley y la persuasión, es decir, los mandatos de la ciudad o la retórica de los hombres. Yo diría, también de una manera muy grosera, que la categoría general de la obediencia no existe entre los griegos o, en todo caso, que hay dos esferas que son distintas y no pertenecen en absoluto al orden de la obediencia. Está la esfera del respeto de las leyes, de las decisiones de la asamblea y de las sentencias de los magistrados: respeto, en suma, de las órdenes que se dirigen o bien a todos de la misma manera o bien a alguien en particular, pero en nombre de todos. Tenemos por tanto esta zona del respeto, y además la zona —iba a decir: de la astucia—, digamos, de las acciones y los efectos insidiosos: el conjunto de los procedimientos a través de los cuales los hombres se dejan arrastrar, persuadir, seducir por otros. Se trata de los procedimientos por cuyo intermedio el orador, por ejemplo, convencerá a su auditorio, el médico persuadirá a su paciente de seguir tal o cual tratamiento, el filósofo persuadirá a quien lo consulta de hacer tal o cual cosa para llegar a la verdad, al dominio de sí mismo, etc. Y son los procedimientos por los cuales el maestro que enseña algo a su alumno logra vencerlo de la importancia de llegar a ese resultado y de los medios necesarios para alcanzarlo. Entonces, respetar las leyes, dejarse persuadir por alguien: la ley o la retórica.

El pastorado cristiano, por su parte, organizó a mi entender algo totalmente distinto y ajeno a la práctica griega, lo que podríamos llamar instancia de la obediencia pura,\* la obediencia como tipo de conducta unitaria, altamente valorada y que tiene lo esencial de su razón de ser en sí misma. Esto es lo que quiero decir: todo el mundo sabe —y en un principio todavía no nos apartamos demasiado de lo que era el tema hebreo— que el cristianismo no es una religión de la ley; es una religión de la voluntad de Dios, una religión de las

\* "Obediencia pura": entre comillas en el manuscrito, p. 15.

voluntades de Dios para cada uno en particular. De ahí, claro está, el hecho de que el pastor no sea el hombre de la ley y ni siquiera su representante: su acción siempre será coyuntural e individual. Lo vemos en lo concerniente a los famosos *lapsi*, quienes han renegado de Dios. No hay que tratar a todos, dice San Cipriano, de la misma manera, aplicándoles una sola medida general y condenándolos como podría condenarlos un tribunal civil. Es preciso tratar cada uno de los casos en particular.<sup>27</sup> Este tema, que el pastor no es el hombre de la ley, lo vemos también en la comparación muy precoz y constante con el médico. En lo fundamental y ante todo, el pastor no es un juez; es esencialmente un médico que debe atender cada alma y su enfermedad respectiva. Postura constatada en toda una serie de textos, como el de San Gregorio, por ejemplo, que dice: “Un mismo y único método no puede aplicarse a todos los hombres, porque no todos están regidos por una igual naturaleza de carácter. Con frecuencia son nocivos para algunos los procedimientos beneficiosos para otros”.<sup>28</sup> Por lo tanto, el pastor bien puede tener que hacer conocer la ley y las voluntades de Dios que son válidas para todos los hombres: deberá hacer conocer las decisiones de la Iglesia o la comunidad que son válidas para todos los miembros de esta última. Pero creo que el modo de acción del pastor cristiano se individualizó. Tampoco aquí estamos muy alejados de lo que encontramos entre los hebreos, aun cuando la religión judía es en esencia una religión de la ley. Pero los textos de la Biblia siempre dijeron que el pastor es quien se ocupa de manera individual de cada oveja y vela por su salvación,

<sup>27</sup> Cf. San Cipriano, *Correspondance*, op. cit., carta 17, III, 1, p. 50: “vos itaque singulos regite et consilio ac moderatione vestra secundum divina praecepta lapsorum animos temperate” (“dad una dirección a cada uno de los lapsi en particular, y que la sabiduría de vuestros consejos y vuestra acción conduzca sus almas según los preceptos divinos”). Sobre la cuestión de los *lapsi*, véase la introducción del canónigo Bayard en *ibid.*, pp. xviii-xix; véase también *supra*, nota 16.

<sup>28</sup> Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, III, prólogo: “Ut enim longe ante nos reverendae memoriae Gregorius Nazanzinus edocuit, non una eademque cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos par morum qualitas attingit. Saepe namque aliis officium, quae aliis prosunt”; *Règle pastorale*, op. cit., II, p. 259: “Como lo expuso antes que nosotros Gregorio Nacianceno, de venerada memoria [cf. *Discours*, 2, 28-33], una sola y la misma exhortación no conviene a todos, pues no todos están sometidos a los mismos hábitos de vida. Lo que es útil para unos perjudica a menudo a otros”.

[brindándole]\* los cuidados necesarios y específicos. Con respecto a este tema, que el pastor es, mucho más que el hombre de la ley, quien atiende cada caso en función de sus elementos característicos, me parece que, además, lo propio del pastorado cristiano —y esto, a mi entender, no se encuentra en ninguna otra parte— es que la relación de la oveja con quien la dirige es una relación de dependencia integral.

Dependencia integral quiere decir tres cosas. Primero, es una relación de sometimiento, no a una ley, no a un principio de orden y ni siquiera a un mandato razonable o algunos principios o conclusiones extraídas por la razón. Es una relación de sumisión de un individuo a otro. Pues la relación estrictamente individual, la correlación de un individuo que dirige con un individuo que es dirigido es no sólo una condición sino el principio mismo de la obediencia cristiana. Y el dirigido debe aceptar, debe obedecer, dentro de la propia relación individual y porque es una relación individual. El cristiano se pone en manos de su pastor para las cosas espirituales, pero también para las cosas materiales y la vida cotidiana. Al respecto, los escritos cristianos repiten una y otra vez un texto de los Salmos que dice: “Quien carece de dirección cae como una hoja muerta”.<sup>29</sup> Esto es válido para los laicos, pero lo es de una manera mucho más intensa, por supuesto, para los monjes, y aquí tenemos la puesta en acción del principio fundamental de que la obediencia, para un cristiano, no significa obedecer una ley, obedecer un principio, obedecer en función de un elemento racional cualquiera; es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien.

\* Michel Foucault: tomando.

<sup>29</sup> En “Mal dire, mal faire”, seminario inédito celebrado en Loyaina, Foucault indica los Proverbios como fuente de esta frase, que, sin embargo, no se encuentra ni en ellos ni en los Salmos. La fórmula citada es el resultado probable de la fusión de dos pasajes, según el texto de la Vulgata: 1) Proverbios, 11, 14: “Ubi non est gubernator, populus corruet” (“Falto de dirección, un pueblo sucumbe”, *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 896), y 2) Isaías, 64, 6: “Et cecidimus quasi folium universi” (“Todos nos marchitamos como hojas muertas”, *ibid.*, p. 1156; literalmente, según el texto en latín, “caímos”). Michel Foucault vuelve a citar esta frase, sin referencia precisa, en *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, edición establecida por Frédéric Gros, París, Gallimard-Seuil, 2001, col. Hautes Études, p. 381 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

En la vida monástica, esta dependencia de alguien con respecto a alguien se institucionaliza en la relación con el abad, el superior o el maestro de novicios. Uno de los puntos fundamentales de la organización, la disposición de la vida cenobítica a partir del siglo IV, es el hecho de que todo individuo que entra a una comunidad monástica queda en manos de otro, un superior, un maestro de novicios, que lo toma por completo a su cargo y le dice en cada momento lo que puede hacer. A tal punto que la perfección, el mérito de un novicio, consiste en considerar como una falta cualquier cosa que pueda hacer sin haber recibido la orden explícita de hacerla. La vida entera se codifica en el hecho de que cada uno de sus episodios y cada uno de sus momentos debe ser fruto del mando, de la orden de alguien. Y la situación queda ilustrada en unas cuantas pruebas que podríamos llamar de la buena obediencia, la irreflexión y la inmediatez. A cuyo respecto hay toda una serie de historias mencionadas por Casiano en las *Instituciones cenobíticas* y que también encontramos en la *Historia laustaca*,<sup>30</sup> la prueba de la irreflexión, por ejemplo, consiste en lo siguiente: cuando se da una orden a un monje, éste debe dejar de inmediato cualquier tarea en la que esté actualmente ocupado, interrumpirla en el acto y ejecutar la orden sin preguntarse por qué se la han impartido y si no será mejor proseguir con la actividad anterior. Y Casiano cita como ejemplo de esta virtud de obediencia a un novicio que estaba copiando un texto –un

<sup>30</sup> τὸ ΔΑΥΣΙΑΚΟΝ, obra escrita por Paladio (ca. 363-ca. 425), obispo de Helenópolis de Bitinia (Asia menor), reputado de tendencia origenista. Tras haber residido varios años con los monjes de Egipto y Palestina, publicó en 420 esta compilación de biografías de monjes dedicada a Lausio o Lausus, chambelán mayor de Teodosio II (408-450), que constituye una fuente importante para el conocimiento del monacato antiguo. Ediciones: *Histoire lausique (Vies d'ascètes et de Pères du désert)*, texto griego, introd. y trad. de A. Lucot, París, A. Picard et fils, 1912, col. Textes et Documents pour l'histoire du christianisme (basada en la edición crítica de Dom Butler, *Historia Lausiaca*, Cambridge, Cambridge University Press, 1904, col. Texts and Studies, núm. 6); *Les Moines du désert. Histoire lausique*, trad. del Carmel de la Paix, París, Desclée de Brouwer, 1981, col. Les Pères dans la foi [trad. esp.: *El mundo de los Padres del desierto (la historia laustaca)*, versión, introducción y notas de León E. Sansegundo Valls, Madrid, Studium, 1970; reed., Sevilla, Apostolado Mariano, 1991; hay una versión anterior, publicada con el título de *Los Padres del desierto*, prólogo de Enrique Gómez Carrillo, París, Garnier Hermanos, 1917 (N. del T.)]. Cf. R. Draguet, "L'Histoire lausique, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 41, 1946, pp. 321-364, y 42, 1947, pp. 5-49.

texto de las Santas Escrituras, para colmo– y debió interrumpir la copia no al final de un párrafo o de una frase o en medio de una palabra, sino en medio de una letra, que dejó en suspenso para obedecer la orden más estúpida posible que se le había dado.<sup>31</sup> También es la prueba del absurdo. La perfección de la obediencia consiste en obedecer una orden, no porque es razonable o implica la realización de una tarea importante, sino, al contrario, porque es absurda. Es la historia mil veces repetida del monje Juan, a quien se ordenó ir a regar, muy lejos de su celda, un palo seco que había sido plantado en medio del desierto, y dos veces por día iba a regarlo.<sup>32</sup> Gracias a lo cual, aunque el palo no floreció, quedó asegurada la santidad de Juan. También está la prueba del maestro desabrido. Cuanto más desabrido es, menos reconocimiento y gratitud muestra y menos felicita al discípulo por su obediencia, más se reconoce ésta como meritosa. Por último, está sobre todo la famosa prueba de la ruptura de la ley: hay que obedecer aun cuando la orden sea contraria a todo lo que puede considerarse dentro de la ley; así sucede con la prueba de Lucio, contada en la *Historia laustaca*. Lucio llega a un monasterio luego de haber perdido a su mujer, pero con un hijo que le ha quedado, un niño de unos diez años. El hombre es sometido a toda una serie de pruebas, al cabo de las cuales se le ordena lo siguiente: ahoga a tu hijo en el río.<sup>33</sup> Y Lucio, como ha reci-

<sup>31</sup> Juan Casiano, *Institutions cénobitiques*, op. cit., IV, 12, pp. 134 y 136/135 y 137. No se indica cuál es el texto sobre el que trabaja el copista. La obediencia responde aquí al llamado de "quien golpea la puerta y da la señal [...] que convoca a la oración o a algún trabajo".

<sup>32</sup> *Ibid.*, IV, 24, pp. 154 y 156/155 y 157. Juan el Solitario –el abba Juan–, muerto hacia 395, luego de cuarenta años de reclusión en Licópolis, es una de las figuras más célebres del monacato egipcio del siglo IV. La historia (que presenta a Juan Colobos en lugar de Juan de Licópolis) se repite sobre todo en los *Apophthegmata Patrum (Patrologia Graeca, 65, col. 204C)* [trad. esp.: *Apotegmas de los Padres del desierto*, Salamanca, Sígueme, 1986], con una modificación importante: aquí el palo termina por echar raíces y dar frutos (cf. Jean-Claude Guy, *Paroles des Anciens. Apophthegmes des Pères du désert*, París, Seuil, 1976, col. Points Sagesses, p. 69).

<sup>33</sup> El episodio no está en la *Historia laustaca* sino en Juan Casiano, *Institutions cénobitiques*, op. cit., IV, 27, p. 162/163, a propósito del abad Patermutus y su hijo de ocho años (unos hermanos, enviados ex profeso, sacan al niño del río e impiden de ese modo "que la orden del anciano, a quien el padre ya había satisfecho por su devoción, se cumpliera por completo"), y reaparece en diversas colecciones de apotegmas. En el seminario de Lovaina ya citado, Foucault remite con propiedad a Casiano al relatar el ejemplo de Patermutus.



bido una orden que debe cumplir, va efectivamente a ahogar a su hijo en el río. La obediencia cristiana, la obediencia de la oveja a su pastor, es por lo tanto una obediencia integral de [un] individuo a otro. Por otra parte, quien obedece, quien es sometido a la orden, recibe el nombre de *subditus*, aquel que, literalmente, está dedicado, entregado a otro y a su completa disposición y bajo su voluntad. La relación es de servidumbre integral.

Segundo, es una relación no finalista, en el sentido de que, cuando el griego se confía a un médico, un maestro de gimnasia, un profesor de retórica o incluso a un filósofo, lo hace para llegar a cierto resultado. Ese resultado será el conocimiento de un oficio, una perfección cualquiera o la curación, y la obediencia sólo es, con respecto a él, un paso necesario y no siempre agradable. En la obediencia griega, o, en todo caso, en el hecho de que el griego se someta en un momento dado a la voluntad o las órdenes de otro, siempre hay, por lo tanto, un objeto, la salud, la virtud, la verdad, y un fin; es decir que llegará el momento en que la relación de obediencia se interrumpirá y hasta se invertirá. Después de todo, cuando en Grecia uno se somete a un profesor de filosofía, lo hace para llegar en determinado momento a ser maestro de sí mismo, vale decir, a trastocar esa relación de obediencia y convertirse en su propio amo.<sup>34</sup> Ahora bien, en la obediencia cristiana no hay fin; en efecto, ¿adónde conduce, qué es esa obediencia? Es simplemente obediencia. Se obedece para poder ser obediente, para llegar a un estado\* de obediencia. Esta noción de estado de obediencia es, a mi entender, algo también completamente novedoso y específico, imposible de encontrar antes. Agreguemos que el término hacia el cual tiende la práctica de obediencia es lo que se denomina humildad, consistente en sentirse el último de los hombres, en recibir las órdenes de quienquiera, en prorrogar así de manera indefinida la relación de obediencia y, especialmente, en renunciar a la voluntad propia. Ser humilde no es saber que se ha pecado mucho, no es simplemente aceptar que cualquiera nos dé órdenes y acatarlas. En el fondo, y sobre todo, ser humilde es saber que toda voluntad propia es una mala voluntad. Si la obediencia tiene un

<sup>34</sup> Sobre la función del maestro en la cultura grecorromana, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 27 de enero de 1982, pp. 149-158.

\* Palabra encerrada en un círculo en el manuscrito, p. 18. Nota al margen: "noción importante".

fin, entonces, ese fin es un estado de obediencia definido por la renuncia definitiva a toda voluntad propia. El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal, muera: que no haya otra voluntad que la de no tenerla. Y así, San Benito, en el capítulo 5 de su regla, para definir a los buenos monjes, dice: "Ya no viven a su libre arbitrio, *ambulantes alieno iudicio et imperio*, caminando bajo el juicio y el *imperium* de otro, desean siempre que otro los mande".<sup>35</sup>

Es indudable, entonces, que sería preciso explorar todo esto porque, en definitiva, es muy importante tanto para la moral cristiana, en la historia de las ideas, como para la práctica misma, la institucionalización del pastorado cristiano y también para los problemas de lo que el cristianismo llama "la carne". Es, como verán, la diferencia de los sentidos que se atribuyeron de manera sucesiva a la palabra *apatheia*, la *apatheia* a la cual tiende justamente la obediencia. Cuando un discípulo griego acude a un maestro de filosofía y se pone bajo su dirección y su gobierno, lo hace para conseguir algo que se denomina *apatheia*, la ausencia de *pathe*, la ausencia de pasiones. Pero esa ausencia de pasiones, ¿qué significa y en qué consiste? No tener pasiones es dejar de tener pasividad. Vale decir, eliminar de sí mismo todas las mociones, todas las fuerzas, todas las tempestades de las que uno no es amo y que de ese modo lo exponen a ser esclavo, sea de lo que ocurre en uno mismo, sea de lo que pasa en su cuerpo, sea, eventualmente, de lo que sucede en el mundo. La *apatheia* griega garantiza el dominio de sí. Y de alguna manera no es sino el reverso de ese dominio de sí. Entonces, se obedece y se renuncia a una serie de placeres, y en la filosofía estoica y el último epicureísmo se renuncia incluso a los placeres de la carne y los placeres del cuerpo para asegurar la *apatheia*, que no es sino el reverso, el vaciado, si lo prefieren, de esa cosa positiva hacia la cual se

<sup>35</sup> San Benito, *La Règle de saint Benoît*, op. cit., cap. 5: "La obediencia", p. 466/467: "Es que el amor los incita a avanzar hacia la vida eterna. Por eso toman el camino estrecho del que habla el Señor cuando dice: 'Angosto es el camino que conduce a la vida'. Y así, no viven a su capricho ni obedecen a sus propios deseos y gustos, sino que andan bajo el juicio e imperio de otro [*ut non suo arbitrio viventes vel desiderijs suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio*], viven en los monasterios [*coenobijs*], y desean que los gobierne un abad [*abbatem sibi praeesse desiderant*]". Cf. Michel Foucault, "Omnes et singulatim...", op. cit., pp. 145 y 146.

tiende y que es el dominio de sí. Por lo tanto, uno llegará a ser amo al renunciar. Transmitida por los moralistas griegos, grecorromanos,<sup>36</sup> al cristianismo, la palabra *apatheia* [va a tomar] un sentido muy distinto, y la renuncia a los placeres del cuerpo, los placeres sexuales, los deseos de la carne, tendrá muy otro efecto en él. Nada de *pathe*, nada de pasiones: ¿qué quiere decir esto para el cristianismo? En esencia, renunciar a ese egoísmo, esa voluntad singular que me son propios. Y lo que se reprochará a los placeres de la carne no es que nos convierten en seres pasivos —ése era el tema estoico e incluso epicúreo—, sino que en ellos se despliega, al contrario, una actividad que es individual, personal, egoísta. Yo mismo estoy interesado en ella y en ella mantengo, de una manera furiosa, la afirmación del yo como lo esencial, lo fundamental y lo más valioso. Por consiguiente, el *pathos*, que es preciso conjurar mediante las prácticas de obediencia, no es la pasión; es, antes bien, la voluntad, una voluntad orientada hacia sí misma, y la ausencia de pasión, la *apatheia*, será la voluntad que ha renunciado y no deja de renunciar a sí misma.<sup>37</sup>

Creo que también podríamos agregar (pero quiero ser breve) que en la teoría y la práctica de la obediencia cristiana, el mismo que manda, en este caso el pastor, sea abad u obispo, no debe mandar por mandar, por supuesto, sino únicamente porque se le ha dado la orden de hacerlo. La prueba que confirma al pastor como tal es que rechaza el pastorado que tiene a su cargo. Lo rechaza porque no quiere mandar, pero en cuanto su rechazo puede ser la

<sup>36</sup> Sobre la dificultad de encontrar un equivalente latino de *apatheia* y el equívoco suscitado por su traducción como *impatientia*, cf. Séneca, *Letras a Lucilio*, París, Flammarion, 1992, 9, 2 [trad. esp.: *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1989-1994]; los Padres latinos tradujeron la palabra como *imperturbatio* (San Jerónimo, en Jer. 4, proemio) o, más frecuentemente, como *impassibilitas* (San Jerónimo, *Epistolae*, 133, 3; San Agustín, *Civitas Dei*, 14, 9, 4: “lo que los griegos llaman *apatia*, ἀπάθεια, cuyo sinónimo latino sólo podría ser *impassibilitas*”).

<sup>37</sup> ¿Este breve desarrollo sobre la *apatheia* constituye una crítica implícita de las páginas consagradas a esta noción por Pierre Hadot en su artículo “Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne” (reeditado en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiniennes, 1981, pp. 59-74), en el que este último, al destacar el papel crucial desempeñado por la *apatheia* en la espiritualidad monástica, traza una línea de continuidad entre el estoicismo, el neoplatonismo y la doctrina de Evagrio Póntico y Doroteo de Gaza (*ibid.*, pp. 70-72)? Sobre la *apatheia* de los ascetas cristianos, cf. la próxima clase (1º de marzo), pp. 246 y 247.

afirmación de una voluntad singular, es preciso que renuncie a él, obedezca y mande. De modo que tenemos una especie de campo generalizado de la obediencia que es característico del espacio donde van a desplegarse las relaciones pastorales.

Entonces, así como el análisis, la definición del pastorado lo habían separado de la relación común y habían puesto de relieve la economía compleja de los méritos y deméritos que circulan, se transfieren y se intercambian, de la misma manera, con respecto al principio general de la ley, el pastorado pone de manifiesto toda una práctica de la sumisión de individuo a individuo bajo el signo de la ley, está claro, pero al margen de su campo, en una dependencia que jamás tiene generalidad alguna, que no garantiza ninguna libertad ni conduce a ningún dominio, sea de sí mismo o de los otros. Es un campo de obediencia generalizada, muy individualizado en cada una de sus manifestaciones, siempre instantáneo y limitado y tal que, en él, aun los aspectos relacionados con el dominio siguen siendo efectos de obediencia.

Habría que señalar, desde luego —porque es un problema; en fin, me limito a indicarlo—, que ahí vemos organizarse la serie o, mejor, el par servidumbre-servicio. La oveja, el individuo dirigido, debe vivir su relación con el pastor como una relación de servidumbre integral. Pero el pastor, a la inversa, debe experimentar su misión de tal como un servicio, y un servicio que hace de él el servidor de sus ovejas. Sería menester, entonces, comparar, oponer todo esto, esta relación de servidumbre-servicio, a la concepción griega o la concepción romana, por ejemplo, de la tarea, el *officium*. Y también verán otro problema fundamental, el problema del yo: en el poder pastoral (volveré a ello en un momento) tenemos un modo de individualización que no sólo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción.

Tercero y último, y esto lo tocaré por encima porque ya lo hemos abordado de otra manera, está el problema de la verdad. Formulada también aquí del modo más esquemático, la relación del pastorado con la verdad puede inscribirse, si las cosas se toman en detalle, en una suerte de curva y perfil que no la aleja mucho de lo que podía ser la enseñanza griega. Me refiero a lo siguiente: frente a su comunidad, el pastor tiene una tarea de enseñanza. Puede decirse incluso que ésa es su tarea primera y principal. En el *De officiis ministrorum*, de San Ambrosio, una de las primeras frases dice: “Episcopi proprium munus

docere”, “la misión propia del obispo es enseñar”.<sup>38</sup> Desde luego, esa misión de enseñanza no es una actividad unidimensional, no se trata simplemente de una lección determinada que debe impartirse a los otros, sino de algo más complicado. El pastor debe enseñar por su ejemplo, su propia vida; además, el valor de ese ejemplo es tan fuerte que si aquél no da una buena lección a través de su propia vida, la enseñanza teórica y verbal que pueda impartir se borrará. En *La regla pastoral*, San Gregorio dice que los pastores que enseñan la buena doctrina, pero dan el mal ejemplo, son un poco como ovejeros que bebieran agua clara, pero, debido a sus pies sucios, corrompieran el agua de la que hacen beber a las ovejas a su cargo.<sup>39</sup> El pastor también enseña de una manera no global, no general. No enseña de la misma forma a todo el mundo, pues las mentes de los oyentes son como las cuerdas de una cítara: tienen tensiones diferentes y no es posible tocarlas de la misma manera. En el *Liber pastoralis*, San Gregorio expone treinta y seis maneras bien distintas de enseñar, según la enseñanza esté destinada a personas casadas o no, a gente rica o no, a enfermos o sanos, a gente alegre o triste.<sup>40</sup> Con todo esto no estamos muy lejos de lo que era la concepción tradicional de la enseñanza. Pero con respecto a ésta hay, creo, dos novedades fundamentales que distinguen aún más el pastorado cristiano.

En primer lugar, el hecho de que esa enseñanza debe ser una dirección de la conducta cotidiana. No se trata sólo de enseñar lo que corresponde saber y hacer. Y no se trata sólo de enseñarlo a través de principios generales, sino por

<sup>38</sup> Estas primeras palabras del subtítulo del cap. 1 en la edición de Migne (*Patrologia Latina*, 16, col. 23A) no aparecen en las ediciones más recientes y probablemente son, en consecuencia, debidas al editor. De todos modos, san Ambrosio expresa más adelante la misma idea; cf. *De officiis*, 1, 2: “cum iam effugere non possimus officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo”; *Des devoirs*, op. cit., p. 96: “por eso no podemos de aquí en más eludir el deber de enseñar, que en nuestra propia defensa nos ha impuesto la misión del sacerdocio”.

<sup>39</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, op. cit., 1, 2, p. 135: “Los pastores beben un agua muy límpida cuando abreven en el manantial de la verdad bien comprendida. Enturbiala con los pies es echar a perder con una mala vida los esfuerzos de su santo estudio. Sí, las ovejas beben el agua que unos pies han lullado cuando los fieles, en vez de atenerse a las palabras escuchadas, sólo imitan los malos ejemplos ofrecidos a sus ojos” (comentario de la cita de la Escritura tomada de Ezequiel, 34, 18 y 19).

<sup>40</sup> Cf. la tercera parte de la *Regula pastoralis*, caps. 24-59 (por lo tanto, “treinta y seis maneras” en sentido estricto).

una modulación cotidiana; sin embargo, también es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas. En su perfección, su mérito o su calidad, la vida cotidiana no debe ser el mero resultado de una enseñanza general y ni siquiera de un ejemplo. Es necesario encargarse efectivamente de ella y observarla, de modo que el pastor, a partir de esta vida cotidiana de sus fieles vigilada por él, debe forjar un saber perpetuo que será el saber del comportamiento de la gente y su conducción. A propósito del pastor en general, San Gregorio dice: “Al perseguir las cosas celestiales, que el pastor no abandone las necesidades del prójimo. Que no pierda tampoco la afición a las alturas al condescender a las necesidades materiales de sus prójimos”.<sup>41</sup> Y se refiere a San Pablo, quien, dice, “por más éxtasis que alcance en la contemplación de lo invisible, hace descender su espíritu hasta el lecho conyugal. Enseña a los esposos la conducta que tienen el deber de respetar en sus relaciones íntimas”. Por la contemplación, San Pablo penetró sin duda en los cielos, pero no excluyó de su solicitud el lecho de quienes siguen siendo carnales.<sup>42</sup> Hay, por lo tanto, una enseñanza integral que implica al mismo tiempo una mirada exhaustiva del pastor a la vida de sus ovejas.

El segundo aspecto, también muy importante, es la dirección de conciencia.<sup>43</sup> El pastor no debe limitarse a enseñar la verdad. Debe dirigir la conciencia; y

<sup>41</sup> Gregorio Magno, *Règle pastorale*, op. cit., 11, 5, p. 197: “Que, al elevarse, se guarde de ignorar las miserias del prójimo y, al intimar con esas miserias, de abandonar las altas aspiraciones”.

<sup>42</sup> *Ibid.*: “Mirad: Pablo se traslada al paraíso, penetra los secretos del tercer cielo y, no obstante, por mucho que lo arrebate esa contemplación de las realidades invisibles, dirige la mirada de su alma hacia la recámara donde descansan humildes seres de carne y les indica cómo comportarse en su vida íntima”.

<sup>43</sup> La práctica cristiana de la dirección de conciencia ya había sido objeto de la atención de Foucault en *Les Anormaux*, op. cit., clases del 19 de febrero de 1975, pp. 170 y ss., y 26 de febrero, pp. 187 y ss., pero en otro marco cronológico —los siglos XVI y XVII— y otra perspectiva de análisis: la aparición del “cuerpo de desco y placer” en el núcleo de las prácticas penitenciales. Como aclara Daniel Defert en su “Chronologie”, en enero de 1978 Foucault trabajaba en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, que debía trazar “una genealogía de la concupiscencia a través de la práctica de la confesión en el cristianismo occidental y de la dirección de conciencia tal como se desarrolló a partir del Concilio de Trento” (*DE*, vol. 1, p. 53). Posteriormente, ese manuscrito fue destruido.

qué quiere decir dirigir la conciencia? Al respecto, habría que volver un poco atrás. La práctica de la dirección de conciencia no es, en sentido estricto, una invención cristiana. Hubo direcciones de conciencia en la Antigüedad,<sup>44</sup> pero, en fin, para exponer las cosas de manera muy esquemática, creo que podemos caracterizarlas de la siguiente forma. [En primer lugar,] en la Antigüedad la dirección de conciencia es voluntaria; quien quiere ser dirigido va a buscar a alguien y le dice: dirígeme. A tal punto, por lo demás, que en sus formas primitivas y aun en formas tardías la dirección de conciencia se pagaba. Uno iba a ver a otra persona y ésta le decía: acepto dirigirte, pero tendrás que darme tal suma de dinero. Los sofistas tenían tiendas de dirección de conciencia en las plazas públicas y cobraban la consulta.

\* Segundo, la dirección de conciencia en la Antigüedad era circunstancial: uno no dejaba que le dirigieran toda la vida y siempre; antes bien, cuando pasaba por un mal momento, un episodio duro y difícil, iba a buscar un director de conciencia. Atravesaba por un duelo, había perdido a sus hijos o su mujer, estaba arruinado o el príncipe lo había mandado al exilio: pues bien, iba a procurar la intervención de alguien, cuyo papel esencial era brindar consuelo. La dirección de conciencia, entonces, era voluntaria, episódica y consoladora, y en determinados momentos pasaba por el examen de conciencia. Es decir que a menudo implicaba que el director dijera, invitara y hasta obligara al dirigido, si puede hablarse de obligación, a examinar su propia conciencia, a hacer al final de cada jornada un examen de lo que había hecho, las cosas buenas o malas que acaso había realizado, lo que le había pasado; en suma, a repasar la existencia o un fragmento de la existencia de ese día, pasarlo por el filtro de un discurso a fin de fijar con carácter de verdad lo que había ocu-

<sup>44</sup> Sobre la dirección de conciencia en la Antigüedad, cf. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzisten in der Antike*, Múnich, Kösel, 1954. Sin duda, Michel Foucault ya había leído, asimismo, la obra de Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, Walter De Gruyter & Co., 1969, que en 1984 cita en *Histoire de la sexualité*, vol. III: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984, col. Bibliothèque des histoires [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. III: *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005]. Volverá a ocuparse de la comparación entre las prácticas antigua y cristiana de la dirección de conciencia en el curso "Du gouvernement des vivants", clases del 12, 19 y 26 de marzo de 1980, así como en *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 3 de marzo de 1982, pp. 345-348, y del 10 de marzo, p. 390.

rrido y los méritos, la virtud, los progresos de quien se examinaba. Pero ese examen de conciencia, que se inscribía por lo tanto dentro de la práctica de la dirección de conciencia, tenía una meta esencial. Precisamente, que quien se examinaba pudiese tomar control de sí mismo, convertirse en amo de sí sabiendo con exactitud lo que había hecho o en qué punto se encontraba de su progreso. Se trataba, entonces, de una condición del dominio de sí.

En la práctica cristiana vamos a ver una dirección de conciencia y formas de examen que son muy diferentes. Primero, porque esa dirección de conciencia no es precisamente voluntaria. En todo caso, no lo es siempre, y cuando se trata de los monjes, por ejemplo, es absolutamente obligatoria: no pueden carecer de un director de conciencia. Segundo, no es circunstancial. La cuestión no pasa por responder a un infortunio, una crisis o una dificultad. La dirección de conciencia es absolutamente permanente y uno debe ser dirigido en lo concerniente a todo y durante toda la vida. Tercero y último, el examen de conciencia que forma parte concreta\* de los instrumentos de la dirección de conciencia no tiene por función asegurar al individuo el dominio de sí mismo y, de alguna manera, compensar su dependencia con respecto al director. Todo lo contrario. Uno sólo examina su conciencia para poder decir al director lo que ha hecho, lo que es, lo que ha sentido, las tentaciones a las cuales ha estado sometido, los malos pensamientos que ha abrigado; el examen de conciencia se hace entonces para marcar, anclar aun mejor la relación de dependencia con el otro. En la Antigüedad clásica, el examen de conciencia era un instrumento de dominio; aquí será, por el contrario, un instrumento de dependencia. Y en virtud de él, por lo tanto, uno forjará a cada instante un discurso de verdad sobre sí mismo. Extraerá de sí mismo y producirá cierta verdad, y ésta será el elemento que lo una a su director de conciencia. Como verán, la relación con la verdad en el pastorado cristiano no es en modo alguno del mismo tipo que en la Antigüedad grecorromana, y también [es] muy diferente de lo que se había esbozado en la temática hebrea del pastorado.

Por ende, lo que caracteriza fundamental y esencialmente el pastorado cristiano no es la relación con la salvación, la ley y la verdad. El pastorado cristiano es, por el contrario, una forma de poder que, al tomar el problema de la sal-

\* Michel Foucault agrega: de ese arsenal, en fin.

vacación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ése es su aspecto fundamental. Del mismo modo, en lo concerniente a la ley, el cristianismo, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Algo muy distinto de la relación con la ley. Y por último, con respecto a la verdad, si bien es cierto que el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña, y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada; el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los deméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad.

Terminaré diciendo que, por una parte, con el pastorado cristiano vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva. También vemos perfilarse en él —y ésta será mi segunda y última conclusión— lo que podríamos llamar modos completamente específicos de individualización. En el pastorado cristiano, ésta va a efectuarse con una modalidad muy particular y que fue posible aprehender justamente a través de lo referido a la salvación, la ley y la verdad. En efecto, esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral ya no se definirá en modo alguno por el estatus de un individuo, su nacimiento o el fulgor de sus acciones. Se definirá de tres maneras. Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión

del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. Se trata, entonces, de una individualización por sujeción. Tercero y último, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida [sino], al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones. La historia del pastorado implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente. Digamos además que es la historia del sujeto.

Me parece que el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Y preludia esta gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones. El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone. Pues bien, creo que esa constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales. Listo, hemos terminado con el pastorado y la vez que viene retomaré el tema de la gubernamentalidad.

## Clase del 1º de marzo de 1978

*La noción de "conducta" – La crisis del pastorado – Las rebeliones de conducta en el campo del pastorado – El desplazamiento de las formas de resistencia, en la época moderna, a los confines de las instituciones políticas: ejemplos del ejército, las sociedades secretas y la medicina – Problema de vocabulario: "rebeliones de conducta", "insubmisión", "disidencia", "contraconductas". Las contraconductas pastorales. Recordatorio histórico: a) el ascetismo; b) las comunidades; c) la mística; d) la Escritura; e) la creencia escatológica – Conclusión: objetivos de la referencia a la noción de "poder pastoral" para un análisis de los modos de ejercicio del poder en general.*

LA VEZ PASADA hablé un poco del pastorado y de su especificidad. ¿Por qué les hablé de eso, y tanto? Digamos que por dos razones. La primera, para tratar de mostrarles –cosa que no habrán dejado de advertir, desde luego– que no existe una moral judeocristiana;\* [la moral judeocristiana] es una unidad ficticia. Segundo, que si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial, no se da quizás en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno. En otras palabras, el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es, a decir verdad, el papa y el emperador; sería más bien ese personaje mixto o, mejor, esos dos personajes que disfrutan en nuestra lengua –como en otras, por lo demás– de un solo y el mismo nombre, a saber, el ministro. Tal vez el ministro, en el equívoco mismo del término, sea el verdadero problema, el punto donde

\* Sigue una frase casi íntegramente inaudible: noción [...] antisemita.

se sitúa realmente la relación de la religión y la política, el gobierno y el pastorado. Por eso, entonces, insistí bastante en el tema del pastorado.

Traté de mostrarles que el pastorado constituía un conjunto de técnicas y procedimientos de los que me limité a indicar algunos elementos fundamentales. Esas técnicas, por supuesto, van mucho más allá de lo que pude señalarles. Ahora bien, lo que me gustaría mencionar de pasada, a fin de poder retomarlo a continuación, es que los griegos, los Padres griegos y más exactamente San Gregorio Nacianceno, dieron a ese conjunto de técnicas y procedimientos característicos del pastorado un nombre, y un nombre muy notable, pues [Gregorio] denominaba el pastorado *oikonomia psychon*, es decir, economía de las almas.<sup>1</sup> En otras palabras, esa noción griega de economía que encontramos en Aristóteles<sup>2</sup> y que designaba en ese momento el manejo particular de la familia, sus bienes, sus riquezas, los esclavos, la mujer, los hijos, y eventualmente el manejo o el *management*, por decirlo así, de la clientela, toma con el pastorado una dimensión y un campo de referencia muy distintos. Otra dimensión, pues con respecto a esa economía fundamentalmente familiar —*oikos* es la vivienda— en los griegos, [la economía de las almas] asumirá ahora las

<sup>1</sup> Al parecer, esta expresión no figura en los *Discursos*. Empero, en el pasaje del segundo discurso relativo a la aplicación diferenciada de la medicina de las almas (τὴν τῶν ψυχῶν ἰατρείαν, 2, 16, 5) según las categorías de fieles, Gregorio escribe: “A veces hay entre esas categorías de seres más diferencia en lo tocante a los deseos y los apetitos que en lo concerniente al aspecto físico o, si se prefiere, la mezcla y la combinación de elementos que nos componen. Por lo tanto, no es muy fácil gobernarlos”; este último verbo traduce “τὴν οἰκονομίαν” (2, 29). Véase *Discours*, París, Cerf, 1978, 2, pp. 127-129. Es muy probable que Foucault haya forjado la expresión citada a partir de este uso de la palabra οἰκονομία para designar el gobierno pastoral de las ovejas, en cuanto seres de deseos y apetitos.

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253b: “Como las partes de las que está constituida la ciudad son ahora manifiestas, es necesario hablar en primer lugar de la administración familiar (οἰκονομία); toda ciudad, en efecto, está compuesta de familias. Ahora bien, a las partes de la administración familiar (οἰκονομία) corresponden aquellas que, por su lado, componen una familia. Pero una familia completa está compuesta de esclavos y personas libres. Y como en cada cosa es menester comenzar la búsqueda por sus componentes elementales, y las partes primeras y elementales de una familia son un amo y un esclavo, un esposo y una esposa, un padre y sus hijos, es preciso examinar qué es y cómo debería ser cada una de esas tres relaciones”. Cf. *Les Politiques*, trad. de P. Pellegrin, París, Flammarion, 1990, col. GF, p. 94 [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1988].

dimensiones, si no de la humanidad entera, al menos de toda la cristiandad. La economía de las almas debe afectar la comunidad de todos los cristianos y a cada cristiano en particular. Cambio de dimensión y también cambio de referencias, porque va a tratarse no sólo de la prosperidad y la riqueza de la familia o la casa, sino de la salud de las almas. Creo que todos estos cambios son muy importantes, y la próxima vez intentaré mostrarles cuál fue, en los siglos XVI y XVII, la segunda mutación de esta noción de economía.

“Economía”, desde luego, no es la palabra más apta para traducir la *oikonomia psychon*. Los latinos traducían la expresión como *regimen animarum*, “régimen de las almas”, que no está mal, pero es evidente que en francés disfrutamos o somos víctimas, como ustedes quieran, de la ventaja o la desventaja de contar con una palabra cuyo equívoco es, con todo, bastante interesante para traducir esa economía de las almas. En su sentido ambiguo, por otra parte, la palabra es de introducción relativamente reciente; apenas se la encuentra, en los dos sentidos a los que voy a referirme ahora, a partir de fines del siglo XVI [o principios del] siglo XVII —veríamos citas en Montaigne—,<sup>3</sup> y es por supuesto la palabra *conduite* [“conducta”]. Pues “conducta”, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción. Conducta de las almas: creo que así podríamos traducir no tan mal, quizás, esa *oikonomia psychon* de la que hablaba San Gregorio Nacianceno, y a mi entender la noción de conducta, con el campo que abarca, es sin duda uno de los elementos fundamentales introducidos por el pastorado cristiano en la sociedad occidental.\*

Dicho esto, ahora querría tratar de señalar cómo se abrió la crisis del pastorado y éste, en cierto modo, explotó, se dispersó y cobró la dimensión de la

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo Michel de Montaigne, *Essais*, edición establecida por A. Tournon, París, Imprimerie nationale, 1998, t. 1, p. 261 [trad. esp.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992]: “Aquellos que, como indica nuestro uso, se proponen con una misma lección y parecido procedimiento de conducta dirigir varios espíritus de tan diversas medidas y formas no han de maravillarse si, en todo un pueblo de niños, apenas encuentran dos o tres que den algún justo fruto de su disciplina”.

\* Vale la pena señalar que el *Diccionario de la Real Academia Española* también menciona “conducción” como sinónimo de “conducta”. [N. del T.]

gubernamentalidad, e incluso cómo pudo plantearse el problema del gobierno y la gubernamentalidad sobre la base del pastorado. Está claro que sólo serán algunas referencias, algunos sondeos muy discontinuos. No se trata en absoluto de hacer la historia del pastorado, y en particular dejaré de lado todo lo que podríamos llamar grandes toques externos del pastorado católico y cristiano, esos grandes toques con los cuales éste chocó a lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XVI. Por toques externos es preciso entender toda una serie de cosas que pasaré por alto, no porque no existan o no haya surtido efecto, sino porque no es ése el aspecto que quiero recordar y más me interesa. Dichos toques externos son, desde luego, las resistencias pasivas de las poblaciones que estaban en vías de cristianización y siguieron estándolo en una época tardía de la Edad Media; esas poblaciones que, aun cristianizadas, fueron durante mucho tiempo reacias a unas cuantas obligaciones que el pastorado les imponía. Por ejemplo, resistencia secular a la práctica y la obligación de la confesión impuesta por el Concilio de Letrán en 1215. Resistencias activas, también, con las cuales el pastorado chocó de frente, ya se tratara de prácticas que podemos calificar de extracristianas —hasta qué punto lo eran es otra cuestión— como, digamos, la brujería, o de conflictos frontales con las grandes herejías o, en rigor, la gran herejía que atravesó el medioevo y que es, en líneas generales, la herejía dualista, cátara.<sup>4</sup> Podría hablarse asimismo, como otro toque externo, [de las] relaciones [del pastorado]\* con el poder político, del problema con que tropezó debido al desarrollo de las estructuras económicas en la segunda mitad de la Edad Media, etcétera.

<sup>4</sup> El dualismo maniqueo (de Manes o Mani, 216-277) tuvo una gran difusión, desde el siglo III, en Asia y África del norte. La represión que se abatió sobre él en el Imperio Romano provocó su fragmentación en una multitud de pequeñas comunidades clandestinas. Luego de un eclipse de varios siglos, ciertas sectas “maniqueas” —bogomilos, cátaros— reaparecieron en la Europa medieval, pero su lazo con el maniqueísmo es una cuestión problemática. La “herejía” cátara se expandió entre los siglos XI y XIII por Lombardía, Italia central, Renania, Cataluña, Champaña, Borgoña y sobre todo el Mediodía de Francia, con los “albigenses”. En principio, la lucha contra estos últimos apeló a la predicación y los procesos inquisitoriales, y luego se lanzó una cruzada convocada por Inocencio III en 1208, que degeneró en una verdadera guerra de conquista.

\* Michel Foucault: de sus relaciones.

No es ése, claro, el tema del que quiero hablar. Me gustaría tratar de buscar algunos de los puntos de resistencia, las formas de ataque y contraataque que se dieron en el campo mismo del pastorado. ¿De qué se trata? Si es cierto que el pastorado es un tipo de poder muy específico que se asigna como objeto la conducta de los hombres —por instrumento, los métodos que permiten conducirlos y por blanco, la manera como se conducen, como se comportan— y, [entonces,] es un poder cuyo objetivo es esa conducta, creo que de manera correlativa aparecieron movimientos tan específicos como el poder pastoral, movimientos específicos que eran resistencias, insumisiones, algo que podríamos llamar rebeliones específicas de conducta, conservando toda la ambigüedad de la palabra “conducta”.<sup>5</sup> Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Y son además movimientos que procuran —eventualmente, en todo caso— escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse. En otras palabras, yo querría saber si a la singularidad histórica del pastorado no correspondió la especificidad de rechazos, rebeliones, resistencias de conducta. Y así como hubo formas de resistencia al poder en cuanto ejercía una soberanía política, y otras formas de resistencia o de rechazo, igualmente deliberadas y encauzadas contra él en cuanto ejercía una explotación económica, ¿no hubo formas de resistencia que se le opusieron en su carácter de conducta?

<sup>5</sup> Este análisis de las rebeliones de conducta correlativas al pastorado se inscribe como prolongación de la tesis enunciada por Foucault en *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pp. 125-127 [trad. esp.: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985], según la cual “donde hay poder, hay resistencia”; ésta no está “nunca en posición de exterioridad con respecto al poder” y constituye, en cambio, “el otro término en las relaciones de poder”, su “irreductible contracara”. En 1978, la noción de resistencia está en el centro de la concepción foucaultiana de la política. En efecto, en una serie de hojas manuscritas sobre la gubernamentalidad, insertas entre dos clases del curso, Foucault escribe: “El análisis de la gubernamentalidad [...] implica que ‘todo es político’. [...] La política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, el primer levantamiento, el primer enfrentamiento”. La idea de “contraconducta”, según la expresión propuesta más adelante, representa en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado a partir de 1980 sobre las prácticas de subjetivación.



Haré ya mismo tres observaciones. Primero, presentar las cosas así, ¿no es suponer que ante todo existió el pastorado y después movimientos de respuesta, lo que acabo de llamar contraataques, una suerte de reacción? ¿No significará eso aprehender simplemente los fenómenos por contraste, como negativos o reactivos? Desde luego, habría que estudiar las cosas con mucho más detalle y señalar por lo pronto que, en el fondo, el pastorado mismo apareció, desde el inicio, como reacción o, en todo caso, en una relación de enfrentamiento, hostilidad, guerra con algo que es difícil llamar rebelión de conducta, habida cuenta de que la conducta —o, digamos, esa forma de conducta— aún no existía de manera clara y, en cambio, se constituyó contra una especie de embriaguez de los comportamientos religiosos de los que todo el Medio Oriente dio ejemplos en los siglos II, III y IV y cuyo testimonio palmario e irrecusable presentan en particular ciertas sectas gnósticas.<sup>6</sup> En algunas de ellas, al menos, la identificación de la materia y el mal, el hecho de que la materia fuera percibida, reconocida, calificada como mal y mal absoluto, entrañaba por supuesto una serie de consecuencias, ya fueran del orden del vértigo o del encantamiento provocado por una suerte de ascetismo indefinido que podía arrastrar al suicidio: liberarse lo más pronto posible de la materia. Y también esta idea o tema: destruir la materia por el agotamiento del mal que reside en ella, cometer todos los pecados posi-

<sup>6</sup> En nombre de un conocimiento superior o gnosis (γνώσις), los representantes de los movimientos gnósticos se opusieron, ya desde los primeros siglos del cristianismo, a la enseñanza eclesial oficial. Esta tendencia se afirmó sobre todo en el siglo II y se expandió en una multitud de sectas. Mientras los autores eclesiales de la Antigüedad veían en el gnosticismo una herejía cristiana —tesis aceptada durante mucho tiempo por la investigación moderna: cf. Adolf von Harnack, para quien el movimiento gnóstico constituía una helenización radical del cristianismo—, los trabajos originados, desde principios del siglo XX, en la escuela comparatista (*religionsgeschichtliche Schule*) pusieron en evidencia la extrema complejidad del fenómeno gnóstico y mostraron que no era un producto del cristianismo sino el resultado de una gran cantidad de influencias (filosofía religiosa helenística, dualismo iranio, doctrinas de los cultos misteriosos, judaísmo, cristianismo). Se encontrará una buena síntesis en Marcel Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, París, Arthaud, 1972, pp. 175-186. Véase también Frédéric Gros en: Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Seuil, 2001, pp. 25 y 26, n. 49, que remite a los trabajos de Henri-Charles Puech (*Sur le manichéisme et autres essais*, París, Flammarion, 1979). Es posible que Foucault haya consultado asimismo el libro de Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1972 [trad. esp.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000].

bles, ir al fondo de ese dominio del mal que la materia ha abierto ante mí, y de ese modo la destruiré. Pequemos, por lo tanto, y pequemos al infinito. Tema, asimismo, de la anulación de un mundo que es el de la ley, por lo cual, para destruir ese mundo, es preciso ante todo destruir la ley, es decir, transgredir todas las leyes. A toda ley que el mundo o las potencias del mundo presentan, es menester responder por la transgresión, una transgresión sistematizada. Inversión de hecho del reino de quien ha creado el mundo. A quien ha creado el mundo, ese Yahvé creador de un mundo material que ha aceptado los sacrificios de Abel y rechazado los de Caín, que amó a Jacob y odió a Esaú, que castigó a Sodoma, es preciso responderle prefiriendo los sacrificios de Caín, amando a Esaú, aborreciendo a Jacob y glorificando Sodoma. El pastorado cristiano, tanto en Oriente como en Occidente, se desplegó contra lo que de manera retrospectiva podemos llamar desorden. Es posible decir entonces que hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contraconducta.

Segunda observación: las rebeliones de conducta tienen su especificidad. Son sin duda —en fin, es lo que querría tratar de mostrarles— distintas de las revueltas políticas contra el poder en cuanto ejerce una soberanía, distintas también [de las revueltas económicas contra el poder]\* en cuanto asegura, garantiza una explotación. Son distintas en la forma y en el objetivo.<sup>7</sup> Hay rebeliones de conducta. Y, después de todo, la más grande de las rebeliones de conducta vividas por el Occidente cristiano fue la de Lutero, y es bien sabido que en un inicio no era ni económica ni política, cualquiera fuera, desde luego, el relevo tomado de inmediato por los problemas económicos y políticos. Pero que esas luchas y esas resistencias de conducta fueran especí-

\* Michel Foucault: del poder. Cf. manuscrito, p. 5: "Esas 'rebeliones de conducta' tienen su especificidad: son distintas de las revueltas políticas o económicas en su objetivo y su forma".

<sup>7</sup> Cotéjese este análisis con el desarrollado por Michel Foucault en *Le Pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard-Seuil, 2003, clase del 28 de noviembre de 1973, pp. 67 y ss. [trad. esp.: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005]: la formación de grupos comunitarios relativamente igualitarios, en la Edad Media y en vísperas de la Reforma, se describe allí en términos de "dispositivos de disciplina" opuestos al "sistema de diferenciación de los dispositivos de soberanía". Sobre la base del ejemplo de los monjes mendicantes, los hermanos de la Vida Común y las comunidades populares o burguesas inmediatamente anteriores a la Reforma, Foucault descifra, en su modo de organización, una crítica de la relación de soberanía y no una forma de resistencia al pastorado.

ficas no quiere decir que hayan quedado separadas o aisladas unas de otras, con sus propios interlocutores, sus propias formas, su propia dramaturgia y su meta bien distinta. En realidad, siempre o casi siempre están ligadas a otros conflictos u otros problemas. En toda la Edad Media encontraremos los lazos de esas resistencias de conducta con, por ejemplo, las luchas entre la burguesía y el feudalismo, ya sea en las ciudades flamencas<sup>8</sup> o en Lyon en el momento de los valdenses.<sup>9</sup> Veremos también su vínculo con esa desconexión que se produjo y fue notoria sobre todo a partir del siglo XII entre la economía urbana y la economía rural. Tenemos un ejemplo en los husitas, los calixtinos,<sup>10</sup> por un lado, y los taboritas por otro.<sup>11</sup> Puede comprobarse así-

<sup>8</sup> En el siglo XVI, los Países Bajos fueron una de las regiones donde la herejía del Libre Espiritu (véase *infra*, notas 41 y 42) tuvo mayor arraigo.

<sup>9</sup> Próximo en su origen a la actitud de los órdenes mendicantes, el movimiento valdense surgió en la fraternidad de los Pobres de Lyon, fundada en 1170 por Pedro Valdés o Valdo (1140-luego de 1206), que predicaba la pobreza y el retorno al Evangelio y rechazaba los sacramentos y la jerarquía eclesiástica. Participante en un principio de la predicación contra los cátaros organizada por la Iglesia (Concilio de Letrán, 1179), no tardó en entrar en conflicto con ésta; el anatema pronunciado por el papa durante el Sínodo de Verona, en 1184, lo asoció al maniqueísmo cátaro, a pesar de que el valdismo se oponía vigorosamente a éste. Su doctrina se difundió por Provenza, el Delfinado, el Piamonte y hasta España y Alemania. Algunos valdenses lograron llegar a Bohemia, donde se unieron a los husitas. Cf. L. Cristiani, artículo "Vaudois", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzey et Ané, 1950, t. XV, cols. 2586-2601.

<sup>10</sup> Los calixtinos representaban uno de los componentes de la tendencia moderada de los husitas, junto a los utraquistas. Mientras estos últimos reclamaban la comunión bajo las dos especies, los primeros reivindicaban el cáliz. Cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Secker & Warburg, 1957; versión francesa: *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. de S. Clémendot, París, Julliard, 1962, col. Dossiers des *Lettres Nouvelles*, p. 215 [trad. esp.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997]. Cf. *infra*, nota 39.

<sup>11</sup> Los husitas radicales, defensores intransigentes de los Cuatro Artículos de Praga (cf. *infra*, nota 39), establecieron su reducto en Tabor (fundado en 1420 en Bohemia del sur; debía su nombre al monte donde el Nuevo Testamento sitúa la resurrección de Jesucristo). Producto de la insurrección de julio de 1419 contra la administración católica del barrio de la Ciudad Nueva de Praga, impuesta por el rey Wenceslao, este movimiento, compuesto en un inicio por artesanos, no tardó en reclutar miembros en las capas inferiores de la población. "Mientras los utraquistas se atenían, en la mayoría de los puntos, a la doctrina católica tradicional, los taboritas sostenían el derecho de cada individuo, tanto laico como sacerdote, a interpretar las Escrituras a la luz de su propia inteligencia" (Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, p. 217). En sus ape-

mismo que esas rebeliones y resistencias de conducta están ligadas a un problema muy diferente pero crucial, que fue el del estatus de las mujeres. Y con frecuencia constatamos la conexión de esas rebeliones con dicho problema de las mujeres, su estatus en la sociedad, sea civil o religiosa. Vemos florecer las rebeliones de conducta en los conventos femeninos, en todo ese movimiento que se denomina la *Nonnenmystik* renana del siglo XII.<sup>12</sup> Pueden mencionarse también los grupos que en la Edad Media se constituyen en torno de las profetisas, entre ellas, Jeanne Daubenton,<sup>13</sup> Marguerite Porete<sup>14</sup>

laciones a la masacre de todos los pecadores a fin de purificar la Tierra, los más extremistas anunciaban el advenimiento próximo del Milenio, que se caracterizaría "por un retorno al orden comunista y anarquista perdido. Impuestos, cánones y arriendos serían abolidos, lo mismo que la propiedad privada en todas sus formas. Ya no habría autoridad humana de ningún tipo: 'Todos los hombres vivirán juntos como hermanos, nadie estará sometido a nadie'. 'El Señor reinará y el Reino será devuelto a los humildes'" (*ibid.*, p. 222). Esta batalla implicaba una lucha sin cuartel contra Dives [el Rico], "ese viejo aliado del Anticristo", asimilado al señor feudal, pero sobre todo al rico residente urbano, comerciante o propietario feriante (*ibid.*). Tropas utraquistas derrotaron al ejército taborita en Lipan, en 1434. "A continuación, el poder del ala taborita del movimiento husita declinó con rapidez. Tras la toma de la ciudad de Tabor por los utraquistas en 1452, sólo sobrevivió una tradición taborita coherente en la secta conocida por el nombre de Hermanos Moravos" (*ibid.*, p. 231). Cf. *infra*, nota 39.

<sup>12</sup> *Nonnenmystik*, mística de monjas: expresión despectiva utilizada por algunos eruditos alemanes para caracterizar la espiritualidad de las beguinas renano flamencas. Sobre este movimiento extático femenino, cf. la introducción del hermano J.-B. P. [Jean-Baptiste Porion] en: Hadewijch de Amberes (comp.), *Écrits mystiques des béguines*, París, Seuil, 1954; reed., París, Seuil, 1994, col. Points Sagesses, pp. 9-34.

<sup>13</sup> Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, p. 172: "En 1372, algunos herejes de ambos sexos que se daban el nombre de Sociedad de los Pobres, pero a quienes designaba el mote obscuro de turlupines [turlupin = bufón, grosero], fueron detenidos en París. También ellos estaban bajo la dirección de una mujer [como los discípulos de Marguerite Porete; véase la nota siguiente]: Jeanne Daubenton. Ésta fue quemada, al igual que el cuerpo de su asistente, muerto en la cárcel, y los escritos y vestimentas extrañas de sus seguidores. No se sabe nada de su doctrina, pero de ordinario el nombre de turlupines sólo se atribuía a los Hermanos del Libre Espiritu".

<sup>14</sup> Marguerite Porete (muerta en 1310), beguina de Hainaut, autora del *Mirouer des simples âmes anientis et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*, edición bilingüe establecida por Romana Guarnieri, Turnhout, Brepols, 1986, col. Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis, núm. 69 [trad. esp.: *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005]. El texto, redescubierto en 1876, se atribuyó durante mucho tiempo a Margarita de Hungría. Recién en 1946 logró establecerse la identidad de su verdadera autora; cf. Romana Guarnieri, *Il Movimento*

y otras. A continuación las veremos en esos curiosos círculos de conducta o, mejor, de dirección de conciencia, a medias mundanos y a medias populares, en la España del siglo XVI con Isabel de la Cruz<sup>15</sup> o en Francia con Armelle Nicolas,<sup>16</sup> Marie des Vallées<sup>17</sup> y, en fin, todos esos personajes, también Madame

---

*del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965. El *Mirover*, que enseña la doctrina del puro amor, fue quemado en la plaza pública de Valenciennes a principios del siglo XIV. Declarada hereje y relapsa por el tribunal de la Inquisición, Marguerite Porete murió en la hoguera levantada en la Place de Grève de París el 1º de junio de 1310. Sobre las dos proposiciones que le valieron esa condena, cf. hermano J.-B. P., en Hadewijch de Amberes, *Écrits mystiques...*, *op. cit.*, p. 16, n. 5. Además de la ya citada de Romana Guarnieri, la obra fue objeto de varias traducciones al francés moderno (París, Albin Michel, 1994; Grenoble, Jérôme Millon, 1991). Cf. Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, París, Beauchesne, t. v, 1964 (artículo "Frères du Libre Esprit"), cols. 1252 y 1253 y 1257-1268, y t. x, 1978, col. 343; Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, pp. 171 y 172.

<sup>15</sup> Principal inspiradora de los iluminados de Castilla la Nueva en la década de 1520, Isabel de la Cruz era hermana de la orden tercera franciscana. Desde Guadalajara, donde predicaba los principios del abandono místico —el *dejamiento*, distinto del mero *recogimiento*—, fuente de imperecibilidad por el amor que Dios infunde en el hombre, su enseñanza no tardó en difundirse por toda Castilla la Nueva. Detenida en 1524 por la Inquisición, fue condenada al azote y luego a prisión perpetua. Véanse Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, París, E. Droz, 1937, reed., Ginebra, Droz, 1998, pp. 182 y 183, 192 y 193 y 469 [trad. esp.: *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995], y Claire Guilhem, "L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins", en: B. Bennisar (comp.), *L'Inquisition espagnole, XV-XIX siècle*, París, Hachette, 1979, p. 212 [trad. esp.: "La Inquisición y la devaluación del verbo femenino", en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1984]. Sobre los detalles de su biografía y su proceso, cf. John Edward Longhurst, *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)*, Lawrence, Mass., Coronado Press, 1964, pp. 93-99, y "La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición, 1524-1529", *Cuadernos de Historia de España*, 25 y 26, Buenos Aires, 1957.

<sup>16</sup> Armelle Nicolas (llamada la Buena Armelle, 1606-1671): laica de origen campesino que, luego de años de luchas internas, penitencias y éxtasis místicos, hizo voto de pobreza y entregó todos sus bienes a los pobres. Una religiosa del monasterio de Sainte-Ursule de Vannes, Jeanne de la Nativité [Juana de la Natividad], escribió su vida: *Le Triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, nommée Armelle Nicolas* (1683), París, Impr. A. Warin, 1697. Cf. Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, *op. cit.*, t. I, 1937, cols. 860 y 861, y Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, París, Bloud & Gay, 1916-1936; reed., París, A. Colin, 1967, t. v, pp. 120-138.

<sup>17</sup> Marie des Vallées (1590-1656): también laica y de origen campesino, desde los 19 años fue presa de tormentos, convulsiones y sufrimientos físicos y morales que perduraban hasta su

Acarie.<sup>18</sup> Se las puede ver igualmente en conexión con fenómenos de desnivelación cultural. Por ejemplo, la oposición, el conflicto entre los doctores y los pastores, que estalla sin duda con Wyclif,<sup>19</sup> los amalricianos en París,<sup>20</sup> Juan

---

muerte. Denunciada como bruja, fue puesta en libertad y declarada inocente, y en 1614 experimentó una verdadera posesión. Juan Eudes, que intentó exorcizarla en 1641, la reconoció como poseída, pero igualmente santa. En 1655, Eudes escribió una obra en tres volúmenes: *La vie admirable de Marie des Vallées et des choses prodigieuses qui se sont passées en elle*, que, aunque nunca se publicó, circuló de mano en mano. Cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, *op. cit.*, t. III, pp. 583-628, y Paul Milcent, artículo "Vallées (Marie des)", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, *op. cit.*, t. XVI, 1992, cols. 207-212.

<sup>18</sup> Madame Acarie, de nacimiento Barbe Avrillot (1565-1618): perteneciente a la alta burguesía parisina de funcionarios, fue una de las figuras más notables de la mística femenina en Francia durante la época de la Contrarreforma. Con el apoyo de su primo Pierre de Bérulle (1575-1629), introdujo en el país el Carmelo español. Cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, *op. cit.*, t. II, pp. 192-262, y Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique*, París, Arthaud, 1966, pp. 486 y 487 [trad. esp.: *La civilización de la Europa clásica*, Barcelona, Juventud, 1976].

<sup>19</sup> Sobre Wyclif, cf. *supra*, nota 44 de la clase del 15 de febrero.

<sup>20</sup> Discípulos de Amalrico de Bena (Amaury de Bène, ca. 1150-1206): éste, profesor de dialéctica en París, había sido condenado por el papa Inocencio III debido a su concepción de la incorporación del cristiano a Cristo, comprendida en un sentido panteísta. No dejó ningún escrito. Al parecer, el grupo de sacerdotes, clérigos y laicos de ambos sexos que lo reivindicaban sólo se formó después de su muerte. Diez de ellos murieron en la hoguera en 1210, a raíz de la condena de ocho de sus proposiciones en el Concilio de París. La fuente principal en lo concerniente al amalricianismo es Guillermo el Bretón (muerto en 1227), *Gesta Philippi Augusti/Vie de Philippe Auguste*, París, J.-L. Brière, 1825.

Además del panteísmo (*Omnia sunt Deus, Deus est omnia*), los amalricianos, que profesaban el advenimiento del Espíritu Santo luego de la era del Padre y el Hijo, impugnaban los sacramentos y afirmaban que cada uno puede salvarse por la sola gracia interior del Espíritu, que el paraíso y el infierno sólo son lugares imaginarios y que la única resurrección consiste en el conocimiento de la verdad. Debido a ello, negaban la existencia misma del pecado ("Si alguien en posesión del Espíritu Santo, decían, comete algún acto impúdico, no peca, pues el Espíritu Santo que es Dios no puede pecar, y el hombre no puede pecar mientras el Espíritu Santo, que es Dios, habite en él"; Cesáreo de Heisterbach [muerto en 1240], *Dialogus miraculorum* [trad. esp.: *Diálogo de milagros*, Zamora, Monte Casino, 1998]). Cf. G.-C. Capelle, *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, París, J. Vrin, 1932; A. Chollet, artículo "Amaury de Bène", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, 1900, t. I, cols. 936-940; F. Vernet, artículo "Amaury de Bène et les amauroiciens", en: Marcel Viller (dir.),

Hus en Praga.<sup>21</sup> En consecuencia, por muy específicas que sean en su forma y su objetivo, esas rebeliones de conducta nunca son autónomas, sea cual fuere el carácter descifrable de su especificidad. Y después de todo, la Revolución Inglesa del siglo XVII, con toda la complejidad de sus conflictos institucionales, sus enfrentamientos de clases, sus problemas económicos, deja ver de uno a otro extremo toda una dimensión muy especial, que es la de la resistencia de conducta, los conflictos alrededor del problema de la conducta. ¿Por quién aceptamos ser conducidos? ¿Cómo queremos serlo? ¿Hacia dónde queremos que nos conduzcan? Ésta es mi segunda observación sobre la especificidad no autónoma de esas resistencias, esas rebeliones de conducta.<sup>22</sup>

Para terminar, la tercera observación sería ésta. Lo innegable es que estas rebeliones de conducta, en su forma religiosa, están ligadas al pastorado, a la gran época del pastorado, es decir, la que se extiende desde el siglo X u XI hasta el siglo XVI e, incluso, hasta fines del siglo XVII. A partir de ese momento, las rebeliones y resistencias de conducta asumirán una forma muy distinta. Hasta cierto punto puede decirse que disminuirán en intensidad y número,

*Dictionnaire de spiritualité...*, op. cit., 1937, t. 1, cols. 422-425; Dom F. Vandenbroucke, artículo en Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge*, París, Aubier, 1961, p. 324, y Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, op. cit., pp. 152-156.

<sup>21</sup> Juan Hus (Jan Hus) (ca. 1370-1415): ordenado sacerdote en 1400 y decano de la Facultad de Teología de Praga el año siguiente, es el representante más ilustre de la corriente reformadora surgida a raíz de la crisis de la Iglesia checa a mediados del siglo XIV. Traduce al checo el Evangelio, que constituye, a su juicio, la única regla infalible de la fe, y predica la pobreza evangélica. Admirador de Wyclif, cuya condena se niega a aceptar, pierde el apoyo del rey Wenceslao IV y, excomulgado (en 1411, y por segunda vez en 1412), se retira a Bohemia meridional, donde escribe, entre otros textos, *De ecclesia* (1413). Luego de su negativa a retractarse en el Concilio de Constanza, muere en la hoguera en 1415. Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, op. cit., pp. 213 y 214; Jean Boulter, *Jean Hus*, París, Club français du livre, 1958; Paul de Vooght, *L'Hérésie de Jean Hus*, Lovaina, Bureau de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1960 (seguido de un volumen anexo, *Hussiana*), y Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

<sup>22</sup> Sobre las rebeliones de conducta fundadas en la interpretación de la Escritura, cf. la conferencia de Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)", pronunciada el 27 de mayo de 1978, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84(2), abril-junio de 1990, pp. 38 y 39 [trad. esp.: "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)", en *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-26].

aunque, después de todo, el movimiento metodista de la segunda mitad del siglo XVIII sea un magnífico ejemplo de una rebelión, una resistencia de conducta muy importante tanto económica como políticamente.<sup>23</sup> De todos modos, a mi entender puede decirse en términos generales que, habida cuenta de que desde fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII muchas funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y como el gobierno también pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, a partir de ese momento vamos a ver que los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa como por el lado de las instituciones políticas. Y habrá conflictos de conducta en los confines, los márgenes de la institución política. Voy a limitarme a darles algunos ejemplos como tipos de análisis o investigaciones posibles.

Primeramente, hacer la guerra. Durante mucho tiempo —digamos, en los siglos XVII y XVIII—, al margen de aquellos para quien el hecho de ser hombres de guerra era un estatus —para decirlo a grandes rasgos, los miembros de la nobleza—, la guerra era un oficio más o menos voluntario, a menudo menos que más pero, en fin, no importa, y en esa medida el reclutamiento militar daba lugar a toda una serie de resistencias, rechazos, desertiones. Las desertiones eran una práctica absolutamente corriente en los ejércitos de los siglos XVII y XVIII. Pero a partir del momento en que la guerra se convirtió, para el ciudadano de un país, no simplemente en una profesión y tampoco en una ley general, sino en una ética, un comportamiento de buen ciudadano, a partir del momento en que ser soldado fue una conducta, una conducta política, una conducta moral, un sacrificio, una entrega a la causa y la salvación comunes, bajo la dirección de una conciencia pública y una autoridad pública, en el marco de una disciplina bien precisa; a partir del momento, entonces, en que el hecho de ser soldado ya no fue un mero destino o profesión sino una conducta, veremos agregarse a la vieja desertión-infracción que recién les mencionaba otra forma de desertión que yo llamaría desertión-insumisión, en la cual la negativa a desempeñar el oficio de la guerra o pasar un tiempo en esa profesión y actividad, esa negativa a portar armas, aparece como una conducta o una contraconducta moral, un rechazo de la educación cívica, un rechazo de los

<sup>23</sup> Cf. *supra*, clase del 15 de febrero, nota 45.

valores presentados por la sociedad y también un rechazo de cierta relación considerada como obligatoria con la nación y su salvación, así como de su sistema político concreto; un rechazo, por fin, de la relación con la muerte de los otros o con la muerte propia. Como ven, tenemos aquí la aparición de un fenómeno de resistencia de conducta que ya no tiene en modo alguno la forma de la vieja deserción y no carece de analogías con algunos de los fenómenos de resistencia de conducta religiosa [que presenciamos en la]\* Edad Media.

Tomemos otro ejemplo. En el mundo moderno, a partir del siglo XVIII, constatamos el desarrollo de sociedades secretas. En ese siglo aún están próximas, en el fondo, a las formas de la disidencia religiosa. Como ustedes saben, esas sociedades tienen sus dogmas, sus ritos, su jerarquía, sus posturas, sus ceremonias, su forma de comunidad. La francmasonería es, por supuesto, un ejemplo privilegiado. Y en el siglo XIX adquirirán cada vez más rasgos políticos, se asignarán objetivos políticos más claros, se trate de complots, revoluciones políticas o sociales, pero siempre con un aspecto de búsqueda de otra conducta: ser conducido de otro modo, por otros hombres, hacia objetivos distintos de los propuestos por la gubernamentalidad oficial, aparente y visible de la sociedad. Y la clandestinidad es, a no dudar, una de las dimensiones necesarias de esa acción política, pero al mismo tiempo comporta, brinda precisamente una posibilidad alternativa a la conducta gubernamental en la forma de otra conducta, con jefes desconocidos, formas de obediencia específica, etc. En el fondo, podría decirse que en las sociedades contemporáneas, las nuestras, aún existen dos tipos de partidos políticos. Los que no son otra cosa que escalones hacia el ejercicio del poder o el acceso a funciones y responsabilidades y los partidos o, mejor, el partido, que hace mucho dejó de ser clandestino, pero que sigue teniendo el aura de un viejo proyecto que a todas luces abandonó pero al cual su destino y su nombre continúan ligados y que es, después de todo, el proyecto de alumbrar un nuevo orden social y suscitar un hombre nuevo. Y por ello, ese partido no puede no funcionar hasta cierto punto como una contrasociedad, otra sociedad, aun cuando no haga sino reproducir la existente, y entonces se presenta, funciona interiormente como si se tratara de otro pastorado, otra gubernamentalidad con sus jefes, sus reglas, su moral, sus princi-

\* Sucesión de palabras de difícil audición.

pios de obediencia, y en esa medida disfruta, como saben, de una gran fuerza para presentarse a la vez como otra sociedad, otra forma de conducta, y canalizar las rebeliones de conducta, suplantarlas y contenerlas.<sup>24</sup>

Consideraré un tercer ejemplo. El pastorado, en sus formas modernas, se desplegó en gran parte a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas. Podemos decir que la medicina fue una de las grandes potencias heredadas del pastorado. Y en ese aspecto también ella suscitó toda una serie de rebeliones de conducta, lo que podríamos llamar un vigoroso *dissent* médico, desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, que va [del] rechazo de ciertas medicaciones, ciertas medidas preventivas como la vacunación, a la impugnación de un tipo determinado de racionalidad médica: el esfuerzo por constituir algo similar a herejías médicas en torno de prácticas de medicación que utilizan la electricidad, el magnetismo, las hierbas, la medicina tradicional; [el] rechazo liso y llano de la medicina, que es tan frecuente en unos cuantos grupos religiosos. En ese hecho podemos ver que los movimientos de disidencia religiosa se conectaron con la resistencia a la conducta médica.

No insisto más. Ahora querría plantear simplemente un problema de mero vocabulario. Lo que he llamado resistencia, rechazo, revueltas, rebeliones, ¿no podríamos, en el fondo, tratar de encontrar una palabra para designar[lo]? ¿Cómo designar ese tipo de revueltas o, mejor, esa suerte de trama específica de resistencia a formas de poder que no ejercen la soberanía ni explotan, pero conducen? A menudo me valí de la expresión "rebelión de conducta", pero debo decir que no me complace en exceso, porque la palabra "rebelión" es a la

<sup>24</sup> Esta crítica perfectamente transparente del Partido Comunista debe asociarse al proyecto, mencionado por Foucault en el curso de 1978-1979, de estudiar la "gubernamentalidad de partido [...] en el origen histórico de un elemento como los regímenes totalitarios" (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, clase del 7 de marzo de 1979, p. 197). Si bien no se llevó a la práctica en el marco del curso, el proyecto, empero, no se abandonó. Durante su última estadía en Berkeley, en 1983, Foucault constituyó un grupo de trabajo interdisciplinario sobre las nuevas racionalidades políticas del período de entreguerras, que debía estudiar, entre otros temas, la militancia política en los partidos de izquierda, sobre todo los partidos comunistas, en términos de "estilos de vida" (la ética del ascetismo en los revolucionarios, etcétera). Cf. *History of the Present*, 1, febrero de 1985, p. 6.

\* "Conducen" está entre comillas en el manuscrito.

vez demasiado precisa y demasiado fuerte para designar ciertas formas de resistencia mucho más difusas y moderadas. Las sociedades secretas del siglo XVIII no constituyen rebeliones de conducta, la mística de la Edad Media de la que les hablé hace un rato tampoco es exactamente una rebelión. En segundo lugar, la palabra “desobediencia” resulta, en cambio, un término sin duda demasiado débil, aun cuando en el centro de todo esto esté el problema de la obediencia. Un movimiento como el anabaptismo,<sup>25</sup> por ejemplo, fue mucho más que una desobediencia. Y además, los movimientos que trato de indicar tienen a buen seguro una productividad, formas de existencia, de organización, una consistencia y una solidez que la palabra puramente negativa de desobediencia no puede abarcar. “Insumisión”, sí, tal vez, aunque se trata de un término en cierto modo localizado y asociado a la rebeldía militar.

Desde luego, se me ocurre una palabra, pero preferiría que me arrancaran la lengua antes que utilizarla. Me limitaré entonces a mencionarla; como habrán adivinado, es “disidencia”.<sup>26</sup> El término, en efecto, podría ajustarse con exactitud a eso, es decir, a las formas de resistencia que conciernen, apuntan, tienen por objetivo y adversario un poder que se asigna la tarea de conducir, conducir a los hombres en su vida, en su existencia cotidiana. La palabra, como es lógico, se justificaría por dos razones, una y otra históricas. En primer lugar, porque la palabra “disidencia”, de hecho, se empleó a menudo para designar los movimientos religiosos de resistencia a la organización pastoral. En segundo lugar, su aplicación actual podría justificar efectivamente su uso porque, después de todo, lo que se [denomina]\* “la disidencia” en los países del Este y la Unión Soviética<sup>27</sup> caracteriza a las claras una forma de resistencia y

<sup>25</sup> Sobre el movimiento anabaptista (del griego ἀνά, de nuevo, y βαπτίζεω, sumergir en el agua), surgido de la guerra de los campesinos (cf. *infra*, clase del 8 de marzo, nota 1) y dividido en numerosas sectas, para el cual los fieles, bautizados de niños, debían recibir un segundo bautismo en la adultez, cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, pp. 261-291, y Emile Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, París, PUF, 1961; reed., París, PUF, 1988, col. Quadrige, t. 1, pp. 88-91 [trad. esp.: *Historia general del protestantismo*, Madrid, Península, 1967].

<sup>26</sup> Palabra ya empleada un poco antes, a propósito de las formas religiosas de rechazo de la medicina.

\* Michel Foucault: designa por.

<sup>27</sup> A comienzos de la década de 1970 la palabra “disidencia” se impuso como designación del movimiento de oposición intelectual al sistema comunista, tanto en la URSS como en los

rechazo que es compleja, pues se trata de un rechazo político, sí, pero en una sociedad en que la autoridad política, el partido político encargado de definir la economía y las estructuras de soberanía características de ese país, debe al mismo tiempo conducir a los individuos, conducirlos en su vida cotidiana por medio de todo un juego de obediencia generalizada que adopta justamente la forma del terror, puesto que éste no consiste en que algunos manden a los otros y los hagan temblar. Hay terror cuando los mismos que mandan tiemblan, pues saben que, de todas maneras, el sistema general de obediencia los envuelve tanto como a aquellos sobre quienes ejercen su poder.<sup>28</sup> Podría hablarse, por otra parte, de la pastoralización del poder en la Unión Soviética. Burocratización del partido, es innegable. Y también pastoralización del partido, mientras que la disidencia, las luchas políticas que se rotulan con ese nombre, tienen una dimensión esencial, fundamental, que es ciertamente un rechazo de la conducta. “No queremos esa salvación, no queremos ser salvados por esa gente y esos medios.” Lo que se recusa es toda la pastoral de la salvación. Así hace Solzhenitsyn.<sup>29</sup> “No queremos obedecer a esa gente.

países del bloque soviético. “Disidentes” corresponde a la palabra rusa *inakomyshlachtchie*, “quienes piensan de otra manera”. El movimiento se formó a raíz de la condena de Siniavski y Louli Daniel en 1966 (cf. *supra*, nota 54 de la clase del 15 de febrero). Sus principales representantes en la Unión Soviética, además de Solzhenitsyn (cf. *infra*, nota 29), eran el físico Andrei Sajarov, el matemático Leonid Plioutch (a quien Foucault conoció a su llegada a París, en 1976), el historiador Andrei Amalrik y los escritores Vladimir Boukovski (autor de *Une nouvelle maladie mentale en URSS: l'opposition*, trad. de F. Simon y J.-J. Marie, París, Seuil, 1971), Alexandr Guinzbourg, Victor Nekrassov y Alexandr Zinoviev. Véase el *Magazine littéraire*, 125, junio de 1977, “URSS: les écrivains de la dissidence”. En Checoslovaquia, la disidencia se organizó en torno de la Carta 77, publicada en Praga, y cuyos portavoces eran Jiri Hajek, Václav Havel y Jan Patočka.

<sup>28</sup> Cf. la entrevista de Michel Foucault con K. S. Karol, “Crimes et châtements en URSS et ailleurs...”, *Le Nouvel Observateur*, 585, 26 de enero a 1º de febrero de 1976, en *DE*, vol. III, núm. 172, p. 69: “en el fondo, el terror no es el colmo de la disciplina, es su fracaso. En el régimen estalinista, el mismo jefe de policía podía ser ejecutado un buen día al salir del Consejo de Ministros. Ningún jefe del NKVD murió en su cama”.

<sup>29</sup> Sobre Alexandr Issaievich Solzhenitsyn (nacido en 1918), figura emblemática de la disidencia antisoviética, cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, clase del 14 de febrero de 1979, p. 156, n. 1.

No queremos un sistema en el cual los mismos que mandan están obligados a obedecer por terror. No queremos esa pastoral de la obediencia. No queremos esa verdad. No queremos quedar atrapados en ese sistema de verdad. No queremos quedar atrapados en ese sistema de observación, de examen perpetuo que nos juzga de manera constante, nos dice lo que somos en lo más recóndito de nosotros mismos, sanos o enfermos, locos o no locos, etc.” Podemos decir, por lo tanto, [que] la palabra disidencia engloba una lucha contra los efectos pastorales a los que me referí la vez pasada. Y justamente, en la actualidad, la palabra está demasiado asociada a ese tipo de fenómenos para poder utilizarla sin inconvenientes. Después de todo, ¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?

Abandonemos entonces este término; les propondré otro, sin duda mal construido, el de “contraconducta” —cuya única ventaja es permitir referirse al sentido activo de la palabra “conducta”—, contraconducta en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros; lo cual me lleva a preferir este término a “inconducta”, que sólo remite al sentido pasivo de la palabra, el comportamiento: no conducirse como es debido. Y además, “contraconducta” tal vez permita evitar cierta sustantivación facilitada por la palabra “disidencia”. Pues de “disidencia” viene “disidente” o al revés, no importa; en todo caso, hace disidencia quien es disidente. Ahora bien, no estoy seguro de que esa sustantivación sea útil. Temo incluso que sea peligrosa, porque no tiene mucho sentido, en rigor, decir por ejemplo que un loco o un delincuente son disidentes. Hay en ello un procedimiento de santificación o heroización que no me parece muy valedero. En cambio, al emplear la palabra contraconducta, es posible, sin tener que sacralizar como disidente a tal o cual, analizar los componentes en la manera concreta de actuar de alguien en el campo muy general de la política o el campo muy general de las relaciones de poder; eso permite señalar la dimensión, el componente de contraconducta, dimensión de contraconducta que puede encontrarse perfectamente en los delincuentes, los locos o los enfermos. Por lo tanto, análisis de esa inmensa familia de lo que podríamos llamar las contraconductas.

Luego de este rápido sobrevuelo del tema general de la contraconducta en el pastorado y la gubernamentalidad, ahora querría tratar de mostrar cómo pasaron las cosas en la Edad Media, en qué medida esas contraconductas pudieron, hasta cierto punto, poner en cuestión, trabajar, elaborar, erosionar el poder

pastoral del que les hablé la última vez; es decir, mostrar que, luego de muchísimo tiempo, el desarrollo de contraconductas abrió en la Edad Media una crisis interna del pastorado. Querría que se tuviera presente una serie de hechos muy conocidos, que resumiré —tendrán que perdonarme— de manera puramente libresca. En primer lugar, claro, con respecto al esbozo del pastorado que les hice la semana pasada, desde los siglos iniciales del cristianismo se asiste a todo un desarrollo, una extrema complicación de las técnicas y los procedimientos pastorales, una institucionalización muy rigurosa y densa del pastorado. Segundo, y para verlo de algún modo como característica, pero muy específica, muy particular, muy importante de esa institucionalización del pastorado, es preciso señalar la constitución de un dimorfismo o una estructura binaria en el seno mismo del campo pastoral, y que pone a los clérigos de un lado y a los laicos de otro.<sup>30</sup> Todo el cristianismo medieval, y el catolicismo a partir del siglo XVI, va a caracterizarse por la existencia de dos categorías de individuos bien diferenciados que no tienen los mismos derechos ni las mismas obligaciones y tampoco, desde luego, los mismos privilegios civiles, y, además, ni siquiera los mismos privilegios espirituales: los clérigos por una parte, los laicos por otra.<sup>31</sup> Ese dimorfismo, el problema planteado por él, el malestar generado en la comunidad cristiana por la existencia de clérigos que no sólo tienen privilegios económicos y civiles sino también espirituales, que están en líneas generales más cerca del paraíso, el cielo y la salvación que los demás, todo eso constituirá uno de los grandes problemas, uno de los puntos de anclaje de la contraconducta pastoral.<sup>32</sup> Otro hecho que es menester recordar, siempre dentro de esa institucionalización del pastorado, es la definición de una teo-

<sup>30</sup> Sobre el origen de esta distinción, cf. Jacques Zeiller, “L’organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles”, en: Augustin Fliche y Victor Martin, sucedidos por Jean-Baptiste Duroselle y Eugène Jarry (dirs.), *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*, t. 1: *L’Église primitive*, París, Bloud & Gay, 1934, pp. 380 y 381 [trad. esp.: *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, t. 1: *El nacimiento de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1978].

<sup>31</sup> Sobre las diferencias de estatus entre estos dos tipos de cristianos (a los cuales se agrega un tercer “estado”, el de los religiosos) en la Edad Media, cf. G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, en *ibid.*, t. XII, 1959, pp. 149-177 [trad. esp.: *La Iglesia medieval*, en *ibid.*, t. XII, 1976].

<sup>32</sup> Alusión a la tesis del “sacerdocio universal”, sostenida por Wyclif y Hus y luego retomada por Lutero.

ría y una práctica del poder sacramental de los sacerdotes. También éste es un fenómeno relativamente tardío, al igual que la aparición del dimorfismo entre clérigos y laicos, pues, como se sabe, el *presbyteros* o el obispo o el pastor<sup>33</sup> de las primeras comunidades cristianas no tenían en modo alguno un poder sacramental. Si recibieron el poder de dar los sacramentos, vale decir de tener una eficacia directa, por su propio gesto y sus palabras, en la salvación de las ovejas, fue gracias a toda una serie de modificaciones.<sup>34</sup> Hasta aquí las transformaciones puramente religiosas del pastorado.

Desde el punto de vista político, el punto de vista exterior, habría que hablar de la imbricación de ese pastorado con el gobierno civil y el poder político. Habría que hablar de la feudalización de la Iglesia, del clero secular, pero también del clero regular. Y en tercer y último lugar, en los confines de esa evolución propiamente interna y religiosa y de la evolución externa, política y económica, habría que señalar con insistencia, me parece, la aparición de algo importante, sobre todo en torno de los siglos XI y XII. Me refiero a la introducción, en la práctica pastoral conocida, de un modelo que era esencial y fundamentalmente laico, a saber, el modelo judicial. A decir verdad, cuando digo que esto se remonta a los siglos XI y XII sin duda me equivoco porque, de hecho, la Iglesia ya había adquirido y ejercía funciones judiciales desde los siglos VII y VIII; las penitenciales de esa época dan fe de ello. Pero lo importante, sin embargo, es que a partir de los siglos XI y XII se desarrollará y llegará a ser obligatoria la práctica de la confesión, desde 1215 —en realidad, ya estaba considerablemente generalizada—,<sup>35</sup> vale decir, la existencia de un tribunal perma-

<sup>33</sup> Sobre la sinonimia de estos términos ("anciano", *πρεσβύτερος*, y "vigilante", *ἐπίσκοπος*) en el siglo I y su diferenciación progresiva, cf. F. Prat, artículo "Évêque, 1: Origine de l'épiscopat", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., t. V, 1913, col. 1658-1672. Véanse, por ejemplo, Hechos, XX, 17, 28; I Pedro, v, 1-2, etc. Los protestantes invocan esta sinonimia en los escritos apostólicos en apoyo de la tesis de que el ministro es un simple miembro de la comunidad laica, designado por ella para la predicación y la administración de los sacramentos.

<sup>34</sup> Cf. Albin Michel, artículo "Sacraments", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., t. XIV, 1939, col. 594.

<sup>35</sup> El IV Concilio de Letrán (1215) instituyó la obligación de confesarse con regularidad, al menos una vez por año, en Pascuas, para los laicos, y por lo menos una vez por mes e incluso todas las semanas para los clérigos. Sobre la importancia de este acontecimiento en el desarrollo

nente delante del cual cada fiel debe presentarse de manera regular. Constatamos la aparición y el desarrollo de la creencia en el purgatorio,<sup>36</sup> un sistema de pena modulado, provisorio, con respecto al cual la justicia o, en fin, el pastorado puede cumplir un papel determinado. Y dicho papel se dará precisamente en el surgimiento del sistema de las indulgencias, es decir, la posibilidad brindada al pastor y la Iglesia de atenuar en cierta medida y en relación con ciertas condiciones, sobre todo condiciones económicas, las penas que han sido establecidas. Tenemos aquí, entonces, la penetración del modelo judicial en la Iglesia, que será sin dudas, que fue con toda seguridad, a partir del siglo XII, una de las grandes razones de las luchas antipastorales.

No insisto más sobre el tema. Sólo dos palabras, para decir que esas luchas antipastorales adoptaron formas muy diferentes, que tampoco enumeraré. Me gustaría hablar de cosas más precisas. Es necesario recordar simplemente que encontramos esas luchas [anti]pastorales en un nivel doctrinal, como por ejemplo en las teorías de la Iglesia, la eclesiología de Wyclif o la de Juan Hus.<sup>37</sup> También las encontramos con la apariencia de comportamientos individuales, sea de manera estricta o individuales en serie, comportamientos individuales por contagio, como lo sucedido, por ejemplo, en el caso de la mística, con la constitución apenas esbozada de algunos grupos que se deshacen enseguida. Vemos asimismo esas luchas antipastorales en grupos que, por el contrario, están muy fuertemente constituidos, unos como apéndices de la Iglesia o en los márgenes mismos de ella, sin que haya conflictos muy violentos, como, por

de la penitencia "tarifada", según un modelo judicial y penal, véase Michel Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., clase del 19 de febrero de 1975, pp. 161-163.

<sup>36</sup> A la fecha de este curso aún no había aparecido el libro fundamental de Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981, col. Bibliothèque des histoires [trad. esp.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985]. Pero Foucault había podido leer, entre otros estudios, el artículo de Albin Michel, "Purgatoire", en: A. Vacant y E. Mangenot (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., t. XIII, 1936, cols. 1163-1326 (cf. la bibliografía de los trabajos sobre el purgatorio en Jacques Le Goff, *La Naissance...*, op. cit., pp. 487 y 488).

<sup>37</sup> Cf. el *De ecclesia* escrito por cada uno de estos autores, uno en 1378, otro en 1413: John Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, edición establecida por I. Loserth, Londres, Trübner & Co., 1886 (reed.: Nueva York y Londres, Johnson Reprint Corporation, 1966; Francfort, Minerva, 1966), y Magistri Johannis Hus, *Tractatus de ecclesia*, edición establecida por S. H. Thomson, Boulder, University of Colorado Press, 1956/Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956.



ejemplo, las órdenes terceras o las sociedades de devoción. Otros son grupos en franca posición de ruptura, entre los cuales cabe mencionar a los valdenses,<sup>38</sup> los husitas,<sup>39</sup> los anabaptistas,<sup>40</sup> y algunos que oscilan entre la obediencia y el rechazo y la revuelta, como los begardos<sup>41</sup> y sobre todo las beguinas.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Cf. *supra*, nota 9.

<sup>39</sup> Luego de la muerte de Juan Hus (cf. *supra*, nota 21), la Dieta de los señores de Bohemia protestó con vehemencia contra su condena. La "defenestración" de Praga, en julio de 1419, encendió la mecha de la insurrección husita, definitivamente reprimida en 1437. A lo largo de esos dieciocho años, Europa, por llamamiento del papa y el emperador Segismundo, organizó cinco cruzadas para acabar con la "herejía". El programa de los husitas se resumía en los Cuatro Artículos de Praga (1420): libre predicación de la Escritura, comunión bajo las dos especies, confiscación de los bienes del clero y represión de los pecados mortales (véase Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, pp. 214 y 215). Su movimiento, sin embargo, se dividió en dos partidos enemigos: el partido moderado, utraquista o calixtino (cf. *supra*, nota 10), accesible a un compromiso con Roma, que en 1433 vio satisfechos los dos primeros artículos (*Compactata de Basilea*), y el de los radicales o taboritas (cf. *supra*, nota 10). Los utraquistas se aliaron con Roma en 1434 para aplastar a los taboritas. Cf. Ernest Denis, *Huss et la guerre des hussites*, París, E. Leroux, 1878 (reed., París, E. Leroux, 1930), y J. Macek, *Le Mouvement hussite en Bohême*, Praga, Orbis, 1965 [trad. esp.: *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967].

<sup>40</sup> Cf. *supra*, nota 25.

<sup>41</sup> Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, p. 159: "La herejía del Libre Espíritu, puesta en jaque durante más de cincuenta años, experimentó un rápido recrudescimiento a fines del siglo XIII. Desde ese momento y hasta finales de la Edad Media, fue difundida por hombres a quienes solía denominarse begardos y que constituían el paralelo oficioso y laico de las órdenes mendicantes [...]. Esos santos mendicantes cuya autoridad sólo se basaba en sí mismos exhibían el mayor de los desprecios por los monjes y los sacerdotes de vida fácil; se complacían en interrumpir los servicios religiosos y se negaban a toda disciplina en materia de religión. Predicaban sin cesar y sin autorización, pero con un éxito considerable entre el pueblo". Sobre la condena de los begardos y las beguinas *in regno Alemania* por el Concilio de Viena en 1311, cf. Dom F. Vandenbroucke, artículo en Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 427 y 428.

<sup>42</sup> Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, pp. 161 y 162: "el movimiento [del Libre Espíritu] debió mucho a las mujeres conocidas por el nombre de beguinas; se trataba de residentes urbanas, las más de las veces pertenecientes a familias acomodadas, que se consagraban a la vida religiosa sin abandonar el mundo. Durante el siglo XIII, las beguinas se multiplicaron en la región de la actual Bélgica, el norte de Francia y el valle del Rin —en Colonia había dos mil—, así como en Baviera y algunas ciudades de Alemania central, entre ellas Magdeburgo. A

Y también comprobamos la presencia de las luchas antipastorales, de las contraconductas pastorales, en toda una nueva actitud, un nuevo comportamiento religioso, una nueva manera de ser y actuar, una nueva manera de relacionarse con Dios, las obligaciones y la moral, así como con la vida civil. Me refiero a ese fenómeno difuso y capital al que se dio el nombre de *devotio moderna*.<sup>43</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son los aspectos que podemos retener en todos estos fenómenos tan diversos, si se tiene en cuenta que, a mi juicio, la historia misma de las relaciones conducta pastoral/contraconductas está comprometida en ellos? Me parece que la Edad Media desarrolló cinco formas principales de contraconducta, que tienden a redistribuir, invertir, anular y descalificar parcial o totalmente el poder pastoral en la economía de la salvación, la economía de la obediencia, la economía de la verdad, es decir, en esos tres dominios de los que hablamos la semana pasada y que caracterizan, creo, el objetivo, el ámbito de intervención del poder pastoral. Esas cinco formas de contraconducta

---

fin de distinguirse, estas mujeres adoptaron un hábito de tipo religioso, una esclavina de lana gris o negra y velo. Pero estaban lejos de tener un único género de vida. Algunas [...] vivían en familia, de sus bienes o su trabajo personal. Otras, que habían roto con todas las ataduras, vagaban de ciudad en ciudad en busca de limosnas, a semejanza de los begardos. Pero la mayoría de las beguinas no tardaron en constituir comunidades religiosas oficiosas agrupadas en ciertas casas o barrios. [...] Las beguinas no proclamaban intenciones formalmente heréticas, pero sí exhibían una feroz aspiración a la experiencia mística en las formas más intensas. Carecían de la disciplina de una orden regular: tampoco las guiaba el clero secular, que veía con cara de pocos amigos esos accesos de ardor religioso insensatos y temerarios". Cf. hermano J.-B. P., introducción, en: Hadewijch de Amberes (comp.), *Écrits mystiques...*, *op. cit.*

<sup>43</sup> Espiritualidad elaborada por los Hermanos de la Vida Común, reunidos en el monasterio de Windesheim, que debe su nombre a Juan Busch, cronista del lugar. Tuvo su expresión más consumada en la *Imitación de Cristo*, atribuida a Tomás de Kempis. Cf. Pierre Debongnie, artículo "Dévotion moderne", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, *op. cit.*, t. III, 1957, cols. 727-747, y Pierre Chaunu, *Le Temps des réformes. La crise de la chrétienté, l'éclatement*, París, Fayard, 1975, pp. 257, 259 y 260, que remite a Etienne Delaruelle, Edmond-René Labande y Paul Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, t. XIV de Augustin Fliche y Victor Martin (dirs.), *Histoire de l'Église...*, *op. cit.*, 1962, en especial p. 926 [trad. esp.: *El gran cisma de Occidente*, t. XV de *Historia de la Iglesia...*, *op. cit.*, 1977]: "El primer rasgo que sorprende en la *devotio moderna*, cuando se la compara con la devoción monástica tradicional, es su mayor insistencia en la vida interior personal que en la liturgia" (p. 259). Cf. Albert Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the "Devotio Moderna"*, 2 vols., Nueva York, The Century Co., 1924.

desarrolladas por la Edad Media, y perdónenme otra vez el carácter escolar y esquemático del análisis[. ¿cuáles son?]\*

Primero, el ascetismo. Ustedes me dirán que es un poco paradójico, sin duda, presentar el ascetismo como contraconducta, cuando la costumbre es, antes bien, vincularlo a la esencia misma del cristianismo y hacer de éste una religión de la ascesis en oposición a las religiones antiguas. Me parece necesario recordar, de todos modos, que en la Iglesia oriental y la Iglesia occidental el pastorado —aludí a ello hace un rato— se desarrolló en esencia durante los siglos III y IV, al menos en aspectos no desdeñables, contra las prácticas ascéticas y, en todo caso, contra lo que de manera retrospectiva se caracterizaba como los excesos del monacato, de la anacoresis egipcia o siria.<sup>44</sup> La organización de monasterios con vida obligatoriamente común y el establecimiento en ellos de toda una jerarquía en torno del abad y sus subordinados que son los reevos de su poder; la aparición en esos monasterios de vida común y jerárquica de una regla, una regla que se impone de la misma manera a todo el mundo o al menos a cada categoría de monjes de un modo específico, pero a todos los miembros de la categoría, según se trate de novicios o ancianos; la existencia de una autoridad absoluta e indisputable del superior; la regla de una obediencia que no debe discutirse jamás con respecto a las órdenes de ese superior; la afirmación de que la verdadera renuncia es en esencia el renunciamiento no al cuerpo o la carne sino a la voluntad; el hecho, en otras palabras, de que

\* Frase inconclusa.

<sup>44</sup> La restricción del aislamiento de los anacoretas fue objeto, en Occidente, de varios cánones conciliares desde 465 (Concilio de Vannes; disposiciones reiteradas en el Concilio de Agde, 506, y el Concilio de Orléans, 511). Cf. N. Gradowicz-Pancer, "Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècles)", *Revue historique*, 288(1), 1992, p. 5. Sobre la anacoresis egipcia, cf. Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, col. Bibliothèque des histoires, cap. 4: "Des cieux au désert: Antoine et Pacôme" (texto publicado en Estados Unidos con el título de *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, sobre la base de conferencias pronunciadas en Harvard en 1976). En esta fecha, Foucault conocía sin duda los primeros artículos de Peter Brown acerca de la cuestión (por ejemplo, "The rise and function of the Holy Man in late Antiquity", en *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80-101), así como el libro de A. Voöbus, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, Lovaina, CSCO, 1958-1960. Véase también Edwin A. Judge, "The earliest use of 'Monachos'", en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 20, 1977, pp. 72-89.

el sacrificio supremo que se pide al monje en esta forma de espiritualidad, lo que se le exige fundamentalmente es la obediencia: todo esto muestra con claridad que lo que estaba en juego era la limitación, por medio de esa organización, de todo lo que en el ascetismo pudiera ser indefinido o, en todo caso, incompatible con el establecimiento de un poder.<sup>45</sup>

En efecto, ¿qué había en el ascetismo que era incompatible con la obediencia, o qué había en ésta que era esencialmente antiascético? Creo que la ascesis, en primer lugar, es un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y en el cual la autoridad de otro, la presencia, la mirada de otro son, si no imposibles, al menos no necesarias. Segundo, el ascetismo es un camino que sigue una escala de dificultad creciente. Es un ejercicio en el sentido estricto del término,<sup>46</sup> un ejercicio que va de lo más fácil a lo más difícil; ¿cuál es el criterio de la dificultad? El sufrimiento del propio asceta. El criterio es la dificultad efectivamente padecida por el asceta para pasar al estadio siguiente y hacer el próximo ejercicio, de modo que con su sufrimiento, con sus propios rechazos, con sus propias repugnancias, con sus propias imposibilidades, es el asceta, en el momento mismo de reconocer sus límites, quien se convierte en el guía de su ascetismo y, en virtud de la experiencia inmediata y directa del tope y el límite, se ve empujado a superarlos. Tercero, el ascetismo es también una forma de desafío o, mejor, para decirlo

<sup>45</sup> Cf. Juan Casiano, *Conférences*, 18, caps. 4 y 8. Sobre la cuestión de la elección entre vida anacoretica y vida monástica en Casiano, véase en particular la introducción de Eugène Pichery en *ibid.*, pp. 52-54, que menciona la posición de San Basilio, favorable a la forma cenobítica (Nira Gradowicz-Pancer, "Enfermement monastique...", *op. cit.*, p. 5, n. 13, remite asimismo a las *Conférences*, 18, 8, pp. 21 y 22, a propósito de los solitarios considerados como falsos ermitaños); cf. también San Benito, *La Règle de saint Benoît*, *op. cit.*, cap. 1, "Clases de monjes" (el autor distingue a los cenobitas, que viven en monasterios bajo una regla y un abad, los anacoretas, ahora preparados para la "lucha solitaria del desierto" gracias a la disciplina adquirida dentro del monasterio, los sarabaítas, que tienen por "ley la satisfacción de sus gustos", y los girövagos, "siempre vagabundos, nunca [...] estables"). Sobre el paso del "desierto", como lugar de la vida perfecta, al elogio de la vida cenobítica en el pensamiento de Casiano, cf. Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 11, "City or desert? Two models of community".

<sup>46</sup> Sobre la ascesis en el sentido estricto de *askesis* o ejercicio, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 24 de febrero de 1982, pp. 301 y 302.

de alguna manera, una forma de desafío interior y también el desafío al otro. En este aspecto, las historias que presentan descripciones de la vida de los ascetas, los anacoretas orientales, egipcios o sirios, están llenas de episodios en que, de asceta a asceta y de anacoreta a anacoreta, nos enteramos de que uno hace un ejercicio de suma dificultad, a lo cual responderá otro haciendo un ejercicio aún más difícil: ayunar durante un mes, un año, siete años, catorce años.<sup>47</sup> Por lo tanto, el ascetismo tiene una forma de desafío, desafío interno y externo. Cuarto, el ascetismo tiende a un estado que no es, por supuesto, de perfección, pero sí de tranquilidad, de apaciguamiento, un estado de *apatheia*, de la que les hablé la vez pasada<sup>48</sup> y que es en el fondo otra vertiente del ascetismo. Será diferente en la pastoral de la obediencia, justamente, pero la *apatheia* del asceta es el dominio que éste ejerce sobre sí mismo, su cuerpo y sus sufrimientos. Y llega a un estadio tal que ya no sufre por lo que sufre y, en efecto, todo lo que pueda infligir a su propio cuerpo no le causará ningún trastorno, ninguna perturbación, ninguna pasión, ninguna sensación intensa. Y en este sentido tenemos toda una serie de ejemplos, como el abad Juan, de quien les hablé la semana pasada,<sup>49</sup> y que había llegado a un punto tal de ascetismo que se le podía meter el índice en el ojo y no se movía.<sup>50</sup> Encontramos aquí algo que, sin duda, está muy cerca del ascetismo y el monacato budistas.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Estos ejemplos no aparecen en los *Apophthegmata Patrum*, *Patrologia Graeca*, 65, traducción inglesa de Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 1975; traducción francesa incompleta de Jean-Claude Guy, *Paroles des Anciens. Apophthegmes des Pères du désert*, Paris, Seuil, 1976; traducción íntegra de Lucien Regnault, *Les Sentences des Pères du désert*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, 1966-1981.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, clase del 22 de febrero, pp. 211 y 212.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, pp. 209 y 210.

<sup>50</sup> La anécdota no aparece ni en las *Instituciones* de Casiano, ni en los *Apotejmas de los Padres del desierto*, ni en la *Historia lausaca*.

<sup>51</sup> Al leer esta frase ha de recordarse que, pocas semanas después de esta clase, Foucault viajó a Japón, donde tuvo oportunidad de debatir, en Kyoto, "con especialistas sobre la mística budista zen comparada con las técnicas de la mística cristiana" (Daniel Defert, "Chronologie", *DE*, vol. I, p. 53). Cf. "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen" (1978), *DE*, vol. III, núm. 236, pp. 618-624, en especial p. 621, acerca de la diferencia entre el zen y el misticismo cristiano, que "apunta a la individualización": "El zen y el misticismo cristiano son dos cosas que no pueden compararse, mientras que la técnica de la espiritualidad cristiana y la del zen sí son comparables".

En suma, se trata de vencerse, de vencer al mundo, vencer al cuerpo, vencer a la materia o al diablo y sus tentaciones. De allí la importancia de la tentación, que no es tanto lo que el asceta debe suprimir como lo que debe dominar sin cesar. El ideal del asceta no es no tener tentaciones, es alcanzar un punto de dominio tal que toda tentación le sea indiferente. Para terminar, quinto rasgo del ascetismo, es que se refiere sea a un rechazo del cuerpo y, por lo tanto, de la materia, a esa especie de acosmismo que es una de las dimensiones de la gnosis y el dualismo, sea a la identificación del cuerpo con Jesucristo. Ser asceta, aceptar los sufrimientos, negarse a comer, imponerse el látigo, aplicar el acero contra el propio cuerpo y la propia carne, es hacer que el cuerpo sea como el cuerpo de Jesucristo. Y esta identificación la encontraremos en todas las formas de ascetismo, en la Antigüedad, claro está, pero también en la Edad Media. Recuerden el famoso texto de Suso,<sup>52</sup> donde éste cuenta que una mañana de invierno de frío glacial él mismo se impuso el látigo, un látigo con ganchos de hierro que le arrancaba pedazos del cuerpo, hasta el momento en que se puso a llorar por éste como si fuera el cuerpo de Cristo.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Heinrich Suso (1295?-1366): dominico beatificado en 1831; autor del *Horologium sapientiae* y de varias obras escritas en alemán, la *Vida*, el *Libro de la sabiduría eterna*, el *Libro de la verdad* y el *Pequeño libro de las letras*. Ingresado al convento de Constanza a los 13 años, siguió la enseñanza de Eckhart en Colonia y consagró la vida a predicar y dirigir a los monjes. Cf. los siguientes escritos de J.-A. Bizet, *Le Mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, París, F. Aubier, 1946; *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle: Eckhart, Suso, Tauler*, s.l. [París], Aubier, s. f. [ca. 1957], pp. 241-289 (reed.: París, Aubier-Montaigne, 1971, col. Bibliothèque de philologie germanique), y artículo "Henri Suso", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité... op. cit.*, t. VII, 1968, col. 234-257, así como Dom F. Vandenbroucke, artículo en Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge, op. cit.*, pp. 468 y 469.

<sup>53</sup> Bienheureux Henri Suso, *Vie*, XVI, en *Œuvres complètes*, traducción y notas de Jeanne Ancelet-Hustache, París, Seuil, 1977, p. 185: "El día de San Clemente, cuando comienza el invierno, hizo una vez una confesión general y como en secreto se encerró en su celda, se desvistió hasta quedar sólo cubierto por la prenda interior de crin, tomó su disciplina con las púas y se golpeó el cuerpo, los brazos y las piernas, de modo que la sangre corrió de arriba abajo como cuando se hace una incisión. La disciplina, provista en particular de una punta curva como un anzuelo, penetraba en la carne y la desgarraba. Él se golpeó con tanta fuerza que la disciplina se rompió en tres pedazos; uno de ellos quedó en su mano y las puntas salieron lanzadas contra las paredes. De pic y lleno de sangre, él se contempló y vio que su aspecto era tan lasti-

Como ven, hay aquí toda una serie de elementos característicos del ascetismo que se refieren sea a la justa del atleta, sea al dominio de sí y el mundo, sea al rechazo de la materia y al acosmismo gnóstico, sea, por fin, a la identificación glorificadora del cuerpo. Como es obvio, esto es completamente incompatible con una estructura de pastorado que implique (ya lo decía la vez pasada) una obediencia permanente, una renuncia a la voluntad y sólo a la voluntad, y un despliegue de la conducta del individuo\* en el mundo. No hay ningún rechazo del mundo en el principio pastoral de la obediencia; jamás hay acceso a un estado de beatitud o de identificación con Cristo, un tipo de estado terminal de dominio perfecto, sino, al contrario, un estado definitivo, adquirido desde el inicio, de obediencia a las órdenes de los otros; y por último, en la obediencia nunca hay nada de esa justa con los demás o consigo mismo sino, antes bien, una humildad permanente. Creo que las dos estructuras, la de la obediencia y la del ascetismo, son profundamente diferentes. Y por eso, en los momentos y los lugares en que se desarrollaron contraconductas pastorales durante la Edad Media, el ascetismo fue uno de los puntos de apoyo, uno de los instrumentos utilizados para ello y contra el pastorado. Ese ascetismo que alcanzó gran expansión en toda una serie de círculos religiosos —fueran ortodoxos, como los benedictinos y los benedictinos renanos, o, por el contrario, los medios francamente heterodoxos de los taboritas<sup>54</sup> y también los valdenses, o grupos intermedios como los flagelantes—<sup>55</sup> es, a mi entender,

---

moso que en cierto modo se parecía al bienamado Jesucristo cuando era cruelmente flagelado. Sintió por ello tanta piedad de sí mismo que lloró con todo el corazón, se arrojó así desnudo y sangrante sobre el suelo frío y rogó a Dios que, con una mirada de dulzura, borrara sus pecados”.

\* Michel Foucault agrega: en primer lugar.

<sup>54</sup> Cf. *supra*, nota 11.

<sup>55</sup> Surgido en Italia a mediados del siglo XIII, el movimiento de los flagelantes —cuyos miembros practicaban la autoflagelación con una intención de penitencia— se extendió a Alemania, donde experimentó un auge importante durante la Peste Negra de 1348 y 1349. Con una minuciosa descripción del ritual de sus procesiones, Norman Cohn destaca la actitud benevolente mostrada por la población hacia ellos. “Los flagelantes eran considerados y se consideraban no como meros pecadores que expiaban sus propios pecados, sino como mártires que asumían los pecados del mundo y de ese modo alejaban la peste e incluso el aniquilamiento total de la humanidad” (Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, p. 129). De tal manera, la flagelación se vivía como una *imitatio Christi* colectiva. A partir de 1349, el movimiento evolucionó hacia un

aunque no literalmente ajeno al cristianismo, un elemento sin lugar a dudas ajeno a la estructura de poder pastoral en torno del cual éste se organizaba y se había organizado. Y como elemento de lucha se activó a lo largo de la historia del cristianismo, y se reactivó con una intensidad especial a partir del siglo XI o XII. Conclusión, por lo tanto: el cristianismo no es una religión ascética. Si lo que caracteriza sus estructuras de poder es el pastorado, el cristianismo es fundamentalmente antiascético y el ascetismo es, por el contrario, una suerte de elemento táctico, pieza de cambio en virtud de la cual unos cuantos temas de la teología cristiana o la experiencia religiosa se van a utilizar contra esas estructuras de poder. El ascetismo es una obediencia exasperada e invertida, convertida en dominio egóísta de sí. Digamos que en él hay un exceso característico, una demasía que asegura precisamente su inaccesibilidad para un poder exterior.

Y si se quiere, podemos agregar lo siguiente. Al principio judío o el principio grecorromano de la ley, el pastorado cristiano había añadido ese elemento excesivo y completamente exorbitante que era la obediencia, la obediencia continua e indefinida de un hombre a otro. Con respecto a esta regla pastoral de la obediencia, digamos que el ascetismo suma otro elemento exagerado y exorbitante. El ascetismo ahoga la obediencia mediante el exceso de prescripciones y desafíos que el individuo se lanza a sí mismo. Como ven, hay un nivel que es el del respeto de la ley. El pastorado le agregó el principio de una sumisión y una obediencia al otro. El ascetismo vuelve a invertir esa relación y la convierte en un desafío del ejercicio de sí sobre sí. Entonces, como primer elemento de la antipastoral o de la contraconducta pastoral, el ascetismo.

Segundo elemento: las comunidades. En efecto, hay otra manera, hasta cierto punto inversa, de mostrarse insumiso frente al poder pastoral, y es la formación de comunidades. El ascetismo tiene más bien una tendencia individualizadora. La comunidad es muy otra cosa. ¿En qué se apoya? Ante todo, hay una especie de fondo teórico que encontramos en la mayoría de las comu-

---

milenario revolucionario, violentamente opuesto a la Iglesia, y tomó parte activa en las masacres de judíos. La bula del papa Clemente VI (octubre de 1349) en la que se condenaban sus errores y excesos motivó su rápida declinación. Cf. Paul Bailly, artículo “Flagellants”, en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, *op. cit.*, t. v, 1962, col. 392-408, y Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, pp. 121-143.

nidades formadas durante la Edad Media. Ese fondo teórico es el rechazo de la autoridad del pastor y de las justificaciones teológicas o eclesiológicas que se proponen para ella. En particular, las comunidades, algunas de ellas, las más violentas, las más virulentas, las que exhiben una ruptura más franca con la Iglesia, parten del principio de que ésta, y en especial su organismo fundamental o central, Roma, es una nueva Babilonia y representa al Anticristo. Tema moral y tema apocalíptico. En los grupos más cultos, de una manera más sutil, esa actividad incesante y siempre reiniciada de formación de comunidad se apoya en problemas doctrinales importantes. El primero es el problema del pastor en estado de pecado. ¿El pastor debe el privilegio de su poder o su autoridad a una presunta marca recibida de una vez por todas e imborrable? En otras palabras, ¿por ser sacerdote y haber recibido la ordenación posee un poder que, en definitiva, no se le puede quitar, salvo en la eventualidad de ser suspendido por una autoridad superior? ¿El poder del pastor es independiente de lo que éste es desde un punto de vista moral, de lo que es interiormente, de su manera de vivir, de su conducta? Un problema que, como ven, afecta toda la economía de los méritos y los deméritos de la cual les hablé la vez pasada. Y la cuestión fue respondida en términos propiamente teóricos, teológicos o eclesiológicos por unas cuantas personas, en esencia Wyclif y Juan Hus. El primero planteaba el principio "Nullus dominus civilis, nullus episcopus dum est in peccato mortali", lo cual quiere decir: "Ningún señor civil, pero tampoco ningún obispo, ninguna autoridad religiosa, dum est in peccato mortali, si se encuentra en estado de pecado mortal".<sup>56</sup> En otras palabras, el solo hecho de que un pastor esté en pecado mortal suspende todo el poder que pueda tener sobre los fieles. Y este principio es retomado por Juan Hus en un texto que también se llama *De ecclesia* y en el cual dice...

<sup>56</sup> John Wyclif, *De ecclesia*. La tesis es retomada por Juan Hus, que afirma que un sacerdote en estado de pecado mortal ya no es un auténtico sacerdote (afirmación valedera para los obispos y el papa): "Los sacerdotes que viven de una u otra manera en el vicio manchan el poder sacerdotal. [...] Nadie puede ser representante de Jesucristo o de Pedro si no imita asimismo sus costumbres" (proposiciones extraídas de los escritos de Hus, según la bula de Martín V del 22 de julio de 1418, citadas por Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 2ª ed., París, PUF, 1968, col. Nouvelle Clío, p. 63 [trad. esp.: *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1985]).

no, no es justamente en *De ecclesia*. Hus había hecho escribir, grabar o pintar en las paredes de la iglesia de Belén en Praga<sup>57</sup> este principio: "En ocasiones es bueno no obedecer a los preladados y los superiores". E incluso hablaba de la "herejía de la obediencia".<sup>58</sup> Cuando se obedece a alguien que está en estado de pecado mortal, cuando se obedece a un pastor que es infiel a la ley, infiel al principio de obediencia, uno mismo se convierte en hereje. Herejía de la obediencia, dice Juan Hus.

El otro aspecto doctrinal es el problema del poder sacramental del sacerdote. En el fondo, ¿en qué consiste la facultad sacerdotal de dar los sacramentos? Desde los orígenes, la doctrina de la Iglesia no dejó de ahondar, de apoyar, de recargar y de intensificar cada vez más ese poder sacramental del sacerdote.<sup>59</sup> Éste es capaz, en primer lugar, de permitir el ingreso de una persona a la comunidad mediante el bautismo; de absolver en el cielo lo que absuelve en la confesión aquí abajo, y por último, de dar el cuerpo de Cristo por la eucaristía. Las diferentes comunidades que se desarrollan cuestionan sin cesar ese poder sacramental poco a poco definido por la Iglesia en beneficio de sus sacerdotes.<sup>60</sup> Se rechaza, por ejemplo, el bautismo obligatorio impuesto a los niños y que es un efecto consumado del acto del sacerdote sobre alguien que no tiene voluntad.<sup>61</sup> Rechazo, por tanto, del bautismo de los niños y tendencia a adoptar el bautismo de los adultos, es decir, un bautismo voluntario, no sólo por parte del individuo sino también de la comunidad que lo acepta. Todas esas tendencias culminarán en el anabaptismo,<sup>62</sup> pero ya las encontramos en los valdenses, los husitas, etc. Hay [asimismo] desconfianza en la confesión, esa confesión que, hasta los siglos X u XI, era todavía una actividad, una práctica

<sup>57</sup> La capilla de los Santos Inocentes de Belén, comúnmente llamada iglesia de Belén, en la cual Juan Hus inició en marzo de 1402 su predicación en checo.

<sup>58</sup> No hemos podido encontrar la fuente de estas dos citas.

<sup>59</sup> Cf. *supra*, pp. 239 y 240.

<sup>60</sup> Cf. Albin Michel, artículo "Sacraments", *op. cit.*, cols. 593-614.

<sup>61</sup> *Ibid.*, col. 594: "La carta de Inocencio III a Imberto de Arles (1201), incluida en las *Decretales*, l. III, tít. III, 42, *Majores*, censura a quienes sostienen que el bautismo se otorga inútilmente a los niños, alegando que la fe o la caridad y las otras virtudes no pueden infundírseles, ni siquiera como *habitus*, porque ellos son incapaces de expresar su consentimiento".

<sup>62</sup> Cf. *supra*, nota 25.

que podía llevarse a cabo entre laicos, y que a partir de entonces quedó esencial o exclusivamente reservada a los sacerdotes. Presenciamos entonces en esas comunidades el desarrollo de la práctica de la confesión de los laicos e incluso una actitud de desconfianza hacia la confesión hecha al sacerdote. Por ejemplo, entre los relatos dejados por los Amigos de Dios de Oberland está el famoso cuento de una mujer que se había dirigido a un sacerdote para hablarle de las tentaciones que la asediaban, tentaciones carnales, y el sacerdote le respondió dándole la seguridad de que no eran muy graves y no debía preocuparse por ellas, pues se trataba en suma de algo natural. Esa noche se le apareció Dios, Jesucristo, y le dijo: ¿por qué has confiado tus secretos a un sacerdote? Debes guardártelos para ti misma.<sup>63</sup> Rechazo de la confesión o, en fin, tendencia a rechazarla.

Y para terminar, la eucaristía: en este caso tenemos todo el problema de la presencia real y las prácticas desplegadas en esas comunidades de contraconductas en las cuales la eucaristía vuelve a asumir la forma de la comida comunitaria con consumo de pan y vino, pero en general sin el dogma de la presencia real.

Tal es el fondo teórico contra el cual se desarrollaron esas comunidades. En términos positivos, su formación se caracteriza por el hecho de que, justa-

<sup>63</sup> Cf. Auguste Jundt, *Les Amis de Dieu au quatorzième siècle*, Paris, Sandoz & Fischbacher, 1879, p. 188. Se trata de la historia de Úrsula, joven de Brabante que, por consejos de una beguina, había optado en 1288 por la vida recluida y solitaria. Luego de habersé entregado durante diez años "a las prácticas más dolorosas del ascetismo [...], Dios le advirtió que suspendiera los 'ejercicios externos que se imponía por propia voluntad' y dejara a su celestial esposo dirigir por sí solo su vida espiritual por medio de 'ejercicios interiores'. La mujer obedeció y no tardó en sufrir el asalto de 'las tentaciones más espantosas e impuras'. Tras implorar en vano la ayuda de Dios, contó sus tormentos a su confesor, quien trató de abusar de su ingenua confianza aconsejándole 'por discursos sutiles, llenos de misterio y oscuridad', que satisficiera sus deseos carnales, a fin de liberarse de las tentaciones que impedían la acción de Dios en ella y ponían su alma en peligro. Indignada, Úrsula echó al sacerdote de su presencia. La noche siguiente, Dios le reprochó vivamente la falta cometida al revelar a un hombre los secretos de su vida interior, que sólo su esposo debía conocer; la acusó de haber hecho caer a un hombre honesto en el pecado a causa de su 'palabrería'. Llamado una vez más por la mujer al día siguiente, el confesor se enmendó y volvió a ser un hombre de una piedad y una conducta ejemplares".

mente, suprimen o tienden a suprimir el dimorfismo de sacerdotes y laicos que distinguía la organización de la pastoral cristiana. ¿Y ese dimorfismo es reemplazado por qué? Por una serie de cosas, que pueden ser: la designación del pastor por vía electiva y de manera provisoria, como ocurre entre los taboritas, por ejemplo. Y en este caso salta a la vista que el pastor o el responsable, el *prae-positus*, como ha sido elegido provisoriamente, no tiene ningún rasgo que lo marque en forma definitiva. No recibe un sacramento; la voluntad misma de la comunidad lo lleva a desempeñar durante un tiempo unas cuantas tareas y responsabilidades y le confía una autoridad provisoria, pero que nunca será suya por el hecho de haber recibido un sacramento determinado. Con bastante frecuencia, el dimorfismo de sacerdotes y laicos es sustituido por otro dimorfismo, aunque muy diferente, el de la oposición, la distinción entre quienes son elegidos y quienes no lo son. Encontramos esta característica en los cáta-ros, desde luego, y también entre los valdenses. Y la distinción, con todo, es muy diferente, porque desde el momento en que alguien ya es un elegido, la eficacia del sacerdote en lo concerniente a su salvación es nula. El elegido ya no necesita la intervención de un pastor que lo guíe por el camino de la salvación, pues ya ha recorrido ese camino. Y a la inversa, quienes no son elegidos y jamás lo serán tampoco necesitan la eficacia del pastor. En esa medida, el dimorfismo de elegidos y no elegidos excluye toda la organización del poder pastoral, la eficacia del poder pastoral que encontramos en la Iglesia, digamos, oficial, la Iglesia general.

Consideremos además el principio de la igualdad absoluta entre todos los miembros de la comunidad: en una forma religiosa, es decir que cada uno es pastor, cada uno es sacerdote, cada uno es ministro y, por lo tanto, nadie lo es, [o en una forma]\* económica estricta, que encontramos entre los taboritas, para quienes no había posesión personal de los bienes y todo lo que podía adquirirse se destinaba a la comunidad, con una división igualitaria o una utilización comunitaria de las riquezas.

Esto no significa, por otra parte, que en esas comunidades el principio de obediencia fuera totalmente desconocido o inexistente. Había otras, en cambio, en las que no se reconocía ninguna forma de obediencia. Para ciertas comu-

\* Michel Foucault: y también igualdad.

nidades, por ejemplo, algunos grupos de los Hermanos del Libre Espíritu<sup>64</sup> que eran de tendencia panteísta, más o menos inspirados en Amalrico de Bena<sup>65</sup> o Ulrico de Estrasburgo,<sup>66</sup> Dios era la materia misma. Por consiguiente, todo lo que parecía individualidad no era más que una ilusión. La división entre el bien y el mal no podía existir y no era sino el efecto de una quimera, razón por la cual todos los apetitos eran legítimos. En esa medida, tenemos un sistema que, al menos en principio, excluye cualquier obediencia o afirma, en todo caso, la legitimidad de todas las conductas. Pero en esas comunidades encontramos muchas otras maneras de destacar los esquemas de obediencia, aunque de un modo muy distinto del esquema pastoral. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las relaciones de obediencia recíproca. Entre los Amigos de Dios de Oberland había reglas o, mejor, juramentos, compromisos de obediencia mutua entre dos individuos. Así, Rulman Merswin<sup>67</sup> y el personaje anónimo

<sup>64</sup> Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, op. cit., pp. 157-163; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-c. 1450*, Manchester, Manchester University Press, 1967, pp. 308-407 (que impugna en las pp. 309 y 310 la filiación sugerida aquí por Foucault), y Robert Earl Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

<sup>65</sup> Cf. supra nota 20, acerca de los amalricianos.

<sup>66</sup> Ulrico Engelberto de Estrasburgo (1220/1225-1277) fue un ferviente discípulo de Alberto el Grande, cuyos cursos siguió en París y luego en Colonia. Es autor de una obra gigantesca, la *Summa de summo bono* (cf. Ulrico de Estrasburgo, O. P., *La Summa de Bono*, libro I, introducción y edición crítica de Jeanne Daguillon, París, J. Vrin, 1930, col. Bibliothèque thomiste), que constituye uno de los grandes textos fundadores de la teología renana. Cf. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, París, Payot, 1922; reed., París, Payot, 1976, col. Petite Bibliothèque Payot, pp. 516-519 [trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982], y Alain de Libera, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, París, Seuil, 1984, col. Sagesse chrétienne, reed., París, Seuil, 1994, col. Points Sagesse, pp. 99-161.

<sup>67</sup> Cf. Jeanne Ancelet-Hustache, introducción a Heinrich Suso, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 32: "Rulman Merswin (1307-1382), un laico, un banquero, un hombre de negocios, a quien se debe sin duda la literatura apócrifa atribuida durante mucho tiempo al Amigo de Dios de Oberland: si se quiere, es por lo tanto un piadoso falsario, pero de todos modos consagró su fortuna a la fundación de los johanitas de la Isla Verde, en Estrasburgo, y se retiró del mundo a los cuarenta años para dedicarse por entero a la vida espiritual". Véanse Auguste Jundt, *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse*, París, Fischbacher, 1890; P. Strauch, artículo "Rulman Merswin und die Gottesfreunde", en: Johann Jakob Herzog (dir.), *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVII, Leipzig, Hinrich'sche

a quien se llama Amigo de Dios de Oberland<sup>68</sup> habían hecho un pacto de obediencia recíproca por veintiocho años. Por él se convenía que, durante ese período, cada uno de ellos obedecería las órdenes del otro, como si se tratara del propio Dios.<sup>69</sup> Constatamos también fenómenos de inversión de las jerarquías. Esto es: si bien el pastorado cristiano dice, desde luego, que el pastor

Buchhandlung, 1906, pp. 203 y ss.; James Midgely Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler and Suso*, Oxford, Blackwell, 1949, cap. 5, y Francis Rapp, artículo "Merswin (Rulman)", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, op. cit., t. X, 1979, cols. 1056-1058.

<sup>68</sup> Sin duda, este personaje legendario de la literatura mística del siglo XIV jamás existió. Desde que el padre Denifle demostró su carácter ficticio (Heinrich Denifle, "Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie", *Histor.-polit. Blätter*, 75, Múnich, 1875, contra la opinión de Carl Schmidt, que lo identificaba con el begardo Nicolás de Basilea y publicó varias obras atribuidas al anónimo), los historiadores se preguntan quién se oculta detrás de su figura y sus escritos. Según A. Chiquot, artículo "Ami de Dieu de l'Oberland", en: Marcel Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité...*, op. cit., t. I, 1937, col. 492, todo induce a creer que fue el propio Rulman Merswin. Sobre este debate, cf. Dom F. Vandenbroucke, artículo en: Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge*, op. cit., p. 475. Véase también, además de los trabajos citados en la nota anterior, la obra de Wilhelm Rath, *Der Gottesfreund vom Oberland, ein Menschenführer an der Schwelle der Neuzeit: sein Leben geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher der Johanniterhauses "Zum Grünen Wörth" in Strassburg*, Zurich, Heitz, 1930 (reed., Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1955), al cual rinde homenaje Henry Corbin en el cuarto tomo de *En islam iranien*, París, Gallimard, 1978, col. Bibliothèque des idées, p. 395, n. 72, por haber "salvaguardado la naturaleza específica del hecho espiritual" sin recurrir a la hipótesis de la superchería literaria. Foucault, que toma la anécdota del pacto de obediencia del libro de Auguste Jundt (véase la nota siguiente), aparecido en 1879, no distingue con claridad a los dos personajes. Jundt respondió en 1890, con *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland*, a las críticas de Denifle, y aceptó la tesis de que el Amigo de Dios de Oberland jamás había existido (pp. 45-50), pero refutó los argumentos conducentes a establecer que la historia de este último era una simple impostura de Merswin (pp. 69-93).

<sup>69</sup> Cf. Auguste Jundt, *Les Amis de Dieu...*, op. cit., p. 175: "En la primavera de 1352 se concertó entre los dos hombres el pacto solemne de amistad que debía ser tan fecundo en consecuencias para su historia ulterior. El compromiso que suscribieron entonces no era, empero, tan unilateral como parece indicarlo el relato de Rulman Merswin [cf. p. 174, el relato de su primera entrevista con el Amigo de Dios de Oberland]. La verdad es que se sometieron uno a otro 'en lugar de Dios', es decir, que prometieron ensalzarse mutuamente en todas las cosas como si hubiesen obedecido al propio Dios. Esa relación de sumisión recíproca duró veintiocho años, hasta la primavera de 1380".

debe ser el último de los servidores de su comunidad, se sabe perfectamente —y se sabe por experiencia— que el último de los servidores de la comunidad nunca llega a ser pastor. En los grupos a los que me refiero, al contrario, hay inversiones sistemáticas de la jerarquía: se elige justamente al más ignorante o el más pobre, o llegado el caso a quien ha perdido la reputación o el honor, el más licencioso, se elige a la prostituta para ponerla al frente del grupo.<sup>70</sup> Sucedió de tal manera, por ejemplo, con la Sociedad de los Pobres y Jeanne Daubenton, que pasaba por haber llevado la vida más desordenada y a causa de eso mismo se había convertido en la autoridad, la pastora del grupo. Así como la ascesis tiene ese lado de exageración casi irónica con respecto a la regla pura y simple de obediencia, podríamos decir, entonces, que en esas comunidades había en efecto un aspecto de contrasociedad, de inversión de las relaciones y la jerarquía social, todo un lado de carnaval. Sería preciso, por lo tanto (en fin, es todo un problema), estudiar la práctica carnavalesca de la inversión de la sociedad y la constitución de esos grupos religiosos de un modo exactamente inverso [a] la jerarquía pastoral existente. Los primeros serán efectivamente los últimos, pero los últimos serán también los primeros.

Tercer elemento de constitución, tercera forma de contraconducta: sería la mística,\* es decir, el privilegio de una experiencia que escapa por definición al poder pastoral. Ese poder pastoral, en el fondo, había desarrollado una economía de la verdad que, como saben, iba de la enseñanza, la enseñanza de la verdad, al examen del individuo. Una verdad transmitida como dogma a todos los fieles y una verdad extraída de cada uno de ellos como secreto descubierto en lo recóndito de su alma. Con la mística tenemos una economía muy diferente, porque hay desde el inicio todo otro juego de visibilidad. El alma no se deja ver por el otro en un examen, a través de un sistema de confesiones. En la mística, el alma se ve a sí misma. Se ve a sí misma en Dios y ve a Dios en sí

<sup>70</sup> Cf. *supra*, nota 13 (de todas maneras, Norman Cohn no menciona la vida desordenada de Jeanne Daubenton).

\* Michel Foucault agrega: Pero ahora me doy cuenta de que me extendí mucho. Tengo ganas de interrumpir aquí... Deben estar cansados. No sé. No sé qué hacer. Por otro lado, habría que terminar con el tema. Vamos a ir rápido, porque en el fondo son cosas conocidas. Vamos a ir rápido y de ese modo nos liberaremos de esto, pasaremos a otra cosa la vez que viene... Bueno. Tercer elemento de contraconducta, la mística.

misma. En ese sentido, escapa esencial y fundamentalmente al examen. Segundo, en cuanto revelación inmediata de Dios al alma, la mística también escapa a la estructura de la enseñanza y a esa resonancia de la verdad desde quien la sabe y la transmite hasta el receptor de la enseñanza. La experiencia mística elude toda esa jerarquía y esa lenta circulación de las verdades de enseñanza. Tercero, la mística admite y funciona según un principio de progreso como la enseñanza, pero se trata de un principio de progreso muy diferente, porque el camino de la enseñanza suele ir de la ignorancia al conocimiento por la adquisición sucesiva de una serie de elementos que se acumulan, mientras que el camino de la mística es muy distinto y pasa por un juego de alternancias, la noche/el día, la sombra/la luz, la pérdida/el hallazgo, la ausencia/la presencia, un juego que se invierte sin cesar. Más aún, la mística se desarrolla a partir de experiencias y en la forma de experiencias absolutamente ambiguas, en una suerte de equívoco, pues el secreto de la noche es que es una iluminación. El secreto, la fuerza de la iluminación, consiste precisamente en que ciega. Y en la mística la ignorancia es un saber y el saber tiene la forma misma de la ignorancia. Como ven, entonces, estamos muy lejos de la forma de enseñanza que caracterizaba la pastoral. En ésta, además, era necesario que el pastor dirigiera el alma individual, y en el fondo no podía haber comunicación alguna del alma con Dios que no pasara por el pastor o, en todo caso, no fuese controlada por él. El pastorado era el canal que iba del fiel a Dios. En la mística, por supuesto, tenemos una comunicación inmediata que puede darse en la forma del diálogo entre Dios y el alma, en la forma del llamado y la respuesta, en la forma de la declaración de amor de Dios por el alma y del alma por Dios. Tenemos el mecanismo de la inspiración sensible e inmediata que lleva al alma a reconocer la presencia de Dios. Y también tenemos la comunicación por el silencio. La comunicación a través del cuerpo a cuerpo, cuando el cuerpo del místico experimenta en concreto la presencia, la presencia acuciante del cuerpo del propio Jesucristo. Se advierte, por lo tanto, cuán alejada está la mística de la pastoral.

[El cuarto elemento] será mi penúltimo punto. Aquí puedo ir muy rápido: es el problema de la Escritura. Vale decir, no es que los privilegios de la Escritura no existieran en una economía del poder pastoral. Pero es muy notorio que la presencia de la Escritura estaba relegada a un segundo plano con respecto a lo que era esencial en la pastoral: la presencia, la enseñanza, la intervención, la palabra del propio pastor. En los movimientos de contraconducta que se



desarrollarán a lo largo de la Edad Media, para soslayar en cierto modo el pastoreo y utilizarlo *contra él tendremos precisamente el retorno a los textos, el retorno a la Escritura.*<sup>71</sup> Puesto que ésta es un texto que habla por sí solo y no necesita el intermediario pastoral, o bien, si un pastor debe intervenir, sólo puede hacerlo, para decirlo de alguna manera, dentro de la Escritura, para aclararla y permitir al fiel una mejor relación con ella. El pastor puede comentar, puede explicar lo que es oscuro, puede señalar lo importante, pero lo hará, de todos modos, con el objetivo de que el lector pueda leer la Escritura por sí mismo. Y el acto de lectura es un acto espiritual que pone al fiel en presencia de la palabra de Dios y encuentra en esa iluminación interior, por consiguiente, su ley y su garantía. Al leer el texto que Dios entregó a los hombres, el lector percibe la propia palabra divina, y su comprensión de ésta, aun cuando sea confusa, no es otra cosa que lo que Dios quiso revelar de sí mismo al hombre. Por lo tanto, también aquí podemos decir que el retorno a la Escritura, que fue uno de los grandes temas de todas esas contraconductas pastorales en la Edad Media, es un elemento esencial.

Para terminar, [el quinto elemento], y me detendré aquí, es la creencia escatológica. Después de todo, la otra manera de descalificar el papel del pastor *consiste en afirmar que los tiempos se han consumado o están a punto de consumarse, que Dios va a volver o está a punto de volver para juntar su rebaño. Él será el verdadero pastor. Por ende, como es el verdadero pastor que viene a reunir su rebaño, puede despedir a los pastores, a los pastores de la historia y el tiempo, y tocará a él, entonces, seleccionar las ovejas, alimentarlas y guiarlas. Desplazamiento de los pastores, porque Jesucristo vuelve o bien, en otra forma de escatología, desarrollada en todo el linaje que deriva de manera más o menos directa de Joaquín de Fiore,*<sup>72</sup> porque se afirma la aparición de un tercer tiempo,

<sup>71</sup> Cf. Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique...", *op. cit.*, pp. 38 y 39.

<sup>72</sup> Joaquín de Fiore (ca. 1132-1202): monje cisterciense nacido en Celico, Calabria. En 1191 fundó una nueva orden, la congregación eremítica de Fioré, aprobada por el papa en 1196. Basada en una exégesis alegórica de la Escritura, su doctrina de las "tres edades" o los "tres estados" de la humanidad —la era del Padre (tiempo de la ley y la obediencia servil, Antiguo Testamento), la era del Hijo (tiempo de la gracia y la obediencia filial, Nuevo Testamento) y la era del Espíritu (tiempo de una gracia más abundante y de la libertad)— se expone sobre todo en su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venecia, per Simonem de Zuere, 1519. El adveni-

una tercera época en la historia. El primer tiempo es el de la encarnación de la primera persona de la Trinidad en un profeta, Abraham, y en ese momento el pueblo judío necesita pastores, que son los otros profetas. El segundo tiempo, el segundo período, la segunda era, es la de la encarnación de la segunda persona. Pero la segunda persona de la Trinidad no obra como la primera: hace algo mejor. La primera enviaba un pastor, la segunda se encarna ella misma y es Cristo. Pero una vez vuelto al cielo, Cristo confía su rebaño a pastores que son sus presuntos representantes. Llegará, sin embargo, dice Joaquín de Fiore, *el tercer tiempo, el tercer período, la tercera fase en la historia del mundo, y en ese momento el Espíritu Santo descenderá sobre la Tierra. Ahora bien, el Espíritu Santo no se encarna en un profeta ni en ninguna otra persona. Se difunde por todo el mundo; cada uno de los fieles tendrá en sí mismo, entonces, una parte, un fragmento, una chispa del Espíritu Santo, y en esa medida ya no habrá necesidad de pastor.*

Menciono todo esto para decirles que, a mi juicio, en el desarrollo de los movimientos de contraconducta a lo largo de la Edad Media podemos encontrar cinco temas fundamentales, que son el tema de la escatología, el tema de la Escritura, el tema de la mística, el tema de la comunidad y el tema de la ascetis. es decir que el cristianismo, en su organización pastoral real, no es una religión ascética, no es una religión de la comunidad; de la mística, de la Escritura y, por supuesto, también de la escatología. Esas son las primeras razones por las que me interesaba hablarles de todo esto.

La segunda es que quería mostrarles, también, que esos temas que fueron los elementos fundamentales en las contraconductas no son en líneas generales, desde luego, exteriores, absolutamente exteriores al cristianismo; se trata de elementos *fronterizos, por decirlo así, que no dejaron de ser reutilizados, reimplantados, retomados en uno u otro sentido. La Iglesia misma retomó de*

---

miento de la tercera edad, fruto de la inteligencia espiritual de los dos Testamentos, debía ser obra de hombres espirituales (*viri spirituales*), de quienes los monjes actuales sólo eran predecesores. La Iglesia sacerdotal y jerárquica sería sustituida entonces por el reino monástico de la pura caridad. Véanse Norman Cohn, *Les Fanatiques...*, *op. cit.*, pp. 101-104, y Dom F. Vandenbroucke, artículo en Dom J. Leclercq, Dom F. Vandenbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 324-327.

manera incesante elementos como, por ejemplo, la mística, la escatología [o] la búsqueda de la comunidad. El hecho aparecerá con mucha claridad en los siglos XV y XVI, cuando la Iglesia, amenazada por todos esos movimientos de contraconducta, intente hacerlos suyos y aclimatarlos en su seno, hasta que se produzca la gran separación, la gran división entre las iglesias protestantes que, en el fondo, han de elegir un modo determinado de reinserción de esas contraconductas, y la Iglesia Católica, que por su parte tratará, mediante la Contrarreforma, de reutilizarlas y reincorporarlas a su sistema. Ése es el segundo punto. La lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate antipastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo.

Tercero y último, quería insistir en estos asuntos para procurar mostrarles que, si tomé ese punto de vista del poder pastoral, lo hice, claro está, para intentar recuperar los trasfondos y los segundos planos de la gubernamentalidad que va a desarrollarse a partir del siglo XVI. Y también para mostrarles que el problema no es en modo alguno hacer algo así como la historia endógena de un poder que presuntamente se desarrolla a partir de sí mismo en una especie de locura paranoica y narcisista, y señalar en cambio que el punto de vista del poder es una manera de poner de relieve relaciones inteligibles entre elementos que son exteriores unos a otros. El problema, en el fondo, es saber cómo y por qué problemas políticos o económicos como los que se plantearon en la Edad Media, por ejemplo, los movimientos de rebelión urbana, los movimientos de revuelta campesina, los conflictos entre feudalismo y burguesía mercantil, se tradujeron en una serie de temas, formas religiosas, preocupaciones religiosas que culminarían en la explosión de la Reforma, la gran crisis religiosa del siglo XVI. Creo que si el problema del pastorado, del poder pastoral, de sus estructuras, no se considera como la bisagra de esos diferentes elementos exteriores entre sí—las crisis económicas por un lado y los temas religiosos por otro—, si no tomamos esto como campo de inteligibilidad, como principio de puesta en relación, como operador de intercambio entre unos y otros, nos veremos obligados a volver a las viejas concepciones de la ideología [y]\* decir que las

\* Michel Foucault: es decir.

aspiraciones de un grupo, una clase, etc., se traducen, se reflejan, se expresan en una creencia religiosa. El punto de vista del poder pastoral, el punto de vista de todo este análisis de las estructuras de poder, permite, a mi entender, retomar las cosas y analizarlas ya no en forma de reflejo y transcripción, sino de estrategias y tácticas.\* Eso es. Perdónenme la extensión; les prometo que la próxima clase ya no hablaré de los pastores.

\* Por temor a "extenderse demasiado", Foucault resume en algunas frases la conclusión desplegada con mayor amplitud en el manuscrito, donde, como recusación de la interpretación de los fenómenos religiosos en términos de ideología, le opondría el señalamiento de las "entradas tácticas":

"[Si insistí] en esos elementos tácticos que dieron formas precisas y recurrentes a las insu- misiones pastorales, no fue en absoluto para sugerir que se trata de luchas internas, contradicciones endógenas, un poder pastoral que se devora a sí mismo o tropieza en su funcionamiento con sus límites y barreras. Lo hice para identificar 'las entradas': puntos a través de los cuales procesos, conflictos, transformaciones que quizá conciernan al estatus de las mujeres, el desarrollo de una economía mercantil, la desconexión entre el desarrollo de la economía urbana y la economía rural, la elevación o la desaparición de [la] renta feudal, el estatus de los asalariados urbanos, la extensión de la alfabetización, puntos por donde fenómenos como éstos pueden entrar al campo de ejercicio del pastorado, no para transcribirse, traducirse, reflejarse en él, sino para efectuar divisiones, valorizaciones, descalificaciones, rehabilitaciones, redistribuciones de todo tipo. [...] En vez de decir: cada clase o grupo o fuerza social tiene su ideología que permite traducir en la teoría sus aspiraciones, aspiraciones e ideología de las cuales se deducen reordenamientos institucionales que corresponden a las ideologías y satisfarán las aspiraciones, habría que decir: toda transformación que modifica las relaciones de fuerza entre comunidades o grupos, todo conflicto que los enfrenta o los lleva a rivalizar, exige la utilización de tácticas que permitan modificar las relaciones de poder, así como la puesta en juego de elementos teóricos que justifiquen moralmente o funden de manera racional esas tácticas."

## Clase del 8 de marzo de 1978

*De la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres – Contexto general de esta transformación: la crisis del pastorado y las insurrecciones de conducta en el siglo XVI. La Reforma protestante y la Contrarreforma. Otros factores – Dos fenómenos notables: la intensificación del pastorado religioso y la multiplicación de la cuestión de la conducta, en los planos privado y público – La razón gubernamental idónea para el ejercicio de la soberanía – Comparación con Santo Tomás – La ruptura del continuo cosmológico teórico – La cuestión del arte de gobernar – Observación sobre el problema de la inteligibilidad en historia – La razón de Estado (1): novedad y objeto de escándalo – Tres puntos de focalización del debate polémico en torno de la razón de Estado: Maquiavelo, la "política", el "Estado".*

HOY QUERRÍA PASAR, por fin, de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres. Está claro que ni siquiera voy a intentar esbozar la serie de transformaciones a través de las cuales se pudo pasar en concreto de esa economía de las almas al gobierno de los hombres y las poblaciones. En las clases que siguen, me gustaría hablarles de algunas de las redistribuciones globales que sancionaron ese pasaje. Como de todos modos es preciso rendir a la causalidad y al principio de causalidad tradicional un mínimo de homenaje, me limitaré a agregar que ese paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres debe resituarse en un contexto determinado que ustedes bien conocen. Fue ante todo, por supuesto, la gran rebelión o, mejor, la gran serie de lo que podríamos llamar rebeliones pastorales del siglo XV y sobre todo del siglo XVI, lo que llamaré, si me permiten, insurrecciones de

conducta\* que tuvieron su forma más radical y a la vez su contención en la Reforma protestante. Esas insurrecciones de conducta, entonces, cuya historia, por lo demás, sería muy interesante describir.\*\* Si bien se puede decir que entre fines del siglo XV y comienzos del siglo XVI los grandes procesos de conmoción política y social tuvieron por dimensión principal las insurrecciones de conducta, creo en cambio necesario no olvidar que aun en los procesos de conmoción, aun en los procesos revolucionarios que tenían muy otros objetivos y muy otras apuestas, la dimensión de la insurrección de conducta, la dimensión de la rebelión de conducta siempre estuvo presente. Todavía muy manifiesta, desde luego, en la Revolución Inglesa del siglo XVII, en que la explosión de las diferentes formas de comunidades religiosas, de organización religiosa, fue uno de los grandes ejes, una de las grandes apuestas de todas las luchas. Pero, después de todo, en la Revolución Francesa tuvimos todo un eje, toda una dimensión de rebelión, de insurrección de conducta, en la cual puede decirse que los clubes desempeñaron un papel importante, aunque hubo sin duda otras dimensiones. También en la Revolución Rusa de 1917 hubo una vertiente de insurrecciones de conducta, [de]\*\*\* las que los sóviets, los consejos obreros, fueron una manifestación, pero sólo una manifestación. Y sería bastante interesante ver cómo se propagaron esas series de insurrecciones, de rebeliones de conducta, qué efectos tuvieron sobre los procesos revolucionarios, cómo fueron controladas, contenidas, y cuáles eran su especificidad, su forma, su ley interna de desarrollo. En fin, ése sería todo un campo de estudios posibles. Sea como fuere, quería señalar simplemente que ese paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres debe resituarse en el gran clima general de resistencias, rebeliones, insurrecciones de conducta.\*\*\*\*

En segundo lugar, es preciso recordar los dos grandes tipos de reorganización de la pastoral religiosa, sea bajo la forma de las diferentes comunidades protestantes, sea bajo la forma de la gran Contrarreforma católica. Iglesias protestantes y Contrarreforma católica que reincorporaron muchos de los ele-

\* "Insurrecciones de conducta": entre comillas en el manuscrito.

\*\* Michel Foucault agrega: porque después de todo no hubo... [frase inconclusa].

\*\*\* Michel Foucault: en.

\*\*\*\* Michel Foucault: en el principio de conducta.

mentos que habían sido característicos de las contraconductas que recién les mencionaba. La espiritualidad, las formas intensas de devoción, el recurso a la Escritura, la rehabilitación al menos parcial del ascetismo y la mística, todo esto formó parte de esa suerte de reintegración de la contraconducta al seno de un pastorado religioso organizado ya en las iglesias protestantes, ya en la Contrarreforma. También sería necesario hablar, desde luego, de las grandes luchas sociales que animaron, sostuvieron y prolongaron las insurrecciones pastorales. La guerra de los campesinos es un ejemplo.<sup>1</sup> Habría que hablar asimismo de la incapacidad de las estructuras feudales y las formas de poder ligadas a ellas para hacer frente a esas luchas y ponerles fin; y por supuesto —es archiconocido—, volver a referirse a las nuevas relaciones económicas y por consiguiente políticas para las cuales las estructuras feudales ya no podían servir de marco suficiente y eficaz, así como a la desaparición de los dos grandes polos de soberanía histórico-religiosa que gobernaban Occidente y prometían la salvación, la unidad, la consumación de los tiempos: esos dos grandes polos que, por encima de los príncipes y los reyes, representaban una suerte de gran pastorado a la vez espiritual y temporal, a saber, el Imperio y la Iglesia. Uno de los factores de la transformación a la que aludía fue la dislocación de estos dos grandes complejos.

En todo caso —y con esto terminaré esta breve introducción—, creo que es preciso señalar lo siguiente: durante el siglo XVI no asistimos a una desapari-

<sup>1</sup> *Bauernkrieg* (1524-1526): rebelión de los campesinos alemanes en Suabia, Franconia, Turingia, Alsacia y los Alpes austríacos. Ese movimiento que, como prolongación de las revueltas campesinas del siglo XV, apuntaba en principio al exceso de las prestaciones personales forzadas, las usurpaciones de terrenos comunes y los abusos de las jurisdicciones señoriales, asumió a comienzos de 1525 un carácter religioso, especialmente bajo la influencia de los anabaptistas de Münzer (cf. *supra*, nota 25 de la clase del 1º de marzo). La represión, encabezada por los príncipes católicos y luteranos, causó más de cien mil muertos. Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1960; versión francesa: *Thomas Münzer, théologien de la Révolution*, trad. de M. de Gandillac, París, Julliard, 1964; reed., París, Union générale d'éditions, 1975, col. 10/18 [trad. esp.: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, A. Machado Libros, 2002]; L. G. Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la Réforme*, París, A. Picard, 1927; Maurice Pianzola, *Thomas Munzer, ou la Guerre des paysans*, París, Le Club français du livre, 1958, col. Portraits d'histoire, y Emile Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, París, PUF, 1961; reed., París, PUF, 1988, col. Quadrige, t. 1, pp. 93-97 [trad. esp.: *Historia general del protestantismo*, Madrid, Península, 1967].

ción del pastorado. Y ni siquiera a la transferencia masiva y global de las funciones pastorales de la Iglesia al Estado. En rigor de verdad, presenciarnos un fenómeno mucho más complejo, que describiré a continuación. Por una parte, puede decirse que hay una intensificación del pastorado religioso, intensificación de éste en sus formas espirituales, pero también en su extensión y su eficiencia temporal. Tanto la Reforma como la Contrarreforma dieron al pastorado religioso un control, una autoridad sobre la vida espiritual de los individuos mucho más grande que en el pasado: aumento de las conductas de devoción, incremento de los controles espirituales, intensificación de la relación entre los individuos y sus guías. Nunca antes el pastorado había intervenido tanto ni disfrutado de tanta influencia sobre la vida material, la vida cotidiana, la vida temporal de los individuos: se hace cargo entonces de toda una serie de cuestiones y problemas concernientes a la vida material, la limpieza, la educación de los niños. Por consiguiente, intensificación del pastorado religioso en sus dimensiones espirituales y sus extensiones temporales.

Por otro lado, también se asiste en ese mismo siglo XVI a un desarrollo de la conducción de los hombres al margen de la autoridad eclesiástica, y ello en dos aspectos o, para ser más exacto, en toda una serie de aspectos que constituyen un amplio abanico, desde las formas propiamente privadas del desarrollo del problema de la conducción, y aquí se plantean los interrogantes: ¿cómo conducirse? ¿Cómo conducirse a sí mismo? ¿Cómo conducir a los hijos? ¿Cómo conducir a la familia? No hay que olvidar que en ese momento aparece o, más bien, reaparece una función crucial que era la función de la filosofía, digamos, en la época helenística y que, en suma, había desaparecido durante toda la Edad Media, la filosofía como respuesta a la pregunta fundamental: ¿cómo conducirse? ¿Qué reglas es preciso darse para conducirse como es debido; para conducirse en la vida cotidiana; para conducirse con respecto a los otros; para conducirse con respecto a las autoridades, al soberano, al señor;\* para conducir igualmente el propio espíritu y llevarlo adonde debe ir, su salvación, desde luego, pero también la verdad.<sup>2</sup> Y es necesario

\* Michel Foucault agrega: para conducirse también de manera conveniente y decente, como corresponde.

<sup>2</sup> Conviene cotejar esta periodización de la historia de la filosofía con la expuesta por Pierre Hadot el año anterior, en su artículo "Exercices spirituels", *Annuaire de l'École pratique des*

ver con claridad que la filosofía de Descartes, si bien puede pasar por el fundamento de la filosofía, es asimismo el punto culminante de toda la gran transformación de esta disciplina que la hace reaparecer sobre la base de la pregunta: "¿cómo conducirse?".<sup>3</sup> *Regulae ad directionem ingenii*,<sup>4</sup> *meditationes*,<sup>5</sup>

*hautes études*, V section, 84, 1977, p. 68 (reeditado en *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiniennes, 1981, p. 56): mientras que la filosofía, en su aspecto original, consistía en "un método de formación en una nueva manera de vivir y ver el mundo [...], un esfuerzo de transformación del hombre", en la Edad Media, con su reducción "al rango de servidora de la teología", llegó a considerársela como "un proceder puramente teórico y abstracto". Es sabido cuán importante será esta relectura de la filosofía antigua en términos de ejercicios espirituales para el trabajo de Foucault a partir de 1980.

<sup>3</sup> Sobre esta lectura de las meditaciones cartesianas, cf. Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu" (1972), *DE*, vol. II, núm. 102, pp. 257 y 258 [trad. esp.: "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", en *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992] (la meditación cartesiana como ejercicio que modifica al propio sujeto), y *L'Herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Seuil, 2001, pp. 340 y 341 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002]. ("la idea de la meditación, no como juego del sujeto con su pensamiento sino como juego del pensamiento sobre el sujeto, es en el fondo exactamente lo que aún hacía Descartes en las *Meditaciones*"). En 1983, en su larga entrevista con Dreyfus y Rabinow, "À propos de la généalogie de l'éthique", Foucault ya no considera a Descartes como el heredero de una concepción de la filosofía fundada en la primacía de la conducta de sí sino, por el contrario, como el primero en romper con ella: "no debe olvidarse que Descartes escribió 'meditaciones', y las meditaciones son una práctica de sí. Pero lo extraordinario de los textos de Descartes es que logró sustituir un sujeto constituido gracias a prácticas de sí por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento. [...] Hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad siguen estando más o menos oscuramente ligados en la cultura occidental. [...] Luego de Descartes, sale a la luz un sujeto del conocimiento no obligado a la ascesis." (*DE*, vol. IV, núm. 326, pp. 410 y 411) [trad. esp.: "Sobre la genealogía de la ética", en: Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

<sup>4</sup> René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii/Les Règles pour la direction de l'esprit*, obra escrita en 1628 y publicada póstumamente (luego de una traducción flamenco aparecida en 1684) en *R. Descartes opuscula posthuma physica et mathematica*, Amsterdam, apud Janssonio-Waesbergios, Boom et Goethals, 1701. La edición moderna de referencia es la establecida por Charles Adam y Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, París, Cerf, 1908, t. X, pp. 359-469; reed., París, Vrin, 1966 [trad. esp.: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1994].

<sup>5</sup> René Descartes, *Meditationes methaphysicae* (o *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*), París, chez Michel Soly, 1641; traducción

todas estas cosas son categorías, formas de práctica filosófica que resurgen en el siglo XVI en función de la intensificación del problema de la conducta, el problema de conducir y conducirse como cuestión fundamental reaparecida en ese momento o, en todo caso, que toma en ese momento una forma no específicamente religiosa y eclesiástica.

De igual manera, aparición de esta conducción en el dominio que denominaré público. La oposición de lo privado y lo público no es aún muy pertinente, aunque sin duda comenzará a constituirse durante esa época, en la problematización de la conducta y la especificación de sus distintas formas. Sea como fuere, en el dominio público, el dominio que más adelante se calificará de político, se plantea también el problema: ¿cómo, en qué medida el ejercicio del poder del soberano puede y debe lastrarse con cierta cantidad de tareas que hasta el momento no se le reconocían y que son justamente tareas de conducción? A partir de entonces se encargan, se confían, se asignan nuevas tareas al soberano reinante, el soberano que ejerce su soberanía, nuevas tareas que tienen que ver precisamente con la conducción de las almas. No hubo, por lo tanto, paso del pastorado religioso a otras formas de conducta, conducción, dirección. De hecho, hubo intensificación, multiplicación, proliferación general del tema y las técnicas de la conducta. Con el siglo XVI entramos en la era de las conductas, la era de las direcciones, la era de los gobiernos.

Y comprenderán por qué en esta época hay un problema que cobró una intensidad más grande que los otros, probablemente porque se encontraba en el punto justo de cruce de las diferentes formas de conducción: de sí mismo y de la familia, conducción religiosa, conducción pública bajo la dirección o el control del gobierno. Me refiero al problema de la instrucción de los niños. El problema pedagógico: cómo conducir a los niños, cómo hacerlo a fin de lograr que sean útiles a la ciudad, conducirlos hasta el punto en que puedan alcanzar su salvación, conducirlos hasta el punto en que sepan conducirse a sí mismos; con toda seguridad, este problema se vio sobrecargado y sobredeterminado por la explosión del problema de las conductas en el siglo XVI. La utopía

francesa del duque de Luyne, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, París, V<sup>o</sup> J. Camusat & Le Petit, 1647; edición establecida por Charles Adam y Paul Tannery, París, Léopold Cerf, 1904 [trad. esp.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977].

fundamental, el cristal, el prisma a través del cual se perciben los problemas de conducción, es el de la instrucción de los niños.<sup>6\*</sup>

<sup>6</sup> Acaso haya que ver en este planteo una alusión a los trabajos de Philippe Ariès (*L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Plon, 1960; reed., París, Seuil, 1973, col. L'Univers historique [trad. esp.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987]; edición resumida, París, Seuil, 1975, col. Points Histoire), que acababa de prologar *La Civilité puérile* de Erasmo (París, Ramsay, 1977, col. Reliefs) [trad. esp.: *De la urbanidad en las maneras de los niños*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Servicio de Publicaciones, 1985] y situaba este texto en la tradición de los manuales de cortesía: "Para la manera de conducirse, estos manuscritos de cortesía son en el siglo XV el equivalente de las redacciones de costumbres para el derecho; en el siglo XVI, son redacciones de reglas consuetudinarias de comportamiento ('códigos de comportamiento', dicen Roger Chartier, Marie-Madeleine Compère y Dominique Julia [*L'Éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Sedes, 1976]), que definían cómo debía conducirse cada uno en cada circunstancia de la vida cotidiana" (p. x). En ese volumen, el texto de Erasmo está precedido por una larga noticia de Alcide Bonneau, tomada de la edición de Isidore Lisioux (París, Lisioux, 1877), sobre los "libros de civilidad desde el siglo XVI" (en lo concerniente a las fuentes y la posteridad de la obra de Erasmo, véase también Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Berna, Francke, 1939; versión francesa: *La Civilisation des mœurs*, París, Calmann-Lévy, 1973; reed., París, Le Livre de Poche, 1977, col. Pluriel, pp. 90-140 [trad. esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989]). En el artículo que dedicó a Philippe Ariès luego de su muerte, en 1984, Foucault escribía: "Max Weber se interesaba ante todo en las conductas económicas; Ariès, en las conductas que conciernen a la vida" ("Le souci de la vérité", *DE*, vol. IV, núm. 347, p. 647 [trad. esp.: "El cuidado de la verdad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999]).

\* Michel Foucault deja aquí de lado un extenso planteamiento del manuscrito (pp. 4-6):

"Insistir en el hecho de que esas contraconductas no tenían por objetivo la manera de deshacerse del pastorado en general, de todo pastorado, sino más bien: cómo beneficiarse con un mejor pastorado, cómo tener una mejor guía, cómo salvarse más seguramente, mantener mejor la obediencia, acercarse más a la verdad. Varias razones. Ésta: que el pastorado tenía efectos individualizadores; prometía la salvación a cada cual y en forma individual; implicaba la obediencia, pero como una relación de individuo a individuo y garantizaba la individualidad a través de la obediencia misma; permitía a cada uno conocer la verdad, más: su verdad. El hombre occidental se individualiza por intermedio del pastorado en la medida en que éste lo lleva a una salvación que fija para siempre su identidad, lo somete a una red de obediencias incondicional(es), le inculca la verdad de un dogma en el momento mismo en que le arranca el secreto de su verdad interior. Identidad, sujeción, interioridad: la individualización del hombre occiden-

Mi intención, por supuesto, no es hablar de todo esto, sino de un aspecto en particular que ya mencioné, a saber: ¿en qué medida quien ejerce el poder soberano debe encargarse ahora de nuevas tareas específicas que son las del gobierno de los hombres? De inmediato surgen dos problemas: en primer lugar, ¿según qué racionalidad, qué cálculo, qué tipo de pensamiento podrá gobernarse a los hombres en el marco de la soberanía? Problema, por lo tanto, del tipo de racionalidad. Segundo, problema del dominio y los objetos: ¿cuál es el elemento específico sobre el cual debe recaer ese gobierno de los hombres, que no es el de la Iglesia, no es el del pastorado religioso, no es de orden privado, sino de la incumbencia y la responsabilidad del soberano, y el soberano político? Pues bien, hoy querría hablarles de la primera cuestión, es decir, el problema de la racionalidad: ¿a qué racionalidad debe apelar el soberano para gobernar? Y para hablar en latín, porque como saben me gusta mucho hablarlo, diré lo siguiente: a diferencia de la *ratio pastoralis*, ¿cuál debe ser la *ratio gubernatoria*?\*

Bien, entonces la razón gubernamental. Para tratar de explicar este tema, querría volver por un instante al pensamiento escolástico y más precisamente a Santo Tomás y el texto en el cual explica qué es el poder real.<sup>7</sup> Es preciso recordar algo: Santo Tomás nunca dijo que el soberano sólo era un soberano, que sólo debía reinar y que la tarea de gobernar no estaba entre sus responsabilidades. Al contrario, siempre dijo que el rey debía gobernar. Y da incluso una

---

tal durante el largo milenio del pastorado cristiano se produjo al precio de la subjetividad. Por subjetivación. Es preciso llegar a ser sujeto para convertirse en individuo (todos los sentidos de la palabra 'sujeto'). Ahora bien, en cuanto era factor y agente de individualización, el pastorado generaba una tremenda atracción, un apetito de pastorado: ¿[algunas palabras ilegibles] cómo llegar a ser sujeto sin estar sujetado [assujettí]? Enorme deseo de individualidad, muy anterior a la conciencia burguesa y que opone de manera radical el cristianismo al budismo (ausencia de pastorado/mística [una palabra ilegible], desindividualización). La gran crisis del pastorado y los asaltos de las contraconductas que la apresuraron no llevaban a un rechazo global de toda conducta, sino a una búsqueda multiplicada de ser conducido, pero como y donde era debido. De allí la multiplicación de las 'necesidades de conducta' en el siglo XVI."

\* Michel Foucault agrega: Los que saben latín... [final de la frase inaudible].

<sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino, *De regno*, en *Opera omnia*, t. XLII, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 449-471; versión francesa: *Du royaume*, trad. de Marie Martin-Cottier, París, Eglhoff, 1946, col. Les Classiques de la politique [trad. esp.: *Sobre la monarquía*, Madrid, Tecnos, 1995].

definición del rey: es "quien gobierna al pueblo de una sola ciudad y una sola provincia, y lo hace con vistas al bien común".<sup>8</sup> Es quien gobierna al pueblo. Pero creo que [lo] importante es que ese gobierno del monarca, según Santo Tomás, no tiene especificidad con respecto al ejercicio de la soberanía. Entre ser soberano y gobernar no hay ninguna discontinuidad, ninguna especificidad, no hay separación alguna entre ambas funciones. Por otra parte, para definir en qué consiste ese gobierno que el monarca, el soberano debe desempeñar, Santo Tomás se apoya en una serie de modelos externos, lo que llamaré analogías del gobierno.

¿Qué quiere decir esto de analogías del gobierno? El soberano, en cuanto gobierna, no hace otra cosa que reproducir cierto modelo; [que] es simplemente el gobierno de Dios sobre la Tierra. Santo Tomás explica: ¿en qué consiste la excelencia de un arte? ¿En qué medida un arte es excelente? Lo será en la medida en que imite la naturaleza.<sup>9</sup> Ahora bien, la naturaleza es regida por Dios, pues Dios la creó y no deja de gobernarla todos los días.<sup>10</sup> El arte del rey será excelente cuando imite la naturaleza, es decir, cuando haga como Dios. Y así como Dios ha creado la naturaleza, el rey será el fundador del Estado o la ciudad, y así como Dios gobierna la naturaleza, el rey gobernará su Estado, su ciudad, su provincia. Entonces, primera analogía con Dios.

Segunda analogía, segunda continuidad: con la naturaleza misma. En el mundo no hay nada, dice Santo Tomás, o en todo caso ningún animal viviente cuyo cuerpo no estuviera expuesto de inmediato a la pérdida, la disociación, la descomposición, si en él no hubiese cierta fuerza directriz, cierta fuerza vital que mantiene unidos los diferentes elementos componentes de los cuerpos y los apunta al bien común. Si no hubiera una fuerza viviente, el estó-

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 1; versión francesa, p. 34: "el rey es quien gobierna la multitud de una ciudad o una provincia, y ello con vistas al bien común".

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, 12; versión francesa, p. 105: "Como las cosas del arte imitan las de la naturaleza [...], lo mejor parece ser tomar el modelo del oficio del rey de la forma del gobierno natural. Ahora bien, en la naturaleza encontramos un gobierno universal y un gobierno particular. Un gobierno universal, en tanto y en cuanto todas las cosas están contenidas bajo el gobierno de Dios que dirige el Universo por la Providencia".

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 13; versión francesa, p. 109: "En total deben considerarse dos intervenciones de Dios en el mundo: una por la cual lo crea, otra por la cual lo gobierna una vez creado".

magos se iría por su lado, las piernas por el suyo, etc.<sup>11</sup> Ocurre lo mismo en un reino. Cada individuo se preocuparía por su propio bien, pues la tendencia a interesarse en él es justamente una de las características, uno de los rasgos esenciales del hombre. Cada uno se preocuparía por su propio bien y descuidaría, por consiguiente, el bien común. Es menester, entonces, que en el reino haya algo equivalente a la fuerza vital, la fuerza directriz en el organismo, y ese algo que inclinará hacia el bien común las tendencias egoístas de cada uno será el rey. "Cómo sucede en cualquier multitud", dice Santo Tomás, "es necesaria una dirección encargada de regir y gobernar".<sup>12</sup> Ésta es la segunda analogía, del rey con la fuerza vital de un organismo.

Para terminar, la tercera analogía, la tercera continuidad con el pastor y el padre de familia, pues, dice Santo Tomás, el fin último del hombre no es ser rico, desde luego, y ni siquiera ser feliz en la Tierra o gozar de buena salud. El hombre, en definitiva, tiende hacia la felicidad eterna y el goce de Dios. ¿En qué debe consistir la función real? En buscar el bien común de la multitud de acuerdo con un método capaz de procurarles la beatitud celestial.<sup>13</sup> Y en ese sentido se advierte que, en lo fundamental, de manera sustancial, la función del rey no es diferente de la función del pastor con respecto a su grey o del padre de familia con respecto a los suyos. En sus decisiones terrenales y temporales, el rey debe hacer de tal modo que la salvación del individuo no sólo no corra riesgo, sino que sea posible. Como ven, entonces: analogía con Dios, analogía con la naturaleza viva, analogía con el pastor y el padre de familia, todo un continuo, un continuo teológico cosmológico en cuyo nombre el rey está autorizado a gobernar y que ofrece modelos según los cuales debe hacerlo. Si en la prolongación, en la continuidad ininterrumpida del ejercicio de su soberanía, el soberano puede y debe gobernar, es porque forma parte de ese gran conti-

<sup>11</sup> Santo Tomás de Aquino, *De regno, op. cit.*, I, 1; versión francesa, p. 29: "el cuerpo del hombre o de cualquier animal se disgregaría si no hubiera en él cierta fuerza directriz general, tendiente al bien común de todos los miembros".

<sup>12</sup> *Ibid.*; versión francesa, p. 29: "Es menester, entonces, que en toda multitud haya un principio rector".

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 15; versión francesa, p. 124: "Puesto que [...] el fin de la vida que llevamos hoy con honestidad es la beatitud celestial, corresponde al oficio del rey, por esa razón, procurar a la multitud una vida buena, según convenga a la obtención de dicha beatitud".

nio que va de Dios al padre de familia pasando por la naturaleza y los pastores. Por lo tanto, no hay ruptura alguna. Este gran continuo de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción, en el orden "político", entre comillas, del continuo de Dios a los hombres.

Creo que ese gran continuo presente en el pensamiento de Santo Tomás y justificativo del gobierno de los hombres por el rey se va a romper en el siglo XVI. Continuo roto: con eso no quiero decir en absoluto que se haya quebrado la relación del soberano o de quien gobierna con Dios, la naturaleza, el padre de familia y el pastor religioso. Al contrario, sin cesar se ve [...].\* Y las encontraremos planteadas con tanto mayor razón, justamente, cuanto se trate de reevaluarlas, de establecerlas sobre la base de otra cosa y de acuerdo con una economía muy distinta, pues a mi juicio el elemento característico del pensamiento político a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII es precisamente la búsqueda y la definición de una forma de gobierno que sea específica con respecto al ejercicio de la soberanía. Digamos en pocas palabras, para ver las cosas con cierta perspectiva y hacer grandes ficciones, que hubo una especie de quiasmo, de cruce fundamental que sería el siguiente. En el fondo, la astronomía de Copérnico y Kepler, la física de Galileo, la historia natural de John Ray,<sup>14</sup> la gramática de Port Royal...<sup>15</sup> pues bien, uno de los grandes efectos de todas esas prácticas discursivas —no me refiero sino a uno de los innumerables efectos de esas ciencias—\*\* fue mostrar que Dios sólo rige el mundo a través de leyes generales, leyes inmutables, leyes universales, leyes simples e inteligibles y que eran accesibles o bien en la forma de la medida y el análisis matemático, o bien en la forma del análisis clasificatorio en el caso de la historia natural o del análisis lógico en el caso de la gramática general. Dios sólo rige el mundo a través de leyes generales, inmutables, universales, simples, inteligibles: ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que Dios no lo gobierna.\*\*\* No lo gobierna a la manera pastoral. Reina soberanamente sobre el mundo a través de los principios.

\* Siguen algunas palabras inaudibles.

<sup>14</sup> Cf. *supra*, nota 34 de la clase del 25 de enero.

<sup>15</sup> Cf. *supra*, nota 48 de la clase del 25 de enero.

\*\* Michel Foucault agrega: uno de los efectos de esas nuevas configuraciones de saber.

\*\*\* "Gobierna" está entre comillas en el manuscrito, p. 10.



En efecto: ¿qué significa, en el fondo, gobernar el mundo pastoralmente? Si nos remitimos a lo que dije hace quince días a propósito de la economía específica del poder pastoral,<sup>16</sup> economía específica referida a la salvación, economía específica referida a la obediencia, economía específica referida a la verdad, y aplicamos este esquema a Dios, si Dios gobernaba pastoralmente el mundo, y en cuanto [lo] gobernó de ese modo, eso significaba que el mundo estaba sometido a una economía de la salvación, es decir que era apto para que el hombre encontrara su salvación. Para decirlo con mayor precisión, significa que las cosas del mundo estaban hechas para el hombre y éste no estaba hecho para vivir en ese mundo o, en todo caso, no lo estaba para vivir de manera definitiva en él, sino para pasar a otro mundo. El mundo gobernado pastoralmente según la economía de la salvación era [por lo tanto] un mundo de causas finales que culminaban en un hombre que, por su parte, debía alcanzar su salvación en él. Causas finales y antropocentrismo: tal era una de las formas, una de las manifestaciones, uno de los signos del gobierno pastoral de Dios sobre el mundo.

Gobernar el mundo pastoralmente quería decir, [en segundo lugar,] que el mundo estaba sometido a toda una economía de la obediencia: cada vez que Dios, por una razón particular —porque como bien saben la obediencia pastoral toma en lo fundamental la forma de la relación individual—, quería intervenir, cualquiera fuera la razón, se trataba de la salvación o de la pérdida de alguien o de una circunstancia o una coyuntura determinada, intervenía en este mundo de acuerdo con la economía de la obediencia. Es decir que obligaba a los seres a manifestar su voluntad por signos, prodigios, maravillas, monstruosidades que eran otras tantas amenazas de castigo, promesas de salvación, marcas de elección. Una naturaleza pastoralmente gobernada era, entonces, una naturaleza poblada de prodigios, maravillas y signos.

Tercero y último, un mundo gobernado a la manera pastoral era un mundo en el cual había toda una economía de la verdad, tal como podemos verla en el pastorado: de verdad enseñada por una parte, de verdad oculta y arrancada por otra. Vale decir que en un mundo pastoralmente gobernado había en cierto modo formas de enseñanza. El mundo era un libro, un libro abierto en el que

<sup>16</sup> Cf. *supra*, clase del 22 de febrero, pp. 196 y ss.

se podía descubrir la verdad o, mejor, en el que la verdad, las verdades, se enseñaban por sí mismas y lo hacían, en esencia, a la manera de la remisión recíproca de una a otra; esto es, de la semejanza y la analogía. Y era al mismo tiempo un mundo dentro del cual era preciso descifrar verdades que estaban ocultas y se daban ocultándose y se ocultaban dándose; un mundo, entonces, lleno de cifras que era menester decodificar.

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:<sup>17</sup> 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 misma de la episteme clásica.<sup>18</sup> Eso es lo que desaparece; para decirlo en dos palabras, el despliegue de una naturaleza inteligible en la cual las causas finales van a borrarse poco a poco, el antropocentrismo será cuestionado y el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos para desplegarse según formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad que ya no han de pasar por la analogía y la cifra; corresponde a lo que llamaré, y sabrán perdonar la palabra, una desgubernamentalización del cosmos.

Ahora bien, justamente en la misma época, 1580-1650, se desarrollará un tema muy distinto, que es éste: lo propio del soberano en el ejercicio de su soberanía, con respecto a sus súbditos, no es el hecho de limitarse a prolongar en la Tierra una soberanía divina que en cierto modo sólo influye sobre el continuo de la naturaleza. El soberano tiene una tarea específica que ninguna otra persona debe [realizar].\* Ni Dios respecto de la naturaleza, ni el alma respecto del cuerpo, ni el pastor ni el padre de familia respecto de su grey o sus hijos. Algo absolutamente específico: la acción consistente en gobernar, y cuyo modelo no encontrará ni en Dios ni en la naturaleza. Este surgimiento de la especificidad del nivel y la forma del gobierno es lo que se traduce en la nueva problematización, a fines del siglo XVI, de lo que se llamaba *res publica*, cosa pública.

<sup>17</sup> Sobre esta caracterización del cosmos medieval y renacentista, cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, cap. 2, pp. 32-46 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968].

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 64-91.

\* Conjetura; una o dos palabras inaudibles.

Digamos, también en dos palabras, que tenemos un fenómeno, todo un proceso de gubernamentalización de la *res publica*. Se pide al soberano que haga algo más que ejercer la soberanía y, al hacer algo más que ejercer su pura y simple soberanía, se le pide algo distinto de lo que hace Dios con la naturaleza, el pastor con sus fieles, el padre de familia con sus hijos o el mayoral con su rebaño. En suma, se le pide un complemento con respecto a la soberanía, y una diferencia, una alteridad con respecto al pastorado. Y el gobierno es eso. Es más que la soberanía, es un complemento añadido a ella, es otra cosa que el pastorado, y ese algo que carece de modelo y debe buscarlo es el arte de gobernar. Cuando se haya encontrado el arte de gobernar, se sabrá qué tipo de racionalidad podrá emplearse para esa operación que no es ni la soberanía ni el pastorado. De allí la apuesta, de allí la pregunta fundamental de ese final del siglo XVI: ¿qué es el arte de gobernar?

Resumamos todo esto. De un lado tenemos un nivel por el cual\* puede decirse que la naturaleza se aparta del tema gubernamental. Ahora tendremos una naturaleza que ya no tolera ningún gobierno y sólo soporta el reino de una razón que, en definitiva, es la razón compartida de Dios y los hombres. Es una naturaleza que no tolera más que el reino de una razón que le ha fijado de una vez por todas algo. ¿Qué? No se habla de “leyes” —bueno, en fin, podemos ver aparecer la palabra “ley” en el asunto, cuando nos situamos en un punto de vista jurídico epistemológico— y sí de lo que todavía no recibe ese nombre [sino] el de “principios”, *principia naturae*. Y de otro lado tenemos una soberanía sobre los hombres que está llamada a encargarse, a ocuparse de algo específico que no está directamente contenido en ella, que obedece a otro modelo y a otro tipo de racionalidad; ese plus es el gobierno, el gobierno que debe buscar su razón. *Principia naturae* por una parte, y por otra, la razón de ese gobierno, *ratio* —deben conocer la expresión—, *ratio status*. La razón de Estado. Principios de la naturaleza y razón de Estado. Y como los italianos siempre están un paso por delante de nosotros y de todo el mundo, fueron ellos los primeros en definir la razón de Estado. Botero, en un texto de fines del siglo XVI,<sup>19</sup> escribe lo siguiente:

\* Estas cuatro últimas palabras son de difícil audición.

<sup>19</sup> Giovanni Botero (1540-1617), *Della ragion di Stato libri dieci*, Venecia, appresso i Gioliti, 1589; 4ª ed. aumentada, Milán, nella Stampa del quon. Pacifico Pontio, 1598; versión francesa, *Raison et gouvernement d'Etat en dix livres*, trad. de Gabriel Chappuy, París, chez Guillaume

“El Estado es una firme dominación sobre los pueblos”; como ven, no hay ninguna definición territorial del Estado, no es un territorio, una provincia o un reino, es sólo pueblos y una firme dominación, “el Estado es una firme dominación sobre los pueblos”. La razón de Estado —y Botero no la define de ningún modo en el sentido restringido que hoy le damos— “es el conocimiento de los medios idóneos para fundar, conservar y ampliar dicha dominación”. Pero, agrega el autor (volveremos a ello más adelante), “esa razón de Estado abraza mucho más la conservación del Estado que su fundación o su extensión, y más su extensión que su fundación propiamente dicha”.<sup>20</sup> Es decir que hace de la razón de Estado el tipo de racionalidad que permitirá mantener y conservar el Estado desde el momento de su fundación, en su funcionamiento cotidiano, la gestión de todos los días. *Principia naturae* y *ratio status*, principios de la naturaleza y razón de Estado, naturaleza y Estado: tenemos aquí, por fin constituidas o separadas, las dos grandes referencias de los saberes y las técnicas que se presentan al hombre occidental moderno.

Observación de puro método. Ustedes me dirán: está muy bien indicar la aparición de esos dos elementos, su correlación, el juego del cruce, el quiasmo que se produce, pero usted no lo explica. En efecto, no lo explico, por un montón de razones. Pero querría, no obstante, plantear una cuestión. En materia de explicación, si me piden mostrar la presunta fuente única de la cual manan el Estado y su separación de la naturaleza, así como la separación de los *principia naturae* y la *ratio status*, y me piden, en suma, encontrar el uno que va a

Chaudière, 1599. La obra tuvo dos ediciones recientes, una a cargo de Luigi Firpo, Turín, Unione Tipografica Editrice Torino, 1948, col. *Classici politici*, y otra establecida por C. Continisio, Roma, Donzelli, 1997 [trad. esp.: *La razón de Estado y otros escritos*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1962].

<sup>20</sup> *Ibid.*, t. 1, edición de 1997, p. 7: “Ragione di Stato si è notizia de’ mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio. Egli è vero che, sebbene assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare che più strettamente abbracci la conservazione che l’altre, e dall’altre due più l’ampliamento che la fondazione”. Traducción francesa, p. 4: “El Estado es una firme dominación sobre los pueblos; y la razón de Estado es el conocimiento de los medios idóneos para fundar, conservar y ampliar dicha dominación y señorío. Es muy cierto, hablando en términos absolutos, que si bien se extiende a las tres partes susodichas, parece, no obstante, que abraza de manera más estrecha la conservación que las otras; y de las otras dos, la extensión más que la fundación”.

dividirse en dos, sólo conseguirán que me dé por vencido de inmediato. Pero ¿no hay otros medios de constituir la inteligibilidad que sería o tal vez sea preciso establecer en historia? ¿La inteligibilidad no debería proceder de otra manera y no por la búsqueda de un uno que se divide en dos o produce el dos? ¿No sería posible, por ejemplo, no partir de la unidad y ni siquiera de la dualidad naturaleza-Estado, sino de la multiplicidad de procesos de una extraordinaria diversidad, en los cuales encontramos justamente las resistencias al pastorado, las insurrecciones de conducta, el desarrollo urbano, el desarrollo del álgebra, las experiencias sobre la caída de los cuerpos [...]>\* Y se trataría entonces de establecer la inteligibilidad de dichos procesos, mostrando cuáles fueron los fenómenos de coagulación, de apoyo, de refuerzo mutuo, de puesta en cohesión, de integración. En síntesis, todo el haz de procesos, toda la red de relaciones que a la postre indujeron como efecto masivo la gran dualidad, a la vez corte y cesura, de una naturaleza, por un lado, que no puede comprenderse si se supone en ella un gobierno y que sólo puede entenderse, por lo tanto, si se la aligera de un gobierno pastoral y se le reconoce, para regirla, nada más que la soberanía de algunos principios fundamentales; y por otro lado, una república que sólo puede mantenerse si, justamente, se la dota de un gobierno, un gobierno que vaya mucho más allá de la soberanía. En el fondo, la inteligibilidad en historia no está quizás en la atribución de una causa siempre más o menos metafórica en su origen. Esa inteligibilidad se encontraría, acaso, en algo que podríamos llamar constitución o composición de efectos. ¿Cómo se componen efectos globales, cómo se componen efectos masivos? ¿Cómo se constituyó ese efecto global que es la naturaleza? ¿Cómo se constituyó el efecto Estado a partir de mil procesos diversos, entre los cuales me limité a señalarles algunos? El problema es saber cómo se constituyeron esos dos efectos, cómo se constituyeron en su dualidad y según la oposición esencial, creo, entre la agubernamentalidad (con "a" inicial) de la naturaleza y la gubernamentalidad del Estado. Ahí está el quiasmo, ahí está el cruce, ahí está el efecto global; pero esa globalidad, precisamente, sólo es un efecto, y el análisis histórico debería ponerse en juego en el sentido de la composición de esos efectos masivos. No hace falta decirles que tanto en estas reflexiones de método apenas esbo-

\* Dos o tres palabras inaudibles.

zadas como en el problema general del pastorado y la gubernamentalidad de que les hablé hasta ahora, me inspiré y debo unas cuantas cosas a los trabajos de Paul Veyne —de quien conocerán o, en todo caso, es absolutamente imprescindible que conozcan el libro sobre *Le Pain et le cirque*—,<sup>21</sup> que ha hecho un estudio sobre el fenómeno del evergetismo en el mundo antiguo que es el modelo en el que me inspiré hoy para tratar de hablar de esos problemas: pastorado y gubernamentalidad.<sup>22</sup>

Entonces, hablemos ahora de esa razón de Estado, la *ratio status*. Algunas observaciones preliminares. La razón de Estado en sentido pleno, en el sentido lato que vimos surgir en el texto de Botero, fue inmediatamente percibida en su propia época como una invención o, en todo caso, como una innovación, con el mismo carácter tajante y rotundo del descubrimiento, cincuenta

<sup>21</sup> Paul Veyne, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976, col. L'Univers historique; reed., Paris, Seuil, 1995, col. Points Histoire.

<sup>22</sup> Acaso parezca curioso que Foucault rinda aquí homenaje a un libro que se inscribe de manera explícita en la órbita de la sociología histórica según Raymond Aron y cuyo autor confiesa que lo habría escrito de muy otra manera si hubiese comprendido entonces la significación de la metodología foucaultiana (cf. su artículo "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1979, p. 212 [trad. esp.: "Foucault revoluciona la historia", en *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza, 1994]: "creí y escribí, equivocadamente, que el pan y el circo tenían por meta establecer una relación entre gobernantes y gobernados o respondían al desafío objetivo que representaban estos últimos"). De acuerdo con Veyne, a quien hice la pregunta, conviene tener en cuenta el humor de Foucault en la referencia que hace a su libro. Resulta claro, sin embargo, que el análisis propuesto por Paul Veyne del evergetismo ("dones de un individuo a la colectividad", p. 9, o "liberalidades privadas en beneficio del público", p. 20), su distinción entre las formas libres y estatutarias de la evergesia, el lazo establecido con diversas prácticas (mecenasgo, generosidades *ob honorem* y liberalidades funerarias) y categorías sociales o actores (notables, senadores, emperadores), la puesta en evidencia de móviles múltiples (piedad, deseo de recibir honores, patriotismo), etc., podían constituir a los ojos de Foucault el modelo de una práctica historiográfica hostil a una explicación de tipo causal y deseosa de individualizar los acontecimientos. Cf. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, op. cit.* (1ª ed., Paris, Seuil, 1971, col. L'Univers historique), p. 70: "El problema de la causalidad en historia es una supervivencia de la era paleoepistemológica". Como aclara Daniel Defert, las tesis nominalistas de Paul Veyne expuestas en "Foucault révolutionne l'histoire" (pero ya presentes en *Comment on écrit l'histoire*) fueron discutidas por Foucault con el grupo de investigadores que se reunían en su despacho, "durante los dos años que dedicó a la gubernamentalidad y la razón política liberal" (Daniel Defert, "Chronologie", *DE*, vol. 1, p. 53).

años antes, del heliocentrismo, del descubrimiento de la ley de la caída de los cuerpos un poco después, etc. En otras palabras, se la percibió a las claras como una novedad. Y no se trata de una mirada retrospectiva, como si nos limitáramos a decir: vaya, en definitiva ahí pasó algo de innegable importancia. No. Los propios contemporáneos —todo el período transcurrido entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII—, todo el mundo advirtió que estaban frente a una realidad o a algo, un problema, que era absolutamente nuevo. Y en un texto de trascendencia fundamental de Chemnitz —un personaje que, bajo el seudónimo de Hippolite a Lapide, publicó un texto destinado de hecho a los negociadores del tratado de Westfalia<sup>23</sup> y [que] concernía a las relaciones entre el imperio alemán y los diferentes Estados (el *background* de todo esto, uno de los *backgrounds* históricos esenciales, es el problema del Imperio y de su administración)—,<sup>24</sup> un texto aparecido en latín con el título de *Ratio*

<sup>23</sup> Sobre este tratado o, mejor, estos tratados que marcaron el nacimiento de la Europa política moderna, cf. *infra*, nota 9 de la clase del 22 de marzo.

<sup>24</sup> Hijo de un alto funcionario alemán, Martin Chemnitz, que había sido canciller de dos príncipes del Imperio, Bogislaw Philipp von Chemnitz (1605-1678) estudió derecho e historia en Rostock y Jena. En esta última universidad estuvo bajo la influencia del jurista calvinista Dominicus Arumaeus (1579-1637), considerado como el creador de la ciencia del derecho público alemán, cuya escuela tuvo un papel determinante en la crítica de la ideología imperial. Tras interrumpir sus estudios hacia 1627 por razones que aún permanecen en la oscuridad, Chemnitz se desempeñó como oficial en el ejército holandés y luego en el ejército sueco, donde hizo carrera hasta 1644, y llegó a ser el historiador de Cristina de Suecia. La *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico* apareció en 1640 (fecha discutida: tal vez se trate de 1642 o 1643; véanse Rudolf Hoke, "Staatsräson und Reichsverfassung bei Hippolithus a Lapide", en: Roman Schnur (comp.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte einen politischen Begriff*, Berlín, Duncker & Humblot, 1975, pp. 409, 410, n. 12 y 425, y Michael Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne...*, op. cit. [*supra*, nota 25 de la clase del 11 de enero], p. 303, n. 457, sobre el estado de la discusión), bajo el seudónimo de Hippolithus a Lapide. La obra tuvo dos traducciones francesas, una de Bourgeois de Chastenet, *Interets des Princes d'Allemagne*, 2 vols., Freistade, s. n., 1712, sobre la base de la primera edición de 1640, y otra, más completa, de S. Formey, *Les Vrais intrêts de l'Allemagne*, 3 vols., La Haya, s. n., 1762, a partir de la segunda edición de 1647. Foucault, que confunde aquí las fechas de las dos ediciones, hace referencia a la primera traducción. Una nueva edición de la obra, a cargo de Rudolf Hoke, está en preparación (col. Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, dirigida por Hans Maier y Michael Stolleis, Francfort, Insel Verlag).

*status* y traducido al francés bastante más adelante, en 1711 o [17]12, a la sazón en otro contexto histórico y siempre acerca del Imperio, con el título de *Les Intérêts des princes allemands* (la traducción tiene apariencia de traición, pero en realidad no lo es: la *ratio status* es en efecto el interés de los príncipes alemanes), en el que Chemnitz escribe lo siguiente en el momento de la paz de Westfalia, 1647-1648: "Todos los días se escucha a una infinidad de gente hablar de la razón de Estado. Todo el mundo interviene, tanto quienes están sepultados bajo el polvo de las escuelas como quienes ejercen funciones en la magistratura".<sup>25</sup> En 1647, por consiguiente, era todavía una novedad, una novedad a la moda. Falsa novedad, dirán algunos; falsa novedad pues, señalan, de hecho la razón de Estado siempre actuó. Basta leer a los historiadores de la Antigüedad para ver que en esos momentos la cuestión sólo pasaba por ella. ¿De qué habla Tácito? De la razón de Estado.<sup>26</sup> ¿Y muestra el funcionamiento de qué? De la razón de Estado. Por eso la extraordinaria y afanosa vuelta del pensamiento político al material histórico —[a] los historiadores latinos y sobre todo a Tácito— para saber si, en efecto, no había en él un modelo de la razón de Estado y la posibilidad de sacar de esos textos, en el fondo, un secreto mal conocido, un secreto enterrado, olvidado durante toda la Edad Media y que podía recuperarse a través de una buena lectura de Tácito. Tácito como Biblia de la razón de Estado. De allí el formidable retorno a la historia durante esos años.

Otros, por el contrario, dicen: nada de eso, hay una novedad, una novedad radical, y no hace falta buscar en los historiadores sino ver a nuestro alrededor o en los países extranjeros para saber qué pasa; el análisis de sus elementos

<sup>25</sup> Bogislaw Philipp von Chemnitz, *Dissertatio...*, op. cit. (1712), t. I, p. 1 (cf. la edición de 1647, p. 1). Citado por Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Armand Colin, 1966; reed., París, Albin Michel, 2000, col. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, pp. 9 y 10, n. 2. Se trata de la primera frase de la *Dissertatio* que inicia la obra ("Consideraciones generales sobre la razón de Estado"). El traductor, sin embargo, escribe: "el polvo de la escuela" (*in pulvere scholastico*), expresión dirigida contra el aristotelismo por entonces dominante en las universidades alemanas.

<sup>26</sup> Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., cap. 2: "L'accueil à Tacite et à Machiavel ou les deux raisons d'État", pp. 33-102. Se encontrará una problematización de las relaciones entre Tácito, Maquiavelo y la razón de Estado en André Stegmann, "Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de définition", en *Il Pensiero politico*, 2, 1969 (Florencia, Olschki), pp. 445-458.

contemporáneos permitirá determinar cómo funciona la razón de Estado. [...] Y aquí debemos citar a Chemnitz, porque es verdaderamente uno de los más interesantes, alguien que reparó a la perfección en la relación... bueno, en todo caso, que imaginó una analogía entre lo que ocurría en el ámbito de las ciencias y lo que pasaba en el dominio de la razón de Estado. Y dijo: la razón de Estado siempre existió, claro está, si se la entiende como el mecanismo mediante el cual los Estados pueden funcionar,<sup>27</sup> pero fue menester un instrumento intelectual absolutamente nuevo para detectarla y analizarla, así como hay estrellas que jamás se habían visto y para contemplarlas hubo que esperar la aparición de unos cuantos instrumentos y lentes. “Los matemáticos modernos”, dice Chemnitz, “han descubierto con sus lentes nuevas estrellas en el firmamento y manchas en el sol. Los nuevos políticos también han recurrido a sus lentes, por medio de las cuales han descubierto lo que los antiguos no conocían o nos habían ocultado con tanto afán”.<sup>28</sup>

Por lo tanto, innovación percibida de inmediato de esa razón de Estado: innovación y escándalo, y así como los descubrimientos de Galileo —no hace falta recordarlo— provocaron en el campo del pensamiento religioso el escándalo que todos conocen, de la misma manera la *ratio status* generó un escándalo por lo menos de igual magnitud. Desde luego, el funcionamiento real, el funcionamiento histórico y político de ese escándalo fue muy distinto, si tenemos en cuenta que detrás de todo eso estaban el problema de la división entre las iglesias protestantes y la Iglesia Católica [y] el problema de la gestión, por soberanos que se decían católicos, de Estados en los cuales reinaba la tolerancia, como en Francia. Por otra parte, debido a que los partidarios más rigurosos y ardientes de la razón de Estado fueron, al menos en Francia, personajes como Richelieu y Mazarino, que acaso no tenían una piedad intensa pero vestían el purpurado, el escándalo religioso generado por la aparición del concepto, el problema, la cuestión de la razón de Estado fue muy diferente de lo que sucedió en el caso de la física galileana. De todos modos, hubo escándalo, y lo hubo a tal punto que un papa que se llamaba Pío V dijo: la *ratio*

\* Algunas palabras inaudibles.

<sup>27</sup> Bogislaw Philipp von Chemnitz, *Dissertatio...* op. cit. (1712), t. 1, p. 6 (cf. la edición de 1647, p. 4): “La causa y el origen de la razón de Estado son los del Estado mismo donde ella nació”.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 6 y 7 (cf. la edición de 1647, p. 4).

*status* no es de manera alguna la razón de Estado. La *ratio status* es *ratio diaboli*, la razón del diablo.<sup>29</sup> Y apareció toda una literatura contra la razón de Estado, inspirada en Francia a la vez por una especie de catolicismo... —iba a decir: integrista—, en todo caso un catolicismo que por un lado era ultramontano, pro español, y [por otro] se oponía a la política de Richelieu. En su voluminoso libro sobre el pensamiento político en la época de Richelieu, Thuau señaló y estudió muy bien esta serie de panfletos.<sup>30</sup> Los remito a él y me limito a tomar esta cita de un reverendo padre Claude Clément, que era, creo, un jesuita vinculado, aunque no sé hasta qué punto y en qué medida, a los españoles —había estado en España y tal vez era simplemente un agente español, no sé—, autor en 1637 de un libro que se llama *El machiavelismo degollado, Machiavellismus jugulatus*, en el cual dice, al comienzo:

Al reflexionar sobre la secta de los políticos, no sé qué debo decir de ella, qué debo callar y con qué nombre debo llamarla. ¿La designaré como un politeísmo? Sí, sin duda, porque el político respeta todo y cualquier cosa por la sola razón política. ¿La llamaré ateísmo? Sería justo hacerlo, porque el político tiene un respeto fingido sólo determinado por la razón de Estado; cambia de color y de piel y es más capaz de transformaciones que Proteo. ¿La denominaré [siempre la secta de los políticos; Michel Foucault] estatolatría? Sería el nombre más atinado. Si en su indiferencia general el político respeta algo, lo hace para conciliar a los hombres con no sé qué divinidad, dios o diosa, que los griegos antiguos invocaban con el apelativo de Ciudad, los romanos con el nombre de República o Imperio y las gentes de hoy con la designación de Estado. Tal es la única divinidad de los políticos, tal el nombre más justo para designarlos.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Pío V (1504-1572) fue elegido papa en 1566. Desde fines del siglo XVI, una gran cantidad de autores le atribuyen la fórmula. Cf. sobre todo Girolamo Fracchetta, *L'idea del Libro de governi di Stato e di guerra*, Venecia, appresso Damian Zenaro, 1592, p. 44b: “La Ragion di Stato [...] a buona equità da Pio Quinto di felice e santa memoria era appellata Ragion del Diavolo” (otros ejemplos citados por Rodolfo de Mattei, *Il Problema della “ragion di stato” nell’età della controriforma*, Milán y Nápoles, R. Ricciardi, 1979, pp. 28 y 29).

<sup>30</sup> Etienne Thuau, *Raison d’Etat...*, op. cit. Cf. cap. 3: “L’opposition à la ‘raison d’enfer’”, pp. 103-152.

<sup>31</sup> Reverendo padre Claude Clément (1594-1642/1643), *Machiavellismus jugulatus a Christiana Sapientia Hispanica et Austriaca*, Alcalá de Henares, Antonium Vázquez, 1637; pp. 1 y 2 [trad.

Y también los remitiré —en fin, la literatura es inmensa y podrán encontrarla, lo reitero, en Thuau— al mero título de un texto que es más tardío, de 1667, y fue escrito por un tal Raymond de Saint-Martin. El título del libro es simplemente éste: *La Vraie Religion en son jour contre toutes les erreurs contraires des athées, des libertins, des mathématiciens et de tous les autres*<sup>32</sup> *qui établissent le Destin et la Fatalité, des païens, des juifs, des mahométans, des sectes des hérétiques en général, des schismatiques, des machiavélistes et des politiques*.<sup>33</sup>

Querría rescatar tres palabras de estas diatribas. En primer lugar, la palabra “Maquiavelo”; segundo, la palabra “política”; y tercero, por supuesto, la palabra “Estado”. Empecemos por Maquiavelo. En una de las clases anteriores<sup>34</sup> traté de mostrarles que, de hecho, el arte de gobernar que la gente de los siglos XVI y XVII buscaba con tanto empeño no podía encontrarse en Maquiavelo por la muy buena razón de que no estaba en él, y no estaba porque, a mi entender, el problema de Maquiavelo no es precisamente la conservación del Estado en sí mismo. Supongo que lo verán con mayor claridad la próxima vez, cuando abordemos desde adentro el problema de la razón de Estado. Maquiavelo no procura salvar, salvaguardar el Estado sino la relación del príncipe con el objeto de su dominación; lo que se trata de salvar es, entonces, el principado como relación de poder del príncipe con su territorio o su población. Por lo tanto, es algo muy distinto. En Maquiavelo, me parece, no hay arte de gobernar. No por ello es menos cierto que él —y a la sazón habría que matizar mucho lo que les dije la primera vez, [a saber,] que Maquiavelo, en definitiva, había sido recusado en el momento del arte de gobernar; las cosas son más complejas y a la larga esa afirmación es falsa— está en el centro del debate. Y lo está con diversos valores, tan pronto negativos como positivos.

esp.: *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria*, Alcalá de Henares, Antonio Vázquez, 1637]; citado por Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., pp. 95 y 96 (Michel Foucault modifica levemente el final del texto, que se presenta con esta forma: “que los griegos antiguos invocaban como la Ciudad, los romanos como la República y el Imperio, las gentes de nuestros días como el Estado”).

<sup>32</sup> Título original: *ou autres* (en vez de *et de tous les autres*).

<sup>33</sup> Este libro del reverendo padre Raymond de Saint-Martin se publicó en Montauban, S. Dubois, 1667. Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., pp. 92 y 443.

<sup>34</sup> Cf. clase del 1º de febrero, pp. 115 y 116.

En realidad, está en el centro del debate durante todo este período de 1580 a 1650-1660. Ocupa esa posición no en el sentido de que todo pasa por él, sino de que se dice a través de él. Las cosas no pasan por él, y no encontraremos un arte de gobernar por y en él. No es Maquiavelo quien define el arte de gobernar, pero por intermedio de lo que él dice se intentará saber qué es ese arte. Después de todo, ese fenómeno de discurso en el cual se va a buscar lo que ocurre, cuando en realidad sólo se procura decir algo a través de él, no es un fenómeno único. Desde ese punto de vista, nuestro Maquiavelo es Marx: aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él.

Pues bien, ¿cómo se dice la cosa a través de él? Los adversarios de la razón de Estado, los católicos pro españoles y enemigos de Richelieu, dicen a los partidarios de esa razón y a quienes buscan la especificidad de un arte de gobernar: ustedes pretenden que hay un arte de gobernar autónomo y específico, diferente del ejercicio de la soberanía y también de la gestión pastoral. Sin embargo, si miran bien, ese arte de gobernar de presunta existencia, que es preciso buscar, que es racional y apunta al bien de todos, que es de un tipo diferente de las leyes de Dios y las leyes de la naturaleza, verán que no existe, no tiene consistencia. No puede definir otra cosa que... ¿qué cosa? Y bien, los caprichos o los intereses del príncipe. Por más que profundicen en su idea de un arte específico de gobernar, sólo hallarán a Maquiavelo. Sólo hallarán a Maquiavelo, es decir que nunca encontrarán otra cosa que los caprichos o las leyes del príncipe. Al margen de Dios, al margen de sus leyes, al margen de los grandes modelos dados por la naturaleza —o sea por Dios, en definitiva—, al margen del principio de soberanía, no hay nada; sólo existe el capricho del príncipe, sólo existe Maquiavelo. Y este último hará a la sazón las veces de contraejemplo, de crítica, de ejemplo de reducción del arte de gobernar a la mera salvación, no del Estado, sino del principado. La gubernamentalidad no existe. Eso es lo que dan a entender los adversarios de la razón de Estado cuando dicen: ustedes no son más que maquiavelistas. No encontrarán ese arte de gobernar. Y para colmo (es lo que dice Innocent Gentillet, de quien ya les he hablado),<sup>35</sup> puede decirse incluso que la utilización de los principios de Maquiavelo no sólo no nos pone sobre la pista de un arte de gobernar, sino que

<sup>35</sup> Cf. clase del 1º de febrero, p. 114.

es un muy mal instrumento para el propio príncipe, que, de aplicarlos, correrá el riesgo de perder su trono y su principado.<sup>36</sup> Por lo tanto, Maquiavelo no sólo permite reducir lo que se buscaba en la especificidad de la razón de Estado, sino mostrar que es inmediatamente contradictorio y nocivo. Y además, con una postura aún más radical, hay otro argumento consistente en decir: pero cuando se prescinde de Dios, cuando se prescinde del principio fundamental de la soberanía de Dios sobre el mundo, la naturaleza y los hombres, para intentar buscar una forma de gobierno específico, en el fondo, ¿adónde se llega? A los caprichos del príncipe, como [ya] les dije, así como a la imposibilidad de fundar por encima de los hombres forma alguna de obligación. Saquen a Dios del sistema, digan a la gente que debe obedecer, y obedecer a un gobierno, y en nombre de qué obedecerán? Ya no hay Dios ni leyes. Ya no hay Dios ni obligaciones. Y hay alguien que dice: "Si Dios no existe, todo está permitido". Y no es el que ustedes creen.<sup>37</sup> Es el reverendo padre Contzen, en el *Politicorum libri decem*, el "Libro de los políticos", que data de 1620.<sup>38</sup> En 1620 se dijo: \* si Dios no existe, todo está permitido. Véase de qué manera la aparición de las cuestiones del Estado, de la gubernamentalidad en Rusia a mediados del siglo [XIX], \*\* generó el mismo interrogante, el mismo problema. \*\*\* Si Dios no existe, todo está permitido. Por lo tanto, es menester que Dios exista [...].\*\*\*\*

En cuanto a los defensores de la razón de Estado, unos van a decir: en realidad, no tenemos nada que ver con Maquiavelo. Éste no nos da lo que buscamos. En efecto, Maquiavelo no es otra cosa que un maquiavelista, alguien

<sup>36</sup> Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., pp. 62-65.

<sup>37</sup> Alusión a la famosa fórmula de Iván Karamazov en la novela de Fedor Dostoievski, *Les Frères Karamazov* (1879-1880), trad. de B. de Schloetzer, París, Gallimard, 1952, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 285 (v, 5, la leyenda del Gran Inquisidor) [trad. esp.: *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Debate, 2000].

<sup>38</sup> Reverendo padre Adam Contzen, s. j., *Politicorum libri decem, in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus et vitiis tractatur*, Maguncia, B. Lippius, 1620, p. 20: "Si Deus non est aut non regit mundum, sine metu sunt omnia scelera" (citado por Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., p. 94).

\* Michel Foucault agrega: en términos [palabra inaudible], porque estaba en latín.

\*\* Michel Foucault: XVII.

\*\*\* Michel Foucault agrega: el mismo [palabra inaudible].

\*\*\*\* El final de la frase es inaudible (última palabra: un Estado).

que sólo calcula en función de los intereses del príncipe, y lo recusamos como tal. Como ven, entonces, la recusación de Maquiavelo viene de dos lados. Del lado de quienes critican la razón de Estado diciendo que, en definitiva, ésta no es otra cosa que Maquiavelo, y [del lado de] los partidarios de esa razón, [que] dicen: de hecho, lo que buscamos no tiene nada que ver con Maquiavelo; si quieren, tiren a Maquiavelo a los perros. En este grupo, sin embargo, hay algunos que van a aceptar el desafío y decir: pues bien, sí, Maquiavelo, al menos el de los *Comentarios*,<sup>39</sup> si no el de *El Príncipe*, puede servirnos, en efecto, porque intentó señalar, con prescindencia de cualquier modelo natural y de todo fundamento teológico, las necesidades internas, intrínsecas a la ciudad, las necesidades de las relaciones entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Así encontraremos a algunos apologistas de Maquiavelo, nunca, por supuesto, entre los adversarios de la razón de Estado, pero sí algunos, y sólo algunos, entre quienes se muestran favorables a ella. Podemos mencionar, por ejemplo, a Naudé, agente de Richelieu, que escribe una obra en la cual hace un elogio de Maquiavelo,<sup>40</sup> y también encontraremos, en un sentido paradójicamente cristiano, el libro de un tal Machon,<sup>41</sup> que explica que aquél está en un todo con-

<sup>39</sup> Foucault se refiere, desde luego, a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio de Maquiavelo*; manuscrito, p. 19: "Maquiavelo (al menos el de los comentarios sobre T. L.) buscó los principios autónomos del arte de gobernar".

<sup>40</sup> Gabriel Naudé (1600-1653), secretario del cardenal de Bagni, en Roma, de 1631 a 1641; a la muerte del cardenal, fue llamado a Francia por Richelieu y luego se desempeñó como bibliotecario de Mazarino hasta 1651. Foucault se refiere a las *Considérations politiques sur les coups d'État*, publicadas en Roma sin nombre de autor ("por G. P. N.") en 1639 (reimpresión, Hildesheim, Olms, 1993, introducción y notas de François Charles-Daubert) [trad. esp.: *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid, Tecnos, 1998]. Esta primera edición, limitada a doce ejemplares, fue seguida en el siglo XVII por varias reediciones póstumas: en 1667, sin precisión de lugar ("según la copia de Roma"); en 1673, en Estrasburgo, con el título de *Sciences des Princes, ou Considérations politiques sur les coups d'État*, con los comentarios de Louis Du May, secretario del elector de Maguncia; en 1676, en París (reed., Caen, Université de Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1989, col. Bibliothèque de philosophie politique et juridique), etc. El texto de 1667 fue reeditado por Louis Marin, París, Éditions de Paris, 1988, con una importante introducción, "Pour une théorie baroque de l'action politique". Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., pp. 318-334.

<sup>41</sup> Louis Machon (1603-?), "Apologie pour Machiavelle en faveur des Princes et des Ministres d'État", 1643, versión definitiva en 1668 (manuscrito 935 de la Biblioteca de la ciudad de

forme a las palabras de la Biblia.<sup>42</sup> Y no escribe esto para mostrar que la Biblia está llena de horrores, sino para hacer ver que aun en los pueblos conducidos por Dios y sus profetas hay una especificidad irreductible del gobierno, cierta *ratio status*, cierta razón de Estado que funciona por sí misma y al margen de las leyes generales que Dios puede dar al mundo o la naturaleza. Hasta aquí Maquiavelo.\*

En segundo lugar, la palabra "política". Habrán visto que en todas las diatribas contra la razón de Estado [encontramos] ese término. [Ante todo,] y como habrán observado, la palabra "política" siempre se utiliza de manera negativa, y [además] no se refiere a algo, a un ámbito, a un tipo de práctica, sino a personas. Son "los políticos". Los políticos son una secta, es decir, algo que roza la herejía o está cerca de ella. La palabra "político[s]" aparece aquí, entonces, para designar a personas que comparten cierta manera de pensar, cierta manera de analizar, razonar, calcular, cierta manera de concebir lo que debe hacer un gobierno y la forma de racionalidad sobre la cual puede apoyarse. En otras palabras, lo que surgió en primer lugar en Occidente entre los siglos XVI y XVII no fue la política como ámbito, no fue la política como conjunto de objetos y ni

---

Burdeos). Esta obra, originalmente compuesta a instancias de Richelieu, ha permanecido inédita con excepción de un fragmento que representa el primer tercio del texto final, publicado de acuerdo con un manuscrito de 1653 en la introducción a las *Ceuvres complètes de Machiavel*, edición establecida por Jean-Alexandre C. Buchon, París, Bureau du Panthéon littéraire, 1852. Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, pp. 334-350 (noticia biográfica, p. 334, n. 2), y Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura...*, *op. cit.*, pp. 464-473.

<sup>42</sup> "Mi primer designio en lo tocante a esta *Apologie* era poner el texto de nuestro político [Maquiavelo] a un lado de ese libro, y el de la Biblia, los doctores de la Iglesia, los canonistas [...], al otro lado; y hacer ver, sin otro razonamiento ni artificio, que ese gran hombre no escribió nada que no se haya extraído palabra por palabra o, al menos, que no corresponda a todo lo que esos doctos personajes dijeron antes que él o bien aprobaron desde entonces" (Louis Machon, "Apologie pour Machiavelle...", *op. cit.*, textos de 1668, pp. 444-448, citado por K. T. Butler, "Louis Machon's 'Apologie pour Machiavelle'", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 3, 1939 y 1940, p. 212).

\* El manuscrito (p. 20) presenta aquí un desarrollo sobre la teoría del contrato como medio de "detener la insidiosa interrogación de Contzen": "Aunque Dios no exista, el hombre está obligado. ¿Por quién? Por sí mismo". Sobre la base del ejemplo de Hobbes, Foucault agrega: "El soberano así instituido, al ser absoluto, no estará atado por nada. Podrá ser, por lo tanto, un 'gobernante' en plenitud".

siquiera la política como profesión o vocación, sino los políticos o, si lo prefieren, una manera determinada de plantear, de pensar, de programar la especificidad del gobierno con respecto al ejercicio de la soberanía. En contraste con el problema jurídico teológico del fundamento de la soberanía, los políticos son quienes van a tratar de pensar por sí misma la forma de la racionalidad del gobierno. Y simplemente a mediados del siglo XVII vemos aparecer la política, entendida a la sazón como ámbito o tipo de acción. Encontramos la expresión "la política" en una serie de textos, en particular los del marqués de Chastelet,<sup>43</sup> y también en Bossuet. Y cuando este último habla de "la política sacada de las Sagradas Escrituras",<sup>44</sup> comprobamos a las claras que la política ha dejado de ser una herejía. Ha dejado de ser una manera de pensar y razonar propia de determinados individuos. Se ha convertido en un ámbito, un ámbito valorado en forma positiva por haberse integrado al nivel de las instituciones, al nivel de las prácticas, al nivel de las maneras de actuar, dentro del sistema de soberanía de la monarquía absoluta francesa. Luis XIV es precisamente el hombre que incorpora la razón de Estado, con su especificidad, a las formas generales de la soberanía. Y el lugar absolutamente singular de ese rey en esta historia se debe a que logró, no en el mero nivel de su práctica sino en el plano de todos los rituales manifiestos y visibles de su monarquía (volveré a ocuparme de esto la clase que viene),\* hacer notorio el lazo, la articulación, pero al mismo

<sup>43</sup> Paul Hay, marqués de Chastelet, *Traité de la politique de France*, Colonia, chez Pierre du Marteau, 1669. Esta obra, que disgustó mucho a Luis XIV, fue objeto de reediciones constantes hasta fines del siglo XVII y constituyó una de las principales fuentes de inspiración de la *Dime royale* de Vauban (1707). Hay du Chastelet definía así la política (edición aumentada, Colonia, chez Pierre du Marteau, 1677, p. 13): "La política es el arte de gobernar los Estados; los antiguos dijeron que era una ciencia regia y muy divina, la más excelente y la más señora de todas las otras, y le dieron entre las disciplinas prácticas el mismo privilegio que la metafísica y la teología tienen entre las disciplinas especulativas".

<sup>44</sup> Jacques-Bénigne Bossuet (obispo de Meaux, 1627-1704), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, París, Pierre Cot, 1709; edición crítica de J. Le Brun, Ginebra, Droz, 1967, col. Les Classiques de la pensée politique [trad. esp.: *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Madrid, Tecnos, 1974].

\* Michel Foucault agrega: intentaremos [algunas palabras ininteligibles].

Véanse en la clase siguiente sus observaciones sobre el papel político del teatro durante el reinado de Luis XIV.



tiempo la diferencia de nivel, la diferencia de forma, la especificidad [de] la soberanía y [el] gobierno. Luis XIV es, en efecto, la razón de Estado, y cuando dice: "el Estado soy yo", destaca justamente esa soldadura entre soberanía y gobierno. En todo caso, al hablar de "la política sacada de las Sagradas Escrituras", Bossuet demuestra que la política ha llegado a ser algo que ha perdido sus connotaciones negativas. Se ha convertido en un dominio, un conjunto de objetos, un tipo de organización de poder. [Para terminar,] se la saca de las Sagradas Escrituras, indicación de que se ha alcanzado una reconciliación con la pastoral religiosa o, en todo caso, se ha establecido la modalidad de las relaciones con ella. Y si se agrega a ello que esta política sacada de las Sagradas Escrituras lleva a Bossuet a concluir que el galicanismo tiene fundamentos legítimos, es decir, que la razón de Estado puede actuar contra la Iglesia, nos damos cuenta de la cantidad de inversiones producidas entre el momento en que se lanzaban anatemas contra los políticos [y] se los asociaba a los mahometanos o los herejes [y] el momento en que el obispo de Tours deduce de las Sagradas Escrituras el derecho de Luis XIV a tener una política regida por la razón de Estado y por consiguiente específica, diferente y hasta opuesta a la de la monarquía absoluta de la Iglesia. El Imperio está muerto y bien muerto.

Tercero y último, después de Maquiavelo y la política, el Estado. (En este punto seré muy breve, porque ya abundaré sobre él la próxima vez.) Sería absurdo, desde luego, decir que el conjunto de las instituciones que llamamos Estado se remonta a los años 1580-1650. No tendría sentido decir que el Estado nace por entonces. Después de todo, los grandes ejércitos ya aparecen y se organizan en Francia con Francisco I. El sistema fiscal es más antiguo, y aún más lo es la justicia. En consecuencia, todos esos aparatos ya existían. Pero lo importante, lo que es preciso tener presente, lo que es de una manera u otra un fenómeno histórico real, específico, ineludible, es el momento en que esa cosa que es el Estado comienza a incorporarse y se incorpora efectivamente a la práctica meditada de los hombres. El problema consiste en saber en qué momento, en qué condiciones, con qué forma se comenzó a proyectar, programar, desarrollar el Estado en el seno de esa práctica consciente de la gente, a partir de cuándo se convirtió en un objeto de conocimiento y análisis, a partir de cuándo y cómo empezó a ser parte de una estrategia deliberada y concertada, desde cuándo los hombres comenzaron a invocarlo, desecharlo, codificarlo, temerlo, rechazarlo, amarlo, odiarlo. En resumen, lo que debemos tra-

tar de recapturar es la entrada del Estado al campo de la práctica y el pensamiento de los hombres.

Y lo que me gustaría mostrarles, lo que intentaré mostrarles, es que, en efecto, se puede resituar el surgimiento del Estado como objetivo político fundamental dentro de una historia más general, la historia de la gubernamentalidad o, si se quiere, el campo de las prácticas de poder. Sé que hay quienes dicen que al hablar del poder no se hace otra cosa que desarrollar una ontología interna y circular de éste, pero señalo: quienes hablan del Estado, hacen la historia del Estado, de su desarrollo, de sus pretensiones, ¿no son ellos, precisamente, quienes despliegan una entidad a través de la historia y hacen la ontología de esa cosa que sería el Estado? ¿Y si el Estado no fuera más que una manera de gobernar? ¿Si no fuera otra cosa que un tipo de gubernamentalidad? Y de hecho, ¿qué pasaría si todas esas relaciones de poder que vemos formarse poco a poco a partir de procesos múltiples y muy diferentes entre sí y que poco a poco se coagulan y generan efectos, si esas prácticas de gobierno fueran precisamente el elemento sobre cuya base se constituyó el Estado? Tendríamos que decir entonces que el Estado no es en la historia esa especie de monstruo frío que no dejó de crecer y desarrollarse como un organismo amenazante y colocado por encima de una sociedad civil. La cuestión sería demostrar que una sociedad civil, o, más simplemente, una sociedad gubernamentalizada, introdujo a partir del siglo XVI algo, ese algo a la vez frágil y obsesionante que se llama Estado. Pero el Estado sólo es una peripecia del gobierno y éste no es un instrumento de aquél. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad. Basta por hoy. La vez que viene me referiré con mayor precisión a la razón de Estado.

## Clase del 15 de marzo de 1978

*La razón de Estado (II): su definición y sus principales características en el siglo XVII – El nuevo modelo de temporalidad histórica implicado por la razón de Estado – Rasgos específicos de la razón de Estado en comparación con el gobierno pastoral: 1) El problema de la salvación: la teoría del golpe de Estado (Naudé). Necesidad, violencia, teatralidad – 2) El problema de la obediencia. Bacon: la cuestión de las sediciones. Diferencias entre Bacon y Maquiavelo – 3) El problema de la verdad: de la sabiduría del príncipe al conocimiento del Estado. Nacimiento de la estadística. El problema del secreto – El prisma reflexivo en el cual se manifestó el problema del Estado – Presencia-ausencia del elemento “población” en esta nueva problemática.*

HOY QUERRÍA HABLARLES muy rápidamente de lo que entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII se entiende por razón de Estado, y lo haré sobre la base de una serie de textos, sea italianos, como el de Palazzo, sea ingleses, como el de Bacon, sea franceses, e incluso el de Chemnitz al que me referí la clase pasada<sup>1</sup> y me parece de singular importancia. ¿Qué se entiende por razón de Estado? Voy a empezar por referirme a dos o tres páginas del tratado de Palazzo publicado en italiano a fines del siglo XVI o quizás en los primeros años del siglo siguiente.<sup>2</sup> En la [Biblioteca] Nacional hay una edición datada en 1606 que

<sup>1</sup> Cf. clase precedente (8 de marzo), pp. 280-282.

<sup>2</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Nápoles, por G. B. Sortile, 1604. Del autor no se sabe casi nada, salvo que ejerció durante un tiempo la profesión de abogado en Nápoles sin obtener grandes beneficios, y fue secretario del señor de Vietri, don Fabrizio Di Sangro. Su libro tuvo dos traducciones francesas: *Discours du gouvernement et*

tal vez no sea la primera, pero, sea como fuere, la traducción francesa, la primera al menos, se remonta a 1611. Ese tratado se llama entonces *Discours du gouvernement et de la vraie raison d'État*, y en sus primeras páginas Palazzo plantea simplemente esta pregunta: ¿qué debe entenderse por "razón" y qué debe entenderse por "estado"? "Razón", dice –y verán cuán escolástico, digamos, es todo esto, en el sentido banal y trivial del término–, ¿qué es "razón"? Pues bien, es una palabra que se emplea en dos sentidos: razón es la esencia cabal de una cosa, lo que constituye la unión, la reunión de todas sus partes, el lazo necesario entre los diferentes elementos que la conforman.<sup>3</sup> Eso es la razón. Pero el término se utiliza también en otro sentido. Desde un punto de vista subjetivo, la razón es cierta facultad del alma que permite justamente conocer la verdad de las cosas, es decir, ese lazo, esa integridad de las distintas partes de la cosa que son sus constituyentes. La razón es, por lo tanto, un medio de conocimiento, pero asimismo algo que permite a la voluntad ajustarse a lo que conoce, es decir, a la esencia misma de las cosas.<sup>4</sup> Será en consecuencia la esencia de las cosas, el conocimiento de la razón de las cosas y esa suerte de fuerza que permite [a la voluntad] y hasta cierto punto [la] obliga [a] seguir la esencia misma de las cosas.<sup>5</sup> Hasta aquí la definición de la palabra "razón".

Ahora, definición de la palabra "estado". "Estado", dice Palazzo, es una palabra que se entiende en cuatro sentidos.<sup>6</sup> Un "estado" es un dominio, *dominium*. En segundo lugar, es una jurisdicción, dice, un conjunto de leyes, de

*de la raison vraye d'Etat*, de Adrien de Vallières, Douai, impr. De Bellire, 1611, y *Les Politiques et vrayes remèdes aux vices volontaires qui se commettent ez cours et republiques*, Douai, impr. B. Bellère, 1662, así como una traducción latina, *Novi discursus de gubernaculo et vera status ratione nucleus*, ab Casparo Janthesius, Danzig, sumptibus G. Rhetii, 1637.

<sup>3</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement...*, op. cit., primera parte, cap. 3: "De la raison d'estat", p. 13: "Muchas veces la razón es tenida por la esencia de cada cosa, que no es sino el ser íntegro de ésta, consistente en la unión de todas las partes".

<sup>4</sup> *Ibid.*: "La razón significa además la potencia intelectual del alma, que entiende y conoce la verdad de las cosas y regla bien y debidamente la voluntad en sus actos".

<sup>5</sup> *Ibid.*: "Por tanto, la razón, tomada en su primera significación, es la esencia entera de las cosas, y tomada en la otra, es una regla justa de las cosas mismas y una medida de nuestras acciones". Cf. también IV, 17, p. 363.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 2 ("De l'estat de la republique, & des princes, cause finale du gouvernement"), pp. 10 y 11, y IV, 17 ("De la raison d'estat"), p. 362. Como el segundo texto es a la vez más

reglas, de costumbres, más o menos a la manera de lo que nosotros llamaríamos –empleo, desde luego, una palabra que él no utiliza– institución, un conjunto de instituciones. Tercero, "estado" es, dice Palazzo (o dice el traductor cuya versión sigo aquí), una condición de vida, en cierto modo un estatus individual, una profesión: el estado de magistrado o el estado de celibato o el estado religioso. Y cuarto y último, el "estado" es la cualidad de una cosa, una cualidad que se opone al movimiento. Un "estado" es lo que hace que una cosa, aunque no totalmente inmóvil –paso por alto los detalles: en efecto, dice el autor, algunas inmovilidades serían contrarias al reposo mismo de la cosa, es preciso que algunas cosas se muevan para poder estar realmente en reposo–, siga siendo lo que es.

¿Qué es la república? Un estado, en los cuatro sentidos de la palabra que acabo de enumerar. Una república es ante todo un dominio, un territorio. Es a continuación un medio de jurisdicción, un conjunto de leyes, reglas y costumbres. Si no un estado, la república es al menos un conjunto de estados, es decir, de individuos definidos por su estatus. Y por último, la república es cierta estabilidad de las tres cosas precedentes, dominio, jurisdicción e institución o estatus de los individuos.<sup>7</sup>

¿Qué es lo que va a llamarse "razón de Estado" en los dos sentidos de la palabra "razón", objetivo y subjetivo? Objetivamente, se llamará razón de Estado

---

conciso y preciso que el primero, lo citaremos en su totalidad: "Se usa la palabra estado para significar cuatro cosas. En primer lugar significa un lugar limitado del dominio, el cual, ejercido en éste, no puede superar sus confines. Segundo, estado significa la misma jurisdicción, que se llama estado, en tanto y en cuanto el príncipe se afana por conservarla, y dotarla de firmeza y estabilidad perpetuas; de tal modo, un estado no es otra cosa que un dominio perpetuo y estable del príncipe. Tercero, estado significa una elección permanente de vida, sea la de no casarse, la de ser religioso o la de casarse; o significa verdaderamente una elección de oficio, arte y ejercicio, que por otro nombre se llama grado y condición, y esta elección se denomina estado, visto que el hombre debe mantenerse inmutable en él y constante en la observación de las reglas y razones establecidas para su firmeza. Por último, estado significa una cualidad de las cosas contraria al movimiento. Pues así como éste siempre es propio de las cosas imperfectas, que son ahora y después ya no son, que son ora buenas y ora malas, ora de una calidad y ora de otra, causado esto por la contrariedad y distinción de las mismas cosas; de manera similar, la paz, en contraste, no es otra cosa que un reposo, una perfección y una instalación de las cosas mismas, causados por la simplicidad y la unión de éstas enderezadas a un mismo fin, ya adquirido; y por esa propiedad de hacer las cosas firmes y estables, dicho reposo viene a recibir el nombre de estado".

<sup>7</sup> *Ibid.*, I, 2; IV, 18-21.

lo que es necesario y suficiente para que la república, en los cuatro sentidos del término "estado", conserve intacta su integridad. Por ejemplo, tomemos el aspecto territorial de la república. Se dirá que si tal o cual fragmento del territorio, tal o cual ciudad perteneciente a él, tal o cual fortaleza destinada a defenderlo son efectivamente indispensables para el mantenimiento de la integridad del Estado, ese elemento, ese territorio, ese fragmento territorial, esa ciudadela, esas ciudades forman parte de la razón de Estado.<sup>8</sup> Ahora, si tomamos el lado [subjeto]\* de la palabra "razón", ¿a qué se llamará "razón de Estado"? Pues bien, "una regla o un arte" —les cito el texto de Palazzo—, "una regla o un arte [...] que nos hace conocer los medios para alcanzar la integridad, la tranquilidad o la paz de la república".<sup>9</sup> Esta definición formal, esta definición escolástica en el sentido trivial del término, no es patrimonio exclusivo de Palazzo, y podríamos encontrarla virtualmente en la mayoría de los teóricos de la razón de Estado. Querría citarles un texto de Chemnitz, mucho más tardío por supuesto, ya que data de 1647.<sup>10</sup> El autor dice: ¿qué es la razón de Estado? Es "cierta consideración política que debe tenerse en todos los asuntos públicos, en todos los consejos y proyectos, y que debe tender únicamente a la conservación, el aumento, la felicidad del Estado, para lo cual es menester emplear los medios más fáciles y prontos".<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement...*, op. cit., t. 3, pp. 13 y 14: "Primeramente, razón de estado es la esencia íntegra de las cosas y de todo lo que es menester para todas las artes y todos los oficios existentes en la república. Esta descripción puede verificarse a través de ejemplos, pues si alguna provincia o ciudad viniera a faltar, o bien algún castillo del reino estuviese ocupado, la integridad de su esencia cesaría. Y por eso se puede y se debe utilizar medios convenientes para devolverla a su totalidad, y este uso y empleo de medios se hace por razón de estado, es decir, por su integridad".

\* Michel Foucault: positivo.

<sup>9</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement...*, op. cit., t. 3, p. 14: "Pero según la otra significación, digo que la razón de estado es una regla y un arte que enseñan y observan los medios debidos y convenientes para alcanzar el fin fijado por el artesano, definición que se verifica en el gobierno, toda vez que éste es el que nos hace conocer los medios y nos enseña la manera de ejercerlos para procurar la tranquilidad y el bien de la república".

<sup>10</sup> Sobre esta fecha, cf. *supra*, nota 24 de la clase del 8 de marzo.

<sup>11</sup> Bogislaw Philipp von Chemnitz (Hippolithus a Lapide), *Interets des Princes d'Allemagne*, op. cit. Freistade, s.n., 1712, t. 1, p. 12 (texto latino, edición de 1647, p. 8). Algunas páginas antes, Chemnitz critica la definición de Palazzo ("la razón de estado es una regla y un nivel con

Como ven, esta definición de Palazzo, confirmada por otros, Chemnitz y muchos de los teóricos de la razón de Estado, presenta de inmediato características muy notorias. Ante todo, nada en ella se refiere a otra cosa que al Estado mismo. No hay referencia alguna a un orden natural, un orden del mundo, a leyes fundamentales de la naturaleza, y ni siquiera a un orden divino. Nada del cosmos, nada de la naturaleza, nada del orden de lo divino aparece en la definición de la razón de Estado. En segundo lugar, podrá notarse que esa razón de Estado está vigorosamente articulada en torno de la relación esencia-saber. La razón de Estado es la esencia misma del Estado y también el conocimiento que en cierto modo permite seguir su trama y obedecerla. Es por lo tanto un arte, con su aspecto de práctica y su aspecto de conocimiento. Tercero, verán que la razón de Estado es esencialmente algo... iba a decir conservador; digamos mejor cautelar [*conservatoire*]. Con ella y por ella se trata primordialmente de señalar lo necesario y suficiente para que el Estado exista y se mantenga en su integridad y, de ser preciso, lo necesario y suficiente para restablecerla, si sufre algún menoscabo. Pero esta razón de Estado no es en manera alguna un principio de transformación y, me animaría a decir, de evolución del Estado. Desde luego, encontraremos la palabra "aumento", de la que me ocuparé dentro de un rato. Pero ese aumento sólo es, en el fondo, el incremento, el perfeccionamiento de una serie de rasgos y características que ya constituyen en sustancia el Estado, y no se trata en absoluto de su transformación. La razón de Estado es, entonces, conservadora. Se trata, dirá el marqués de Chastelet en la segunda mitad del siglo XVII, de llegar a una "justa mediocridad".<sup>12</sup> Por fin —y éste es sin duda el rasgo más característico—, se podrá ver que en la

los cuales se miden todas las cosas y que las conducen a la meta donde deben ser llevadas"), porque a su juicio es "demasiado general y oscura" para explicar con claridad la esencia de la razón de Estado (*ibid.*, p. 10; edición de 1647, pp. 6 y 7). Foucault, por lo tanto, sólo puede estar autorizado a decir que Chemnitz la confirma si se sitúa en una perspectiva exterior a los debates académicos sobre el sentido de la expresión.

<sup>12</sup> Paul Hay, marqués de Chastelet, *Traité de la politique de France*, Colonia, chez Pierre du Marteau, 1677, pp. 13 y 14: "Los medios de la política consisten en observar exactamente la Religión, hacer justicia en todas las cosas, procurar que los pueblos puedan mantenerse en el tiempo y, erradicando de un Estado la pobreza y la riqueza, sustentar en él una justa y laudable mediocridad".

razón de Estado no hay nada que concierna a algo parecido a una finalidad anterior, exterior e incluso ulterior al Estado mismo. Se hablará, claro, de la felicidad. Así sucede en el texto de Chemnitz.<sup>13</sup> Otros textos, por supuesto, hablarán también de la dicha. Pero esa felicidad, esa dicha, esa perfección, ¿a quién se atribuyen y con qué hay que relacionarlos? Con el propio Estado. Recuerden lo que decía Santo Tomás para caracterizar la república y el gobierno real. El gobierno real suponía cierto arte terrenal, pero su objetivo final consistía en hacer que los hombres, despojados de su jerarquía terrenal y liberados de la república humana, pudiesen llegar a algo que era la felicidad eterna y el goce de Dios. Es decir que, en definitiva, el arte de gobernar, el arte de reinar, siempre apuntaba en Santo Tomás a ese fin extraterrenal, extraestatal, e iba a decir extrarrepblicano, fuera de la *res publica*; en último término y última instancia, ésta debía acomodarse a ese fin.<sup>14</sup> Aquí no hay nada de eso. El fin de la razón de Estado es el Estado mismo, y si hay algo semejante a la perfección, a la dicha, a la felicidad, sólo serán las del Estado. No hay último día. No hay punto final. No hay nada parecido a una organización temporal unida y definitiva.

Palazzo se plantea enseguida algunas objeciones; ¿se las ha hecho alguien o son de su propia cosecha? Importa poco, porque son interesantes; el autor dice esto: pero entonces, si el gobierno, el arte de gobernar de acuerdo con la razón de Estado no tiene, en el fondo, ningún fin que sea ajeno al Estado mismo, si no se puede proponer nada a los hombres al margen de él, si la razón de Estado carece de finalidad, ¿será que, después de todo, no se puede prescindir del Estado? ¿Por qué los hombres van a sentirse obligados a obedecer a un gobierno que no les propone ningún fin personal y exterior al Estado? Segunda

<sup>13</sup> La traducción de 1712, antes citada por Foucault —“llamo razón de estado cierta consideración política que debe tenerse en todos los asuntos públicos, en todos los consejos y proyectos, y que debe tender únicamente a la conservación, el aumento, la felicidad del Estado, para lo cual es menester emplear los medios más fáciles y prontos” (*op. cit.*, p. 12)—, traiciona aquí el texto latino, que define esa razón de Estado como cierto punto de vista político, al cual, como una regla, se remiten todas las decisiones y acciones en una república a fin de alcanzar la meta suprema, que es su salvación y su crecimiento (*summum finem, qui est salus & incrementum Reipublicae*), por los medios más felices (*felicius*) y prontos. La “felicidad”, por lo tanto, corresponde a los medios y no a los fines.

<sup>14</sup> Cf. la clase anterior, pp. 270-273.

objeción: si es cierto que la razón de Estado sólo tiene un fin conservacionista o, en todo caso, un objetivo de conservación, y esos fines son interiores al mantenimiento del Estado, ¿no basta con que la razón de Estado se limite a intervenir cuando, por un accidente que puede producirse en determinados casos pero no todo el tiempo, la existencia del Estado se vea comprometida? En otras palabras, la razón de Estado, el arte de gobernar y el propio gobierno, ¿no deben intervenir exclusivamente cuando se trata de corregir un defecto o prevenir un peligro inmediato? ¿No es posible, entonces, tener un gobierno discontinuo y una razón de Estado que sólo actúe en ciertos puntos y ciertos momentos dramáticos?<sup>15</sup> Palazzo responde: en absoluto, la república no podría subsistir en ningún momento, no podría tener ninguna duración si un arte de gobernar regido por la razón de Estado no la hiciera suya y la mantuviera a cada instante. “La república misma no sería suficiente ni capaz”, dice, “de mantenerse en paz siquiera durante una hora”.<sup>16</sup> La debilidad de la naturaleza humana y la maldad de los hombres hacen que nada pueda conservarse en la república si no hay, en todos los puntos, los momentos y los lugares, una acción específica de la razón de Estado que asegure el gobierno de una manera concertada y deliberada. En consecuencia, siempre, en todo momento, es necesario un gobierno: el gobierno como acto de creación continua de la república.

Creo que esta temática general planteada por Palazzo en su definición de la razón de Estado es importante por varios motivos. Sólo mencionaré uno de ellos: con este análisis de la razón de Estado vemos esbozarse un tiempo, un tiempo histórico y político que, en comparación con el que logró dominar el pensamiento en la Edad Media e incluso durante el Renacimiento, tiene características muy particulares. Pues se trata justamente de un tiempo indefinido, el tiempo de un gobierno que es a la vez perpetuo y conservador. En primer

<sup>15</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement...*, *op. cit.*, t. 5 (“De la nécessité & de l'excellence du gouvernement”), pp. 28 y 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 31: “visto que él [el gobierno] es nuestro príncipe, nuestro capitán y conductor en esta guerra del mundo, la república lo necesita de continuo, puesto que son infinitas las malas recaídas a las que conviene poner remedio. Y aun esto sería poco si no le fuera necesario conservar con mucha vigilancia la salud de que ella goza una vez adquirida; pues de lo contrario los desórdenes de los hombres habrían de ser tan numerosos que la república misma no sería suficiente ni capaz de mantenerse en paz siquiera durante una hora”.

lugar, por consiguiente, no hay un problema de origen, de fundamento, de legitimidad, y tampoco un problema de dinastía. Ni siquiera tendrá curso —o lo tendrá de manera secundaria— el problema planteado por Maquiavelo, saber cómo gobernar en relación con el modo de tomar el poder: no se puede gobernar de la misma forma cuando el poder se debe a la herencia, la usurpación o la conquista.<sup>17</sup> El arte de gobernar y la razón de Estado ya no plantean el problema del origen. Al estar en el gobierno, estamos ya en la razón de Estado y en el Estado.

En segundo lugar, no sólo no hay punto de origen pertinente para modificar el arte del gobierno, sino que tampoco debe plantearse el problema del punto terminal. Y esto es sin duda aún más importante que aquello. Significa que el Estado —la razón de Estado y el gobierno regido por ella— no deberá preocuparse por la salvación de los individuos. Ni siquiera tendrá que buscar nada semejante a un fin de la historia, una consumación, un punto donde se articulen el tiempo de la historia y la eternidad. Por consiguiente, nada parecido a ese sueño del último Imperio que había gobernado las perspectivas religiosas e históricas de la Edad Media. Después de todo, en el medioevo todavía estábamos inmersos en un tiempo que en cierto momento debía convertirse en un tiempo unificado, el tiempo universal de un Imperio en el cual todas las diferencias se borrarían, un Imperio universal que anunciaría el retorno de Cristo y sería el teatro donde éste habría de acaecer. El Imperio, el último Imperio, el Imperio universal, fuera el de los Césares o el de la Iglesia, era con todo algo que recorría el punto de vista de la Edad Media, y en esa medida no había gobierno indefinido. No había Estado o reino condenado de manera indefinida a la repetición en el tiempo. Ahora, al contrario, 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.

Con la salvedad de que será corregida por una serie de cosas de las que ya nos ocuparemos, la idea de paz perpetua que en mi opinión va a sustituir la idea del Imperio final —cuando éste era en la Edad Media la fusión de todas las particularidades y todos los reinos en una sola forma de soberanía—, la idea

<sup>17</sup> Cf. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, caps. 2 a 7.

de paz universal, decía, ya existente en el medioevo, pero siempre como uno de los aspectos del Imperio final o del Imperio de la Iglesia, será el lazo imaginado entre Estados que seguirán manteniendo el carácter de tales. Es decir que la paz universal no va a ser la consecuencia de la unificación en un Imperio temporal o espiritual, sino la manera como diferentes Estados, si las cosas funcionan efectivamente, podrán coexistir en un equilibrio que ha de impedir la dominación de uno sobre los demás. La paz universal es la estabilidad adquirida en y por la pluralidad, una pluralidad equilibrada, muy distinta, por consiguiente, de la idea del Imperio final. Y con posterioridad, la idea de una gubernamentalidad indefinida será corregida por la idea de progreso, un progreso en la dicha de los hombres. Pero esto es otra cuestión que implica justamente algo cuya ausencia señalaremos en todo este análisis de la razón de Estado, y que es la noción de población.

Dicho esto, para situar de algún modo el horizonte general de la razón de Estado, ahora querría retomar algunos de los rasgos de ese gobierno de los hombres que ya no se ejerce bajo el signo del arte pastoral sino de la razón de Estado. Y al respecto no pretendo en absoluto hacer un análisis exhaustivo, sino realizar —iba a decir: algunos sondeos, pero la palabra es desafortunada— ciertos cortes un poco al acaso, para relacionar la razón de Estado con algunos de los temas importantes con que nos vimos en el análisis del pastorado, es decir, el problema de la salvación, el problema de la obediencia y el problema de la verdad.

Y para estudiar de qué manera la razón de Estado piensa, medita, analiza la salvación, acudiré a un ejemplo preciso, el de la teoría del golpe de Estado. El golpe de Estado: noción muy importante en esos comienzos del siglo XVII, pues se [le] consagraron tratados enteros. Naudé, por ejemplo, escribe en 1639 las *Considérations politiques sur les coups d'État*.<sup>18</sup> Algunos años antes aparece un texto más polémico, más inmediatamente ligado a los acontecimientos, un libro de Sirmond que se llama *Coup d'État de Louis XIII*<sup>19</sup> y no es de ningún

<sup>18</sup> Cf. clase anterior, nota 40.

<sup>19</sup> Jean Sirmond (ca. 1589-1649), *Le Coup d'État de Louis XIII*, París, s. n., 1631. Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Albin Michel, 2000, pp. 226, 227 y 395. Ese libelo forma parte del *Recueil de diverses pièces pour servir à l'Histoire* (1626-1634), compuesto por el marqués de Chastelet en 1635 (París, s. n.).

modo un ataque a Luis XIII, [muy] por el contrario. Pues a principios del siglo XVII la expresión “golpe de Estado” no significa para nada la confiscación del Estado por unos a expensas de otros, siendo éstos sus anteriores poseedores, que de resultas se ven despojados de él. El golpe de Estado es algo totalmente distinto. ¿Qué es un golpe de Estado en el pensamiento político de inicios del siglo XVII? Ante todo, una suspensión, una cesación de las leyes y la legalidad. El golpe de Estado es lo que excede el derecho común. *Excessus iuris communis*, dice Naudé.<sup>20</sup> Es además una acción extraordinaria contra el derecho común, una acción que no guarda ningún orden ni forma alguna de justicia.<sup>21</sup> En ese sentido, ¿el golpe de Estado es ajeno a la razón de Estado? ¿Constituye una excepción con respecto a ella? En absoluto. Pues la misma razón de Estado, y éste es, creo, un punto esencial que debe retenerse, no es para nada homogénea a un sistema de legalidad o de legitimidad. ¿Qué es la razón de Estado? Pues bien, es algo —dice Chemnitz, por ejemplo— que permite derogar todas “las leyes públicas, particulares, fundamentales, cualquiera sea su especie”.<sup>22</sup> En efecto, la razón de Estado debe comandar, “no según las

<sup>20</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, s.d., 1667, cap. 2, pp. 93 y 103 (reed. de 1988, pp. 99 y 101). Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., p. 324. Naudé aplica a los golpes de Estado esta definición, que opone ante todo a la propuesta por Botero para la razón de Estado (“en lo cual, a mi juicio, no ha acertado tan bien como quienes la definen *excessum juris communis propter bonum commune* [en nota: Exceso del derecho común a causa del bien público]”): “[Los] golpes de Estado [...] pueden incluirse en la misma definición que ya hemos dado de las máximas y la razón de Estado, *ut sint excessus juris communis propter bonum commune*”. Esta definición se toma de Scipion Ammirato (1531-1600), *Discorsi del signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito*, Florencia, por Filippo Giunti, 1594, xii, 1; versión francesa: *Discours politiques et militaires sur C. Tacite*, trad. de L. Melliet, Rouen, chez Jacques Caillove, vi, 7, p. 338: “[La] razón de estado no [es] otra cosa que una contravención a las razones ordinarias, en pro del respeto del bien público o [...] de una más grande y más universal razón”.

<sup>21</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques...*, op. cit. (reed. de 1988, p. 101), inmediatamente después de la definición latina antes citada: “o para extenderme un poco más en francés, acciones arrevidadas y extraordinarias que los príncipes se ven obligados a realizar, en los asuntos difíciles y casi desesperados, contra el derecho común, sin guardar siquiera orden alguno ni forma de justicia, y poniendo en riesgo el interés del particular por el bien del público”. Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., p. 324.

<sup>22</sup> Bogislaw Philipp von Chemnitz, *Interets des Princes d'Allemagne*, op. cit., t. I, pp. 25 y 26: “La razón de estado encerrada en los límites de los que acabamos de hablar [la Religión, la

leyes” sino, de ser necesario, “las leyes mismas, que deben acomodarse al estado presente de la república”.<sup>23</sup> Por lo tanto, el golpe de Estado no es una ruptura con respecto a la razón de Estado. Al contrario, es un elemento, un acontecimiento, una manera de actuar que se inscribe en el horizonte general, la forma general de la razón de Estado, es decir, algo que excede las leyes o, en todo caso, que no se somete a ellas.

Sin embargo, ¿qué hay de específico en el golpe de Estado que lo lleva a no ser una mera manifestación entre otras de la razón de Estado? Y bien, la razón de Estado, que por naturaleza no debe plegarse a las leyes y en su funcionamiento esencial siempre es derogatoria con respecto a las leyes públicas, particulares, fundamentales, pese a todo, suele respetarlas. Las respeta no en el sentido de inclinarse ante ellas, con la presunta idea de que las leyes positivas, morales y naturales son más fuertes, pero de todas maneras se allana a esas leyes, las respeta en la medida en que quiere someterse y respetarlas o, si lo prefieren, en cuanto las postula como elementos de su propio juego. La razón de Estado, con todo, tiene precedencia sobre esas leyes, pero en su juego habitual las utiliza, justamente porque lo estima necesario o útil. Habrá momentos, empero, en que ya no podrá servirse de ellas y se verá obligada, debido a algún acontecimiento apremiante y urgente o a causa de cierta necesidad, a hacerlas a un lado. ¿En nombre de qué? En nombre de la salvación del Estado. Esa necesidad del Estado con referencia a sí mismo llevará a la razón de Estado, en determinado momento, a barrer con las leyes civiles, morales y naturales que ha tenido a bien reconocer y con las cuales ha hecho hasta ahora su juego. El apremio, la urgencia, la necesidad de salvación del Estado, excluirán la intervención de esas leyes naturales y producirán algo que sólo será, en cierto modo, la puesta en relación directa del Estado consigo mismo bajo el signo de la necesidad y la salvación. Por su propia cuenta, el Estado va actuar sobre sí mismo de manera rápida e inmediata, sin reglas, en medio de la urgencia y la necesidad, dramá-

fidelidad, la honestidad natural y la justicia] no reconoce otros: las leyes públicas, particulares, fundamentales o de cualquier otra especie, no la perturban; y cuando se trata de salvar el Estado, puede derogarlas arrevidadamente”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, t. I, p. 26: “es preciso comandar, no según las leyes, sino a las leyes mismas, que deben acomodarse al estado presente de la república, y no el Estado a las leyes”.

ticamente, y eso es el golpe de Estado. Por lo tanto, éste no es la confiscación del Estado por unos a expensas de otros. El golpe de Estado es la automanifestación del Estado. Es la afirmación de la razón de Estado, [una razón de Estado] que afirma que el Estado debe ser indefectiblemente salvado, cualesquiera sean los medios que se utilicen para lograrlo. Golpe de Estado, entonces, como afirmación de la razón de Estado, como automanifestación del Estado.

Me parece que en este señalamiento de la noción de Estado se destacan por su importancia varios elementos. Ante todo, la noción de necesidad. Hay una necesidad del Estado, entonces, que es superior a la ley. O mejor, la ley de esta razón propia del Estado y que se denomina razón de Estado será que la salvación de este último siempre debe estar por encima de cualquier otra cosa. Esta ley fundamental de la necesidad, que en el fondo no es una ley, excede por tanto todo el derecho natural, excede el derecho positivo, excede el derecho que los teóricos no se atreven a calificar directamente de divino, en fin, el derecho planteado por los mandamientos mismos de Dios, y entonces lo llaman "filosófico" para enmascarar un poco las cosas, no obstante lo cual Naudé dirá: el golpe de Estado no obedece a la "justicia natural, universal, noble y filosófica" —la palabra "noble" es irónica y la palabra "filosófica" encubre otra cosa—, sino a "una justicia artificial, particular, política [...], relacionada con la necesidad del Estado".<sup>24</sup> La política, por consiguiente, no es algo que deba

<sup>24</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques...*, op. cit., cap. 5, pp. 324 y 325 (reed. de 1988, pp. 163 y 164). El pasaje concierne a la justicia, segunda virtud del ministro consejero, junto con la fuerza y la prudencia: "Pero visto que esa justicia natural, universal, noble y filosófica es a veces inútil e incómoda en la práctica del mundo, donde *veri juris germanaeque justitiae solidam & expressam effigiem nullam tenemus, umbria & imaginibus utimur* [no tenemos ninguna sólida y expresa efigie del verdadero derecho y de la verdadera justicia y sólo nos servimos de sus sombras], con mucha frecuencia habrá que valerse de la artificial, particular, política, hecha y relacionada con la necesidad y el apremio de las policías y los Estados, pues es lo bastante laxa y muelle para adaptarse como la regla lesbia a la debilidad humana y popular y a los diversos tiempos, personas, asuntos y accidentes". Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., p. 323. Como señala Anna María Batista en "Morale 'privée' et utilitarisme politique en France au XVII<sup>e</sup> siècle" (1975), en: Christian Lazzeri y Dominique Reynié (comps.), *Le Pouvoir de la raison d'État*, París, PUF, 1992, col. Recherches politiques, pp. 218 y 219, estas fórmulas provienen de manera casi literal de Pierre Charron, *De la sagesse* (1601), París, Fayard, 1986, col. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, III, 5, p. 626 [trad. esp.: *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948].

inscribirse dentro de una legalidad o un sistema de leyes. Tiene que ver con otra cosa, aun cuando en determinados momentos utilice las leyes como instrumento si así lo exige la situación. La política se relaciona con la necesidad. Y encontramos toda una suerte de... no filosofía, sino, cómo decir... elogio, exaltación de la necesidad en los escritos políticos de principios del siglo XVII. Le Bret, por ejemplo, dirá, y esto es muy curioso con respecto al pensamiento científico de la época, y en oposición muy directa a él: "Tan grande es la fuerza de la necesidad que, como una diosa soberana, no considerando nada sagrado en el mundo salvo la firmeza de sus decisiones irrevocables, recluta bajo su poder todas las cosas divinas y humanas. La necesidad acalla las leyes. La necesidad suspende todos los privilegios para hacerse obedecer por todo el mundo".<sup>25</sup> En consecuencia, no gobierno en relación con legalidad, sino razón de Estado en relación con necesidad.

Segunda noción importante: la noción de violencia, claro. Pues la violencia está en la naturaleza del golpe de Estado. En su ejercicio ordinario y habitual, la razón de Estado no es violenta, justamente porque se asigna de manera voluntaria las leyes como marco y como forma. Pero cuando la necesidad lo exige, la razón de Estado se convierte en golpe de Estado y en ese momento es violenta. Y al ser violenta está obligada a sacrificar, amputar, engañar, le es imperioso ser injusta y letal. Como se darán cuenta, es un principio completamente opuesto al tema pastoral de que la salvación de cada uno es la salvación de todos y la salvación de todos es la salvación de cada uno. En lo sucesivo habrá una razón de Estado cuya pastoral será una pastoral de la elección, la exclusión, una pastoral del sacrificio de algunos por el todo, de algunos por el Estado. "Para guardar justicia a las cosas grandes", decía Charron en una frase repetida por Naudé, "a veces es menester apartarse de ella en las cosas pequeñas".<sup>26</sup> Y Chemnitz dará como bello ejemplo de la violencia necesaria de los

<sup>25</sup> Cardin Le Bret (1558-1655), *De la souveraineté du roi, de son domaine et de sa couronne*, París, J. Quesnel, 1632; cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., pp. 275-278 y p. 396 para la cita (tomada de Rudolf von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Giessen, Bruhl, 1951, p. 181).

<sup>26</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques...*, op. cit., cap. 1, p. 15 (reed. de 1988, p. 76): "Muchos sostienen que el Príncipe sabio y bien sagaz debe no sólo mandar según las leyes, sino también a las leyes mismas si la necesidad lo exige. Para guardar justicia a las cosas grandes,



golpes de Estado lo que Carlomagno hizo con los sajones, cuando [les] llevó la guerra y ocupó sus territorios. Chemnitz dice que Carlomagno instituyó jueces para extirpar la revuelta y la agitación de los sajones, y esos jueces tenían la particularidad, en primer lugar, de ser desconocidos por el público, de modo que no se sabía quién juzgaba. Segundo, juzgaban sin conocimiento de causa, es decir, sin haber establecido ningún aspecto de los hechos que reprochaban a sus condenados. Tercero, su juicio carecía de forma de proceso, o sea que no había ningún ritual judicial. En otras palabras, de ese modo Chemnitz dice con elegancia que Carlomagno puso asesinos entre los sajones, que mataban a quienes y como querían y sin decir por qué. ¿Y a quiénes debían matar? A los perturbadores de la tranquilidad pública y el Estado. Aparece aquí la idea de crimen de Estado que también habríamos podido analizar, porque es una noción muy importante surgida en ese momento y que adopta entonces dimensiones muy singulares. Y en ese golpe de Estado de Carlomagno, dice Chemnitz, hubo por supuesto injusticias, se condenó a inocentes, pero el sistema no se prolongó demasiado y se consiguió moderar el furor de los sajones.<sup>27</sup> Por lo tanto, el golpe de Estado es violento. Ahora bien, como el golpe de Estado no es otra cosa que la manifestación de la razón de Estado, llegamos a la idea de que, al menos en lo concerniente al Estado, no hay ninguna antinomia entre violencia y razón. Podemos decir incluso que la violencia del Estado no es, en cierto modo, más que la manifestación explosiva de su propia razón. Y haciendo una oposición —que sin duda reconocerán si han leído el artículo de Genet publicado en *Le Monde* en septiembre pasado—,<sup>28</sup> un texto de la primera mitad

dice Charron, a veces es menester apartarse de ella en las cosas pequeñas, y para cumplir el derecho en general, es lícito engañar en el detalle". Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, p. 323. La cita de Pierre Charron procede de *De la sagesse*, *op. cit.*

<sup>27</sup> Bogislaw Philipp von Chemnitz, *Interests des Princes d'Allemagne*, *op. cit.*, t. 1, pp. 27 y 28: "Es cierto que esas gentes cometían en ocasiones injusticias y que esa manera de castigar a los criminales no era en sí misma demasiado buena; pues los inocentes podían quedar encerrados en el número de los culpables: por eso este mecanismo no duró mucho tiempo y sólo se lo padeció mientras se estimó necesario, en relación con el furor de los sajones que no podía moderarse sino por un camino tan extraordinario".

<sup>28</sup> Jean Genet, "Violence et brutalité" (acerca de la "Rote Armee Fraktion"), *Le Monde*, núm. 10137, 2 de septiembre de 1977, pp. 1 y 2. Tras afirmar desde las primeras líneas que "violencia y vida son casi sinónimos", Genet escribía: "el proceso sustanciado a la violencia: en

del siglo XVII (escrito durante el régimen de Richelieu), decía lo siguiente (es un texto anónimo): es preciso distinguir entre violencia y brutalidad, pues las brutalidades son las violencias cometidas "sólo por capricho de los particulares", mientras que las violencias cometidas "por concierto de los sabios" son los golpes de Estado.<sup>29</sup> Bossuet también hizo suya la oposición entre brutalidad y violencia, y Genet, a su vez, no hizo sino invertir la tradición y llamar brutalidad a la violencia estatal y violencia a lo que los teóricos del siglo XVII designaban como brutalidad.

Tercera noción importante luego de la necesidad y la violencia: creo que es el carácter forzosamente teatral del golpe de Estado. En efecto, un golpe de Estado, en cuanto es la afirmación explosiva de la razón de Estado, debe reconocerse al punto. Y debe reconocerse al punto según sus verdaderos rasgos, cuando exalta la necesidad que lo justifica. Desde luego, el golpe de Estado supone un aspecto de secreto para tener éxito. Pero para poder ganar adhesiones, y para que la suspensión de las leyes a la cual está necesariamente vinculado no se ponga en su deber, es preciso que se manifieste a la luz del día y, de ese modo, muestre en el escenario mismo sobre el cual se presenta la razón de Estado que lo lleva a producirse. El golpe de Estado debe ocultar sin duda sus

eso radica la brutalidad. Y cuanto más grande sea la brutalidad y más infamante el proceso, más imperiosa y necesaria será la violencia. Cuanto más cruel sea la brutalidad, más exigente hasta el heroísmo será la violencia que es vida". Y concluía así la primera parte de su artículo: "Debemos a Andreas Baader, a Ulrike Meinhof, a Holger Meine y a la RAF en general el habernos hecho comprender, no sólo con palabras sino a través de sus acciones, tanto fuera de la cárcel como en las prisiones, que únicamente la violencia puede poner fin a la brutalidad de los hombres". La referencia a este texto es tanto más interesante cuanto que puede parecer como una apología del terrorismo ("[el término] 'terrorismo' [...] debería aplicarse en igual medida y más a las brutalidades de una sociedad burguesa"), contra los "izquierdistas desenvueltos" procedentes de mayo de 1968, calificados de angelicales, espiritualistas y humanistas —"el heroísmo", escribe Genet, "no está al alcance de cualquier militante"—, siendo así que Foucault, desde 1977, señalaba con claridad su hostilidad hacia toda forma de acción terrorista ("No aceptaba el terrorismo y la sangre, no aprobaba a Baader y su banda", confió más adelante a Claude Mauriac. Cf. Claude Mauriac, *Le Temps immobile*, París, Grasset, 1986, t. IX, p. 388; citado por Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989, p. 276 [trad. esp.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992]).

<sup>29</sup> Anónimo, *La Vérité prononçant ses oracles sans flatteries*, 1652, citado por Etienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, p. 395: "Las violencias son brutalidades cuando sólo se cometen por capricho de un particular; cuando se ejercen por el concierto de los sabios, son golpes de Estado".

procedimientos y sus vías, pero debe manifestarse solemnemente en sus efectos y las razones que lo sostienen. De allí la necesidad de su puesta en escena, que encontraremos en la práctica política de esa época, por ejemplo, en el día de los engañados,<sup>30</sup> la detención del príncipe<sup>31</sup> o el encarcelamiento de Fouquet.<sup>32</sup> Todo esto hace del golpe de Estado, para el soberano, una manera específica de manifestar la irrupción de la razón de Estado y su prevalencia sobre la legitimidad, del modo más palmario posible.

Tocamos aquí un problema en apariencia marginal, pero a mi criterio, no obstante, de importancia, que es el problema de la práctica teatral en la política e incluso la práctica teatral de la razón de Estado. El teatro, o, en fin, esa práctica teatral, esa teatralización, debe ser un modo de manifestación del Estado y del soberano, de éste como depositario del poder estatal. Y podríamos oponer, creo, [a las] ceremonias reales —que, de la coronación y la entronización, por ejemplo, a la entrada en las ciudades o los funerales del soberano, marcaban el carácter religioso de este último y articulaban su poder con el poder religioso y la teología—, a las ceremonias tradicionales de la realeza, esta suerte de teatro moderno en el cual la realeza quiso manifestarse y encarnarse y una de cuyas expresiones más importantes es el recurso al golpe de Estado por parte del propio soberano. Aparición, por lo tanto, de un teatro político cuyo reverso es el funcionamiento del teatro, en el sentido literario del término, como el lugar privilegiado de la representación política y sobre todo de la representación del golpe de Estado. Después de todo, en efecto, una parte del teatro histórico de Shakespeare es el teatro del golpe de Estado. Tomen a Corneille, tomen incluso a Racine, nunca son otra cosa que repre-

<sup>30</sup> Jornada del 11 de noviembre de 1630, cuando los “engañados” fueron los adversarios de Richelieu que se creían vencedores, cuando no había nada de eso. Enfermo, Luis XIII había prometido a María de Médicis, Gastón de Orleans y Ana de Austria, coaligados, el despido del cardenal, pero se echó atrás luego de una conversación con él en Versalles y le entregó a sus enemigos (Thieri Foulc [dir.], *Le Petit Robert des noms propres*, París, Dictionnaires Le Robert, 1996, p. 630).

<sup>31</sup> Alusión al arresto del príncipe de Condé, que se había acercado a los partidarios de la Fronda luego de la paz de Rueil en 1649.

<sup>32</sup> Ocurrido en 1661. Superintendente de hacienda desde 1653, Nicolas Fouquet (1615-1680) había amasado una fortuna prodigiosa. Acusado de malversación, se lo encerró en el torreón de Pignerol, al final de un largo proceso plagado de irregularidades.

sentaciones... bueno, estoy exagerando un poco, pero con bastante frecuencia, casi siempre, se trata de representaciones de golpes de Estado. De *Andrómaca*<sup>33</sup> a *Atalía*<sup>34</sup> son golpes de Estado. Hasta *Berenice*<sup>35</sup> es un golpe de Estado. El teatro clásico, creo, se organiza esencialmente en torno del golpe de Estado.<sup>36</sup> Así como en la política la razón de Estado se manifiesta en cierta teatralidad, el teatro, a su vez, se organiza alrededor de la representación de esa razón de Estado en su forma dramática, intensa y violenta del golpe de Estado. Y podríamos decir que la corte, tal como la organizó Luis XIV, es justamente el punto de articulación, el lugar donde se teatraliza la razón de Estado en la forma de intrigas, desgracias, elecciones, exclusiones, exilios; y la corte es además el sitio donde el teatro va a representar el Estado mismo.

Digamos en una palabra que en la época en que la unidad casi imperial del cosmos se disloca, la época en que la naturaleza se desdramatiza, se libera del acontecimiento, se deshace de la tragedia, creo que en el orden político pasa otra cosa, lo inverso. En el siglo XVII, al término de las Guerras de Religión —justamente en la época de la Guerra de los Treinta Años, de los grandes tratados, de la búsqueda del equilibrio europeo—, se abre una nueva perspectiva histórica, la perspectiva de la gubernamentalidad indefinida, de la permanencia de los Estados que no tendrán final ni término, y aparece un conjunto de Estados discontinuos que se entregan a una historia sin esperanza, puesto que carece de final, unos Estados que apuntan a una razón cuya ley no es la de una legitimidad, dinástica o religiosa, sino la de una necesidad que ella debe afrontar en los golpes que son siempre azarosos, aunque deban ser concertados. Estado, razón de Estado, necesidad, golpe de Estado riesgoso: todo eso va a constituir el nuevo horizonte trágico de la política y la historia. Al mismo tiempo que nace la razón de Estado, nace, creo, cierto aspecto trágico de la his-

<sup>33</sup> Jean Racine, *Andromaque* (1668), en *Théâtre complet*, edición establecida por Maurice Rar, París, Garnier, 1960, pp. 112-171 [trad. esp.: *Andrómaca*, en *Teatro completo*, Madrid, Editora Nacional, 1982].

<sup>34</sup> Jean Racine, *Athalie* (1691), en *ibid.*, pp. 648-715 [trad. esp.: *Atalía*, en *ibid.*].

<sup>35</sup> Jean Racine, *Bérénice* (1671), en *ibid.*, pp. 296-350 [trad. esp.: *Berenice*, en *ibid.*].

<sup>36</sup> Compárense estas observaciones con las planteadas por Foucault en 1976 sobre la función política de las tragedias de Shakespeare, Corneille y Racine, en “*Il faut défendre la société*”, París, Gallimard-Seuil, 1997, clase del 25 de febrero de 1976, pp. 155-157 [trad. esp.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

toria que ya no tiene nada que ver con las lamentaciones del presente o el pasado, el canto lastimero de las crónicas que era la forma en la cual la tragedia de la historia aparecía hasta entonces; una tragedia de la historia ligada a la práctica política misma, mientras que el golpe de Estado es en cierto modo la representación de esa tragedia en un escenario que es lo real. Y me parece que Naudé, en un texto bastante sorprendente, caracterizó ese aspecto trágico del golpe de Estado, de la historia y de una gubernamentalidad sin término pero que no puede sino manifestarse, en caso de necesidad, en esa forma teatral y violenta; cuando Naudé presenta su definición, su descripción del golpe de Estado, van a ver que en ese texto hay algo muy napoleónico, algo que hace pensar singularmente en las noches hitlerianas, las noches de los cuchillos largos. El autor dice lo siguiente: “en los golpes de Estado, vemos caer el rayo antes de haberlo oído bramar en las nubes”. En los golpes de Estado, “los maitines se dicen antes de tocarlos, la ejecución precede a la sentencia; en ellos todo se hace a la manera judaica; [...] tal recibe el golpe que pensaba dar, tal otro muere cuando creía estar a salvo, tal lo padece sin haberlo imaginado, todo se hace de noche, en la oscuridad, en medio de la niebla y las tinieblas”.<sup>37</sup> Tras la gran promesa del pastorado, que permitía tolerar todas las miserias, aun las voluntarias del ascetismo, comienza ahora a aparecer esta dureza teatral y trágica del Estado que exige que, en nombre de su salvación, una salvación siempre amenazada y jamás segura, se acepten las violencias como la forma más pura de la razón y la razón de Estado. Esto es lo que quería decirles sobre el problema de la salvación con referencia al Estado, simplemente desde el punto de vista del golpe de Estado.

En segundo lugar, el problema de la obediencia. Y aquí voy a abordar una cuestión y un texto muy distintos. Otra cuestión: la de las rebeliones y sediciones que, por supuesto, fueron hasta fines del siglo XVII un gran problema político y sobre las cuales hay un texto muy notable escrito por el canciller Bacon,<sup>38</sup> que estudia más que nadie y es sin lugar a dudas uno de los perso-

<sup>37</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques...*, op. cit., p. 105 (reed. de 1988, p. 101). Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, op. cit., p. 324.

<sup>38</sup> Francis Bacon (1521-1626), barón Verulam, consejero de Estado en 1616, ministro de Justicia en 1617 y gran canciller de 1618 a 1621, fecha en la cual, acusado de malversación, fue destituido de sus cargos.

najes más interesantes de esos comienzos del siglo XVII. No suelo darles consejos en cuanto al trabajo universitario, pero si algunos de ustedes quisieran estudiar a Bacon, me parece que no malgastarían su tiempo.<sup>39</sup>

Entonces Bacon escribe un texto que en la traducción francesa se llama “*Essai sur les séditions et les troubles*”.<sup>40</sup> Y en él presenta toda una descripción, todo un análisis —estuve a punto de decir: toda una física— de la sedición y las precauciones que deben tomarse contra ella, así como del gobierno del pueblo, que es muy notable. En primer lugar, es necesario tomar las sediciones como una suerte de fenómeno, un fenómeno no extraordinario sino completamente normal, natural e incluso inmanente, en cierto modo, a la vida de la *res publica*, la república. Las sediciones, dice Bacon, son como las tempestades, se producen justamente cuando menos se las espera, en la mayor de las calmas, en períodos de equilibrio o equinoccio. En esos momentos de igualdad y calma es perfectamente posible que algo esté tramándose o, mejor, naciendo, hinchándose como una tempestad.<sup>41</sup> El mar crece en secreto, dice,

<sup>39</sup> ¿Fue escuchado ese consejo? Lo cierto es que los estudios baconianos conocieron en Francia un auge importante desde fines de la década de 1970 con la traducción, sobre todo, de los *Essais* (París, Aubier, 1979 [trad. esp.: *Ensayos*, Buenos Aires, Aguilar, 1980]), *La Nouvelle Atlantide* (París, Payot, 1983; París, Flammarion, 1995, col. GF [trad. esp.: *Nueva Atlántida*, Madrid, Mondadori, 1988]), el *Novum Organum* (París, PUF, 1986 [trad. esp.: *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 1961]), *De dignitate et augmentis scientiarum* (*Du progrès et de la promotion des savoirs*, París, Gallimard, 1991, col. Tel [trad. esp.: *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988]) y *La Sagesse des anciens* (París, Vrin, 1997).

<sup>40</sup> Francis Bacon, “Of seditions and troubles”. Este escrito, ausente en las dos primeras ediciones de los *Essays* (*The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, Londres, Iohn Windet for Humfrey Hooper, 1597, y Londres, for Iohn Iaggard, 1606), figura en la tercera edición, Londres, impr. John Haviland, 1625, un año antes de la muerte del autor. Citaremos en nota el texto inglés y la traducción, tomada de la edición bilingüe de los *Essais* establecida por M. Castelain, París, Aubier, 1979, pp. 68-82 [trad. esp.: “De las sediciones y disturbios”, en *Ensayos*, op. cit.].

<sup>41</sup> Francis Bacon, “*Essai sur les séditions...*”, op. cit. (Castelain), p. 68/69: “Shepherds of people have need know the kalenders of tempests in State, which are commonly greatest, when things grow to equality; as naturall tempests are greatest about the aequinoctia. And as there are certain hollow blasts of winde and secret swellings of seas before a tempest, so are there in States”. “Los pastores de pueblos deben conocer bien los calendarios de las tempestades del Estado, que son de ordinario más fuertes cuando las cosas son iguales, como las tempestades naturales son más fuertes alrededor del equinoccio. Y así como antes de la tempestad se advierten ráfagas sordas y un crecimiento secreto de los mares, otro tanto ocurre en los Estados.”

y lo que es preciso establecer es esa señalética, esa semiótica de la revuelta. En períodos de calma, ¿cómo se puede identificar la posibilidad de una sedición en ciernes? Bacon (voy a pasar rápidamente por esto) da una serie de signos. En primer lugar, ruidos, es decir, libelos, panfletos, discursos contra el Estado y quiénes gobiernan, que comienzan a circular. Segundo, lo que yo llamaría una inversión de los valores o, en todo caso, de las apreciaciones. Cada vez que el gobierno hace algo elogiabile, los descontentos lo toman a mal. Tercero, las órdenes no circulan bien, y este hecho se advierte en dos cosas: primero, el tono de quienes hablan en el sistema de difusión de las órdenes. Quienes las transmiten hablan con timidez y quienes las reciben hablan con atrevimiento. Pues bien, cuando se produce esa inversión del tono, hay que desconfiar. Otra cosa, siempre concerniente a la circulación de las órdenes, es el problema de la interpretación, cuando el receptor de una orden, en lugar de aceptarla y cumplirla, comienza a interpretarla y, de algún modo, a insertar su propio discurso entre el mandato que recibe y la obediencia que normalmente debería seguirlo.<sup>42</sup>

Ésos son los signos que vienen de abajo y parecen demostrar que la tempestad, aun en un período de equinoccio y calma, está en preparación. Y además hay signos que vienen de lo alto, a los cuales hay que prestar igual atención. Los primeros se dan cuando los grandes, los poderosos, quienes rodean al soberano, quienes son sus oficiales o allegados, muestran con claridad que no obedecen tanto las órdenes del soberano como a su propio interés y actúan por propia iniciativa. En lugar de ser, según dice Bacon, “como planetas que giran con rapidez bajo el impulso del primer móvil”, en este caso el soberano, los grandes son como planetas perdidos en un cielo sin estrellas, van a cualquier lado o, mejor, donde quieren en vez de mantenerse en la órbita que se les impone.<sup>43</sup> Por último, otro signo que el príncipe se da a sí mismo contra

<sup>42</sup> Francis Bacon, “Essai sur les séditions...”, *op. cit.*, p. 70/71.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 72/73: “For the motions of the greatest persons in a Government ought to be as the motions of the planets under *Primum Mobile* (according to the old opinion), which is, that every of them is carried swiftly by the highest motion, and softly in their owne motion. And therefore, when great ones, in their owne particular motion, move violently [...], it is a signe the orbs are out of frame”. “Pues los movimientos de los altos personajes del Estado deben ser como los de los planetas bajo el *primum mobile* (en el antiguo sistema), es decir, que cada uno

su voluntad, aparece cuando él es incapaz o ya no quiere adoptar un punto de vista exterior o superior a los diferentes partidos que se oponen y luchan entre sí en el seno de la república y, en cambio, sostiene de manera espontánea el partido y los intereses de un grupo a expensas de los otros. Así, dice Bacon, cuando Enrique III se inclinó por los católicos contra los protestantes, habría hecho bien en comprender que, con esa actitud, mostraba a las claras que su poder era tal que no obedecía a la razón de Estado, sino simplemente a la razón de un partido, y daba de ese modo a todo el mundo, tanto a los grandes como al pueblo, el signo manifiesto de que el poder era débil y, por consiguiente, era posible rebelarse.<sup>44</sup>

Las sediciones, por lo tanto, tienen signos. Y [asimismo] causas; y en este caso también de manera escolástica, si se quiere, o en todo caso muy tradicional, Bacon dice: hay dos clases de causas de sedición, las causas materiales y las causas ocasionales.<sup>45</sup> Causas materiales de las sediciones: no es difícil, dice el autor, no hay muchas, apenas dos. Materia de las sediciones es ante todo la indigencia o al menos la indigencia excesiva, es decir, un nivel de pobreza que deja de ser tolerable. Y, dice Bacon, “las rebeliones procedentes del estómago son las peores de todas”.<sup>46</sup> Segunda materia de la sedición, al margen del estómago: la cabeza, vale decir, el descontento. Fenómeno de opinión, fenómeno de percepción que no es, insiste Bacon, necesariamente correlativo del primero, la situación del estómago. Es posible estar perfectamente descontento aun

---

de ellos es arrastrado con rapidez por el movimiento supremo y con lentitud por el suyo propio. Por eso, cuando los grandes se agitan violentamente en su orbe particular [...], es el signo de que los círculos están desquiciados.”

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 70 y 72/71 y 73. Alusión a la actitud de la Liga Católica luego de la Paz de Monsieur (1576), que ella juzgaba demasiado favorable a los hugonotes. La Liga impulsó a Enrique III a reanudar la guerra contra estos últimos, con la ambición de destronarlo en beneficio de su propio jefe, el duque Enrique de Guisa, a quien el rey hizo asesinar en 1588, luego de la Jornada de las Barricadas en París, cuando la Liga se insurgió a su favor.

<sup>45</sup> Esta distinción aparece con una forma menos escolástica en el texto original de Bacon, que habla de “the materials of sedition; then [...], the motives of them”, “los objetos de la sedición y luego [...] sus motivos” (*ibid.*, p. 72/73).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 74/75: “the rebellions of the belly are the worst”, “las rebeliones del estómago son las peores”.

cuando la pobreza no sea muy grande, pues los fenómenos de descontento pueden nacer por una serie de razones y causas a las cuales volveremos y que no tienen medida común con la realidad. En efecto, señala Bacon, una de las características de la ingenuidad del pueblo es indignarse por cosas que no valen la pena y aceptar, en cambio, otras que no debería tolerar.<sup>47</sup> Pero como las cosas son como son, es preciso tener en cuenta el estómago y la cabeza y la indigencia y el estado de la opinión. Hambre y opinión, estómago y cabeza: tales las dos materias de la sedición. Son, dice Bacon, como dos materias inflamables, es decir que ambas condiciones —el estómago y la opinión, el estómago o la opinión— son absolutamente imprescindibles para que haya sedición.<sup>48</sup>

En cuanto a las causas [ocasionales],\* serán como esos elementos encendidos que caen sobre una materia inflamable. Después de todo, no se sabe muy bien de dónde vienen y puede tratarse de cualquier cosa. Bacon enumera en gran desorden esas causas ocasionales. Puede ser un cambio en la religión, una modificación en la distribución de los privilegios; un vuelco en las leyes y las costumbres, un cambio en el régimen impositivo; puede ser también el hecho de que el soberano designe en puestos importantes a personas indignas, la presencia demasiado numerosa y el enriquecimiento demasiado notorio de los extranjeros, la escasez de granos y provisiones de subsistencia y el alza

<sup>47</sup> Francis Bacon, "Essai sur les séditions...", *op. cit.*: "And let no Prince measure the danger of them by this, whether they be just, or iniust? For that were to imagine people to be too reasonable, who doe often spurne at their owne good; nor yet by this, whether the griefes, whereupon they rise, be in fact great or small; for they are the most dangerous discontentments, where the fear is greater than the feeling". "Y que el Príncipe no pondere el peligro según la mayor o menor justicia de los reclamos; eso significaría atribuir demasiada razón al pueblo, que a menudo rechaza su propio beneficio; y que no juzgue de acuerdo con la grandeza o mediocridad de los reclamos que lo llevan a rebelarse, pues los descontentos en que el temor se impone al sufrimiento son los más peligrosos."

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 72/73: "the surest way to prevent seditions (if the times doe beare it) is to take away the matter of them. For if there be fuell prepared, it is hard to tell whence the spark shall come that shall set it on fire. The matter of seditions is of two kindes; much poverty and much discontentment". "El medio más seguro de prevenir las sediciones (si los tiempos lo permiten) consiste en suprimir su objeto; pues si hay materiales inflamables dispuestos, es arduo decir de dónde vendrá la chispa que encenderá el fuego. El objeto de las sediciones es doble: la gran miseria y el gran descontento."

\* Palabra omitida.

de los precios.<sup>49</sup> Es decir que hay causas ocasionales de sedición cuando una serie de elementos que hasta entonces estaban en cierto modo disociados y suscitaban indiferencia se llevan al plano de un descontento consciente, y cuando se genera el mismo tipo de descontento en personas diferentes, lo cual, por consiguiente, las induce a unirse pese a la divergencia de sus intereses.

La sedición, por ende, tiene causas. Y tiene remedios. Pero es imperioso evitar aplicarlos a la serie de causas ocasionales, porque éstas, justamente, son muy numerosas, y si se elimina una de ellas siempre habrá otra que logrará encender los materiales inflamables. En realidad, los remedios deben aplicarse a estos últimos, es decir, al estómago o la cabeza o bien a la indigencia y el descontento. Remedios contra la indigencia, que sobrevuelo rápidamente, pero lo interesante es la naturaleza de las medidas propuestas: para eliminar la indigencia y la pobreza, dice Bacon, habrá que reprimir el lujo e impedir la pereza, la holgazanería, el vagabundeo y la mendicidad. Y para ello: promover el comercio interior, multiplicar la circulación del dinero, disminuir la tasa de interés, evitar las propiedades demasiado grandes, elevar el nivel de vida —bueno, no utiliza esta expresión, dice: más vale que mucha gente gaste un poco y no que poca gente gaste mucho—,<sup>50</sup> propiciar el comercio exterior incrementando el valor de las materias primas mediante el trabajo y asegurando en el extranjero el servicio de transportes. También es necesario equilibrar los recursos y la población y procurar que no haya excesivos habitantes para los recursos en posesión del Estado. Es menester, asimismo, equilibrar las proporciones entre la población productiva y las personas no productivas, que son los grandes y el clero. En consecuencia, hay que hacer todo eso para impedir, para extinguir esa causa material de revuelta que constituye la indigencia.<sup>51</sup>

Por el lado del descontento también hay que aplicar toda una serie de técnicas y procedimientos. Y Bacon dice: en el fondo, dentro del Estado hay dos

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 74/75: "wharsoever in offending people ioyneth and knitteth them in a common cause"; "todo aquello que, al perjudicar a los súbditos, los une y reúne en una causa común".

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 76/77: "For a smaller number, that spend more and earne lesse, doe weare out and estate sooner then a greater number, that live lowwer and gather more"; "un número menor que gasta más y gana menos consume una nación con mayor rapidez que un número superior que vive con mayor frugalidad y produce más".

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 74 y 76/75 y 77.

categorías de individuos. Está el pueblo y están los grandes. Ahora bien, de hecho, la única sedición verdadera y realmente peligrosa se da el día en que el pueblo y los grandes se unen. Pues en sí mismo, dice, el pueblo es demasiado lento y jamás se incorporaría a una revuelta si la nobleza no lo instigara. En cuanto a esta última, por ser, desde luego, poco numerosa, es débil y seguirá siéndolo mientras el pueblo no se muestre inclinado a los disturbios. Un pueblo lento y una nobleza débil garantizan la imposibilidad de la sedición y del contagio de los descontentos. Ahora bien, señala Bacon, en el fondo, si se observan las cosas por el lado de los grandes y los nobles, no hay un verdadero problema, pues con ellos siempre es posible arreglárselas. O se los compra o se los ejecuta.<sup>52</sup> A un noble se lo decapita, a un noble se lo traiciona, por lo tanto siempre está de nuestro lado y no constituye un problema. En cambio, el problema del descontento del pueblo es mucho más grande, mucho más serio y difícil de resolver. Es preciso tratar de que ese descontento, por una parte, no llegue jamás a un extremo tal que no encuentre otra salida que la explosión en la revuelta y la sedición. Es decir, siempre debe dejarse al pueblo un poco de esperanza. En segundo lugar, debe procurarse que el pueblo, que es lento y no puede hacer nada por sí solo, no encuentre nunca un jefe entre los nobles. Será menester, en consecuencia, establecer siempre un corte, una rivalidad de intereses entre los nobles y el pueblo, a fin de que esa coagulación de descontentos no se produzca.<sup>53</sup>

En realidad, les he mencionado todo esto porque, a mi juicio, si se compara este texto con el de Maquiavelo, que se le parece en unos cuantos aspectos, muy pronto se verá surgir una diferencia. Por otra parte, es preciso señalar ya mismo que Bacon se refiere a Maquiavelo y lo cita en términos elogiosos.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> El texto no dice exactamente eso: "which kind of persons are either to be wonne and reconciled to the State, and that in a fast and true manner; or to be fronted with some other of the same party, thay may oppose them, and so divide the reputation". "Es posible ganar a esa gente [los nobles] y reconciliarla con el gobierno de una manera firme y segura; o bien puede promoverse en su propio partido a algún adversario que se les oponga, a fin de dividir su reputación." El remedio propuesto, como lo precisa la frase siguiente, consiste por tanto en "dividir y romper las facciones" y no en ejecutar a los jefes.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 76-80/77-81.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 70/71: "as Macciavel noteth well; when Princes that ought to be common parents, make themselves as a party and leane to a side, it is as a boat that is overthrown by uneven weight

Pese a ello, creo que la diferencia puede notarse. ¿Cuál era el problema planteado por Maquiavelo? En esencia, el problema del príncipe, que [estaba] bajo la amenaza de ser desposeído. ¿Cómo debía actuar el príncipe para evitarlo? Maquiavelo, por lo tanto, ponía en cuestión esencialmente la adquisición o la pérdida del principado. Aquí, en el fondo, nunca se menciona el problema de la desposesión del rey, la posibilidad de que éste sea expulsado y pierda su reino.<sup>55</sup> Al contrario, se menciona una especie de posibilidad perpetuamente presente en el seno del Estado y que forma parte, en cierto modo, de la vida cotidiana de éste o, en todo caso, de sus virtualidades intrínsecas. Esa virtualidad es que haya sedición y motín. La posibilidad de la sedición y el motín es algo [con] lo cual hay que gobernar. Y el gobierno —es uno de sus aspectos— consistirá precisamente en hacerse cargo de esa posibilidad del motín y la sedición.

En segundo lugar, Maquiavelo distinguía con claridad los elementos procedentes del pueblo y los procedentes de los grandes. Una de las ideas maquiavelianas es también que debe ponerse mucho empeño en evitar que el descontento de los grandes y el descontento del pueblo vayan a la par y se refuercen uno a otro.<sup>56</sup> Pero para Maquiavelo el peligro fundamental provenía de los grandes o, en todo caso, de los enemigos del príncipe, de quienes concebían y tramaban el complot.<sup>57</sup> A su criterio, en el fondo, el pueblo era esencialmente pasivo, ingenuo y debía servir de instrumento al príncipe, porque de lo contrario se convertiría en un instrumento de los grandes. El problema era el debate entre el príncipe y sus rivales, internos y externos, quienes hacían coaliciones

on the one side"; "como señala justamente Maquiavelo, cuando los príncipes, que deberían ser los padres de todos, se convierten en una facción y toman partido, es como si se tratara de una nave sobrecargada de un lado por un peso mal repartido". Sigue entonces el ejemplo de Enrique III.

<sup>55</sup> Cf., de todos modos, Francis Bacon, "Essai sur les séditions...", *op. cit.*, p. 72/73 (a propósito del ejemplo de Enrique III): "when the authority of princes, is made but an accessory to a cause, and that there be other bands that tie faster then the band of sovereignty, kings begin to be put almost out of possession"; "cuando la autoridad de los príncipes ya no es sino el bastión de una causa y otros nudos atan más fuerte que el de la soberanía, los reyes están a punto de verse desposeídos".

<sup>56</sup> Cf. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. 9.

<sup>57</sup> Sobre el peligro de las conjuraciones, cf. *ibid.*, cap. 19 (*Le Prince*, trad. de J.-L. Fournel y Jean-Claude Zancarini, París, PUF, 2000, p. 156/157).

militares contra él y quienes hacían complots internos en su desmedro. Para Bacon, como ven, el problema no son los grandes, sino el pueblo. El pueblo es para él tan ingenuo como lo era para Maquiavelo. Pero es asimismo el objeto esencial de lo que debe ser, justamente, el gobierno de un Estado. Mientras se trataba, con Maquiavelo, de mantener un principado, se podía pensar en los grandes y los rivales. Ahora, cuando se trata de gobernar según la razón de Estado, es preciso pensar en el pueblo y tenerlo siempre presente. El problema del gobierno no son los rivales del príncipe, es el pueblo, pues a los grandes, insistamos, se los puede comprar o decapitar. Están cerca del gobierno, en tanto el pueblo es algo a la vez cercano y distante. Es realmente difícil y realmente peligroso. Gobernar será, en esencia, gobernar al pueblo.

La tercera diferencia entre Bacon y Maquiavelo estriba en que los cálculos de este último se refieren fundamentalmente, me parece, a... ¿cómo decir?, los calificativos del príncipe, reales o aparentes. El problema de Maquiavelo es: ¿el príncipe debe ser justo o debe ser injusto? ¿Debe mostrarse justo o injusto? ¿Cómo debe mostrarse temible? ¿Cómo debe ocultar su debilidad?<sup>58</sup> En el cálculo maquiaveliano siempre están en juego, en el fondo, los epítetos del príncipe. En el caso de Bacon estamos, por el contrario, ante un cálculo que no se refiere a los epítetos, los calificativos reales o aparentes del príncipe. Es un cálculo que va a relacionarse con elementos a la vez cruciales y reales, es decir —y aquí me remito a los remedios propuestos por Bacon contra las sediciones—, la economía. El cálculo del gobierno, dice Bacon, debe aplicarse a las riquezas, su circulación, los impuestos, las tasas, etc.; todo eso debe ser el objeto del gobierno. Por lo tanto, un cálculo referido a los elementos de la economía y, asimismo, a la opinión, vale decir, no la apariencia del príncipe, sino lo que pasa por la cabeza de los gobernados. Economía y opinión son, creo, los dos grandes elementos de realidad que el gobierno tendrá que manipular.

Ahora bien, lo que encontramos en filigrana, apenas esbozado en Bacon, es en realidad la práctica política de la época, pues a partir de esos tiempos presenciarnos el desarrollo, por un lado, de una política de cálculo con el mercantilismo, que no es teoría sino ante todo, y en esencia, una práctica

<sup>58</sup> Cf. *El Príncipe*, caps. 15 a 19.

política, y [por otro,] las primeras grandes campañas de opinión que en Francia van a acompañar a Richelieu. Éste inventó la campaña política por medio de libelos y panfletos, e inventó asimismo la profesión de manipuladores de la opinión, que en esa época recibían el nombre de “publicistas”.<sup>59</sup> Nacimiento de los economistas, nacimiento de los publicistas. Ésos son los dos grandes aspectos del campo de realidad, los dos elementos correlativos del campo de realidad que aparecen como un correlato del gobierno: la economía y la opinión.

Tercero y último (aquí iré rápido, porque se nos va la hora y además son cosas mucho más conocidas, aunque de importancia capital), el problema de la razón de Estado y la verdad. La *ratio status*, la racionalidad intrínseca al arte de gobernar, implica como el pastorado una producción de verdad, pero muy diferente en sus circuitos y sus tipos de la que encontramos en él. En el pastorado, como [se] acordarán, era preciso que hubiese, en primer lugar, una verdad enseñada. En la economía de verdad del pastorado, era necesario que el pastor conociera lo que ocurría en su comunidad. Cada una de las ovejas del pastor debía descubrir en sí misma una verdad que sacaba a la luz y de la que aquél era, si no el juez y el garante, sí al menos el testigo perpetuo. Todo ese ciclo de verdades caracterizaban el pastorado. En el caso de la razón de Estado y esta nueva manera de gobernar a los hombres, vamos a tener también un campo de verdad, pero desde luego de un tipo enteramente distinto. En primer término, en el plano del contenido, ¿qué es necesario saber para gobernar? Creo que en este punto tenemos un fenómeno importante, una transformación que es decisiva. En las imágenes, en la representación, en el arte de gobernar tal como se definió hasta principios del siglo XVII, el soberano, en el fondo, tenía que ser esencialmente sabio y prudente. ¿Qué quería decir ser sabio? Conocer las leyes: conocer las leyes positivas del país, conocer las leyes naturales que se imponen a todos los hombres, conocer, claro está, las leyes y los mandamientos del propio Dios. Ser sabio era también conocer los ejemplos históricos, los modelos de virtud, y hacer de ellos otras tantas reglas de comportamiento. Por otra parte, el soberano tenía que ser prudente, es decir, saber en qué medida, qué momento y qué circunstancias había que aplicar efec-

<sup>59</sup> Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, pp. 169-178, sobre el “gobierno de los espíritus” según Richelieu y la puesta en acción del principio “gobernar es hacer creer”.

tivamente esa sabiduría. En qué momento, por ejemplo, había que aplicar las leyes de la justicia en todo su rigor, y cuándo, al contrario, los principios de la equidad debían ponerse por encima de las reglas formales de la justicia. Sabiduría y prudencia, es decir, en definitiva, un manejo de las leyes.

Creo que a partir del siglo XVII vemos aparecer, como caracterización del saber necesario para quien gobierna, algo muy distinto. Lo que debe conocer el soberano o la persona que gobierna, el soberano en cuanto gobierna, no son las leyes, ni siquiera primordial y fundamentalmente (aunque siempre se remita a ellas, por supuesto, y sea necesario conocerlas); el aspecto a la vez novedoso, capital y determinante es, me parece, que el soberano debe conocer los elementos constituyentes del Estado, en el sentido atribuido a éste por Palazzo en el texto con el cual empecé. Es preciso, entonces, que quien gobierna conozca los elementos que van a permitir el mantenimiento del Estado, el mantenimiento del Estado en su fuerza o el desarrollo necesario de la fuerza estatal, para que no sea dominado por los otros y no pierda su existencia con la mengua de su vigor o su fuerza relativa. Es decir que el saber indispensable para el soberano será un conocimiento de las cosas más que un conocimiento de la ley, y las cosas que el soberano debe conocer, las cosas que son la realidad misma del Estado, son precisamente lo que en la época se llama "estadística".\* Etimológicamente, la estadística es el conocimiento del Estado, el conocimiento de las fuerzas y los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado. Por ejemplo: conocimiento de la población, medida de su cantidad, medida de su mortalidad, de su natalidad, estimación de las diferentes categorías de individuos pertenecientes al Estado con su riqueza respectiva, cálculo de las riquezas virtuales de que dispone el Estado: las minas, los bosques, etc., estimación de las riquezas producidas, estimación de las riquezas circulantes, cálculo de la balanza comercial, medición de los efectos de las tasas y los impuestos; todos estos datos y muchos otros constituirán ahora el contenido esencial del saber del soberano. Ya no, por lo tanto, corpus de leyes o habilidad para aplicarlas cuando es menester, sino conjunto de conocimientos técnicos que caracterizan la realidad misma del Estado.

\* En el manuscrito, p. 23, Michel Foucault escribe: "Statistik". Sobre el origen de esta palabra, que data del siglo XVIII, cf. *infra*, nota 61 de esta misma clase.

Técnicamente, desde luego, ese conocimiento del Estado planteaba una gran cantidad de dificultades. Y se sabe que la estadística se desarrolló antes en los lugares donde los Estados eran más pequeños o había una situación favorable, por ejemplo, la Irlanda ocupada por Inglaterra,<sup>60</sup> donde la posibilidad de saber exactamente qué había, cuáles eran los recursos, estaba dada por las escasas dimensiones del país y su ocupación militar. Desarrollo de la estadística, asimismo, en los pequeños Estados alemanes,<sup>61</sup> porque en ellos las unidades de investigación eran, en cierto modo, de menor tamaño. A causa de las dificultades técnicas mencionadas, se plantea igualmente la necesidad de pensar un aparato administrativo todavía inexistente, pero que deberá ser tal que en cada momento pueda conocerse con exactitud lo que pasa en el reino, un aparato administrativo que no sea el mero agente de ejecución de las órdenes del soberano o el agente de acopio de los impuestos, las riquezas y los hom-

<sup>60</sup> Michel Foucault hace alusión a los trabajos de William Petty (1623-1684), fundador de la aritmética política (William Petty, *Political Arithmetick or a Discourse Concerning The Extent and Value of Lands, People, Buildings; Husbandry, Manufacture, Commerce, Fishery, Artizans, Seamen, Soldiers; Publick Revenues, Interest, Taxes, Superlucration, Registries, Banks Valuation of Men, Increasing of Seamen, of Militia's, Harbours, Situation, Shipping, Power at Sea, &c. As the Same Relates to Every Country in General, but More Particularly to the Territories of His Majesty of Great Britain, and his Neighbours of Holland, Zealand, and France*, Londres, R. Clavel, 1691; traducción francesa de H. Dussauze y M. Pasquier, en *Les Œuvres économiques de Sir William Petty*, París, Giard et Brière, 1905, t. 1, pp. 263-348). Luego de establecer el catastro de la isla, de 1652 a 1659 se encargó a Petty, que se había alistado como médico del gobierno de Irlanda, la tarea de distribuir las tierras confiscadas a los católicos entre las tropas inglesas y sus comanditarios. Esta experiencia fue el origen de su obra *The Political Anatomy of Ireland* (1671-1672; 1ª ed., Londres, D. Brown, 1691; versión francesa: *L'Anatomie politique de l'Irlande*, en *Les Œuvres économiques...*, *op. cit.*, t. 1, pp. 145-260).

<sup>61</sup> Sobre el desarrollo de la estadística alemana, cf. Vincent John, *Geschichte der Statistik*, Stuttgart, F. Enke, 1886, pp. 15-154. Las obras más representativas de esta tradición son los escritos de Hermann Conring dedicados a la "notitia rerum publicarum" (Hermann Conring, *Opera*, t. IV, Braunschweig, F. W. Meyer, 1730) y el tratado de Gottfried Achenwall —a quien se debe la invención de la palabra *Statistik* en 1749—, *Notitia rerum publicarum Academiae vindicatae*, Gotinga, J. F. Hager, 1748. Cf. Reinhold Zehrfeld, *Hermann Conrings (1606-1681) Staatenkunde. Ihre Bedeutung für die Geschichte der Statistik unter besonderen Berücksichtigung der Conringischen Bevölkerungslehre*, Berlín y Leipzig, W. de Gruyter, 1926; y F. Felsing, *Die Statistik als Methode der politischen Ökonomie im 17. und 18. Jahrhundert*, Borna, R. Noske, 1930.



bres requeridos por el soberano, sino al mismo tiempo un aparato de saber, como otra de las dimensiones esenciales del ejercicio del poder.<sup>62\*</sup>

Podríamos agregar a esto varios otros elementos, por ejemplo, el problema del secreto. Así es: el saber que el Estado debe forjarse sobre y a partir de sí mismo correría el riesgo de perder algunos de sus efectos y no tener las consecuencias esperadas si, en el fondo, todo el mundo supiera lo que pasa; en particular, los enemigos, los rivales del Estado no deben saber cuáles son los recursos reales de los que éste dispone en materia de hombres, riquezas, etc. Por lo tanto, necesidad del secreto. Necesidad de investigaciones, por consiguiente, que de alguna manera sean coextensas al ejercicio de una administración, pero necesidad, igualmente, de una codificación precisa de lo que puede ser publicado y de lo que no debe serlo. Es lo que en la época se llamaba —y formaba explícitamente parte de la razón de Estado— *arcana imperii*, los secretos del poder,<sup>63</sup> las estadísticas, en especial, se consideraron durante mucho tiempo secretos del poder que no debían divulgarse.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Cf. *infra*, pp. 363 y 364.

\* Luego de haber analizado el “contenido” del saber exigido por la razón de Estado, Foucault describe rápidamente en el manuscrito (p. 24) su “forma”: 1) ante todo, “indagaciones e informes constantes”, que permitan la constitución de un “saber específico permanentemente originado en el ejercicio mismo del poder gubernamental, coextenso a él, que lo ilumina a cada paso e indica, no lo que debe hacerse, sino lo que existe [y] es posible. El saber que se reclamaba para la política correspondía a la razón práctica. Siempre era el ‘qué hacer’ (en términos de habilidad, prudencia, sabiduría, virtud). Esencialmente prescriptivo, articulado sobre la base del *exemplum*, del cual extraía consejos positivos/negativos. Ahora, el gobierno va a cargarse con todo un saber fáctico, contemporáneo, articulado en torno de un real (el Estado), y a su alrededor un campo de posibilidad e imposibilidad. El Estado: esa instancia de lo real que define las posibilidades del gobierno”; 2) el secreto: “en muchos casos, ese saber de las fuerzas (real + posibilidad) sólo es un instrumento de gobierno con la condición de no divulgarse”. En la clase sólo se hace mención a este segundo punto.

<sup>63</sup> Este concepto, que se remonta a Tácito, fue incorporado por Bodin al vocabulario político moderno (Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, apud Martinum Iuvenem, 1566, cap. 6; versión francesa, *La Méthode de l'histoire*, trad. de P. Mesnard, París, PUF, 1951, p. 349). El primer gran tratado consagrado a este tema es el del jurista alemán Arnold Clapmar (llamado Clapmarius), *De arcanis rerumpublicarum*, Bremen, in officina typographica Johannis Wesselij, 1605; reed., Amsterdam, apud Ludovicum Elzevirium, 1644.

<sup>64</sup> Cf. por ejemplo el *Discours historique à Monseigneur le Dauphin sur le gouvernement intérieur du Royaume*, 1736: “Cuanto más ignoradas, más respetadas son las fuerzas del Estado”

Tercero, siempre en este orden de la práctica de la verdad, el problema del público, el hecho de que la razón de Estado deba intervenir sobre la conciencia de la gente, no simplemente para imponerle una serie de creencias verdaderas o falsas, como ocurre por ejemplo cuando los soberanos quieren que se dé por cierta su legitimidad o la ilegitimidad de sus rivales, sino a fin de modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos. Todo ese trabajo de la opinión del público va a ser uno de los aspectos de la política de la verdad en la razón de Estado.\*

Al decirles todo esto está claro que no pretendí en ningún caso hacer la genealogía del propio Estado o su historia. Mi intención se limitaba a mostrar algunas caras o aristas de lo que podríamos denominar prisma práctico reflexivo o simplemente prisma reflexivo en el cual apareció, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, el problema del Estado. Un poco como si les dijera: no quise hacerles la historia, en términos de astrofísica, del planeta Tierra, quise hacer la historia del prisma reflexivo que, a partir de determinado momento, permitió pensar que la Tierra era un planeta. Es más o menos la misma cosa, aunque con una diferencia. Cuando se hace sencillamente historia de las ciencias, cuando se hace la historia de la manera como se forjó, constituyó un saber tal que la Tierra apareciera en él como un planeta con respecto al Sol, cuando se hace una historia como ésta, es evidente que se hace la historia de una serie completamente autónoma e independiente que no tiene nada que ver con la evolución del cosmos. El hecho de que a partir de un momento dado se haya sabido que la Tierra era un planeta no influyó en nada

(manuscrito anónimo de inspiración colbertista, citado por Éric Brian, *La Mesure de l'État*, París, Albin Michel, 1994, col. L'Évolution de l'humanité, p. 155). Como lo muestra Brian, esta tradición del secreto de la administración se prolongó hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

\* En la p. 25, el manuscrito añade: “El público como sujeto-objeto de un saber: sujeto de un saber que es ‘opinión’ y objeto de un saber que es de muy otro tipo, pues tiene la opinión por objeto y para ese saber de Estado se trata de modificarla o servirse de ella, instrumentalizarla. Estamos lejos de la idea ‘virtuosa’ de una comunicación del monarca y sus súbditos en el conocimiento común de las leyes humanas, naturales y divinas. Lejos también de la idea ‘técnica’ de un príncipe que miente a sus súbditos para mejor asentar y conservar su poder”.

sobre su posición en el cosmos, eso va de suyo, mientras que la aparición del Estado en el horizonte de una práctica meditada, a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, tuvo una importancia absolutamente capital en la historia del Estado y el modo de cristalización concreta de sus instituciones. El acontecimiento reflexivo, el conjunto de procesos por los cuales el Estado, en un momento dado, entró efectivamente en la práctica meditada de la gente, la manera en que, en un momento dado, se transformó para quienes gobernaban, para quienes aconsejaban a los gobernantes y para quienes reflexionaban sobre los gobiernos y su acción tal como ellos la veían [...],\* esa manera fue, a buen seguro, no el factor absolutamente determinante del desarrollo de los aparatos de Estado que en verdad existían desde mucho antes —el ejército, el sistema fiscal, la justicia existían desde mucho tiempo atrás—, pero sí un factor de enorme trascendencia, creo, para que todos esos elementos se incorporaran al campo de una práctica activa, concertada, meditada, que fue justamente el Estado. No se puede hablar del Estado cosa como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de una mecánica espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede disociárselo del conjunto de las prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno.

Lo que traté de aislar, entonces, fue esa especie de prisma reflexivo, y terminaré ahora haciendo simplemente una observación (quería hacer otras, pero lo intentaré la vez que viene). En este análisis de la razón de Estado, vista desde la perspectiva de la salvación y el golpe de Estado, la perspectiva de la obediencia y la sumisión, la perspectiva de la verdad, la investigación y el público, hay de todas maneras un elemento que está a la vez... iba a decir: presente y ausente, aunque es mejor decir: presente de cierto modo, pero más ausente que presente. Ese elemento es la población. La población está presente cuando se pregunta: ¿cuál es la finalidad del Estado?, y se responde: la finalidad del Estado es el Estado mismo, pero lo es en la medida en que debe ser dichoso, próspero, etc., y puede decirse entonces que la población, como sujeto u objeto de esa felicidad, queda ligeramente esbozada. Cuando se habla de la obediencia y se dice que el elemento fundamental de la obe-

\* Fragmento de frase inconclusa.

diencia en el gobierno es el pueblo, el pueblo que puede lanzarse a la sedición, vemos que la noción de "población" tiene una moderada presencia. Cuando se habla del público, ese público sobre cuya opinión es menester actuar a fin de modificar sus comportamientos, ya estamos muy cerca de la población. Pero a mi juicio el elemento realmente deliberado de la población, la noción respectiva, no está presente ni es operativa en este primer análisis de la razón de Estado. En el fondo, ésta habla de una felicidad sin sujeto. Cuando Chemnitz, por ejemplo, define la razón de Estado, dice "felicidad del Estado" y jamás "felicidad de la población".<sup>65</sup> No son los hombres quienes deben ser dichosos, no son los hombres quienes deben ser prósperos y, en el límite, ni siquiera son ellos quienes deben ser ricos, sino el Estado mismo. Éste es uno de los rasgos fundamentales de la política mercantilista de la época. El problema es la riqueza del Estado y no de la población. La razón de Estado es una relación del Estado consigo mismo, una automanifestación en la cual el elemento de la población se esboza pero no está presente, se bosqueja sin reflexionar sobre él. De igual manera, cuando con Bacon se habla de las sediciones, cuando se habla de la indigencia y el descontento, estamos muy cerca de la población, pero aquél nunca la concibe como si estuviera constituida por sujetos económicos capaces de tener un comportamiento autónomo. Se hablará de riquezas, se hablará de la circulación de las riquezas y de la balanza comercial, pero no de la población como sujeto económico. Y cuando, a propósito de la verdad, los teóricos de la razón de Estado insisten sobre el público, la necesidad de tener una opinión pública, el análisis, en cierto sentido, se hace de una manera puramente pasiva. Se trata de dar a los individuos una representación determinada, una idea determinada, imponerles algo y no valerse de manera activa de su actitud, su opinión, su manera de obrar. En otras palabras, creo que la razón de Estado definió sin duda un arte de gobernar en el cual la referencia a la población estaba implícita, pero todavía no se había incorporado, justamente, al prisma reflexivo. Desde principios del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII se producirá una serie de transformaciones en virtud y a través de las cuales se elaborará esa suerte de elemento central en toda la vida política, en toda la reflexión política, en toda la ciencia política a partir del siglo XVIII, la noción de

<sup>65</sup> Cf. *supra*, nota 13.

población. Se la elaborará por medio de un aparato establecido para poner en funcionamiento la razón de Estado. Ese aparato es la policía. Y la intervención del campo de prácticas que va a denominarse policía pondrá de relieve ese nuevo sujeto en la teoría, por decirlo así, general y absolutista de la razón de Estado. Bien, esto es lo que voy a tratar de explicarles la próxima vez.

## Clase del 22 de marzo de 1978

*La razón de Estado (III) – El Estado como principio de inteligibilidad y objetivo – El funcionamiento de esta razón gubernamental: a) en los textos teóricos: la teoría del mantenimiento del Estado; b) en la práctica política: la relación de competencia entre los Estados – El Tratado de Westfalia y el final del Imperio Romano – La fuerza, nuevo elemento de la razón política – Política y dinámica de fuerzas – El primer conjunto tecnológico característico de ese nuevo arte de gobernar: el sistema diplomático militar – Su objetivo: la búsqueda de un equilibrio europeo. ¿Qué es Europa? La idea de “balanza” – Sus instrumentos: 1) la guerra; 2) la diplomacia; 3) el establecimiento de un dispositivo militar permanente.*

HE TRATADO DE INDICARLES, entonces, cómo se produjo en Europa lo que podríamos llamar la penetración de una “razón gubernamental”.\* No pretendo decir con ello que ese arte de gobernar a los hombres, algunos de cuyos rasgos procuré mostrarles en relación con la práctica pastoral, se haya convertido en uno de los atributos del poder soberano a través de un proceso de simple transporte, transferencia, traslado. No debemos creer que el rey se transformó en pastor de los cuerpos y la vida, así como el otro pastor, el ministro espiritual, era el pastor de las almas y la supervivencia. Lo que salió a la luz –y eso es lo que intenté mostrarles– fue un arte absolutamente específico de gobernar, un arte que tenía en sí mismo su propia razón, su propia racionalidad, su propia *ratio*. Acontecimiento en la historia de la razón occidental, de la racionalidad

\* Entre comillas en el manuscrito.

occidental, no menos importante, sin duda, que el suceso que, justamente en la misma época, desde fines del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, se destaca por los nombres de Kepler, Galileo, Descartes, etc. Tenemos aquí un fenómeno muy complejo de transformación de la razón occidental. Mi intención era señalarles que la aparición de una razón gubernamental dio origen a cierta manera de pensar, de razonar, de calcular. Esta manera de pensar, razonar y calcular es lo que en su tiempo se denominaba política, a cuyo respecto nunca debe olvidarse que en principio se la percibió y reconoció y luego generó inquietud en los contemporáneos por su presunto carácter de heterodoxia. Otra manera de pensar, otra manera de pensar el poder, otra manera de pensar el reino, otra manera de pensar el hecho de reinar y gobernar, otra manera de pensar las relaciones del reino de los cielos y el reino terrestre. Una vez identificada, esta heterodoxia recibió el nombre de política; la política, que sería al arte de gobernar lo que la *mathesis* era, en la misma época, a la ciencia de la naturaleza.

También quise señalarles que esa *ratio* gubernamental, esa razón gubernamental, esbozaba algo que era a la vez su principio y su objetivo, su fundamento y su meta, y eso, a la vez principio y objetivo de la razón gubernamental, era el Estado. El Estado que sería, si se quiere... no sé muy bien cómo decirlo... principio de inteligibilidad y esquema estratégico, digamos, para emplear una palabra anacrónica con respecto a la época de la que les hablo: la idea reguladora.<sup>1</sup> El Estado es la idea reguladora de la razón gubernamental. Quiero decir con ello que el Estado, en este pensamiento político que buscaba la racionalidad de un arte de gobernar, fue ante todo un principio de inteligibilidad de lo real. Fue cierta manera de pensar lo que eran en su naturaleza propia y sus vínculos y relaciones una serie de elementos, una serie de instituciones ya dadas. ¿Qué es un rey? ¿Qué es un soberano? ¿Qué es un magis-

<sup>1</sup> Sobre este concepto kantiano, que Foucault utiliza aquí de manera bastante libre, cf. Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I, II, "Appendice à la dialectique transcendentale: de l'usage régulateur des idées de la raison pure", trad. de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, PUF, 1968, pp. 453 y 454 [trad. esp.: *Critica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1983]: "Las ideas trascendentales [...] tienen un uso regulador excelente e indispensable y necesario: el de dirigir el entendimiento hacia cierta meta que haga converger las líneas de dirección seguidas por todas sus reglas en un punto que [...] sirve para procurarles la mayor unidad con la mayor extensión".

trado? ¿Qué es un cuerpo constituido? ¿Qué es una ley? ¿Qué es un territorio? ¿Qué son los habitantes de ese territorio? ¿Qué es la riqueza del príncipe? ¿Qué es la riqueza del soberano? Todo esto comenzó a concebirse como elementos del Estado. El Estado fue una manera determinada de concebir, analizar, definir la naturaleza y las relaciones de esos elementos ya dados. El Estado, por lo tanto, es un esquema de inteligibilidad de todo un conjunto de instituciones ya establecidas, todo un conjunto de realidades ya dadas. Como se advertirá, el rey se define como un personaje con un papel específico, no tanto con respecto a Dios o a la salvación de los hombres como con respecto al Estado: magistrado, juez, etc. El Estado, entonces, como principio de inteligibilidad de una realidad dada, un conjunto institucional ya establecido.

En segundo lugar, el Estado funciona en esa razón política como un objetivo, es decir, algo que debe alcanzarse al término de las intervenciones activas de esa razón, esa racionalidad. El Estado es lo que debe haber al cabo de la operación de racionalización del arte de gobernar. La integridad del Estado, su consumación, su fortalecimiento, su restablecimiento si se ha visto comprometido o una revolución lo derrocó o suspendió, por un momento, su vigencia y sus efectos específicos: todo eso debe obtenerse mediante la intervención de la razón de Estado. El Estado es, por lo tanto, principio de inteligibilidad de lo que es, pero también de lo que debe ser. Y sólo se entiende lo que es como Estado para lograr más acabadamente dar existencia real al Estado. Principio de inteligibilidad y objetivo estratégico: a mi parecer, esto propone su marco a la razón gubernamental que se denominaba precisamente razón de Estado. Me refiero a que el Estado es en esencia y ante todo la idea reguladora de esa forma de pensamiento, de reflexión, de cálculo y de intervención que se denomina política. La política como *mathesis*, como forma racional del arte de gobernar. La razón gubernamental postula entonces el Estado como principio de lectura de la realidad y lo postula como objetivo e imperativo. El Estado es lo que rige la razón gubernamental, es decir, lo que hace que se pueda gobernar racionalmente de acuerdo con las necesidades; es la función de inteligibilidad del Estado con respecto a lo real y lo que hace que sea racional y necesario gobernar. Gobernar racionalmente porque hay un Estado y para que lo haya. Esto es de manera sucinta lo que traté de decirles las veces anteriores.

Como será obvio, todo esto es muy insuficiente para llegar a identificar lo que fue el funcionamiento real de la razón de Estado, la razón gubernamental.

En efecto, si recordamos un poco esas definiciones de la razón de Estado de las que les hablaba, me parece que siempre hay algo así como, no exactamente un equívoco, sino una oscilación, una especie de efecto de temblor o movimiento, una oscilación en la definición. No sé si se [acuerdan], cuando me referí a ese texto de Palazzo escrito, editado, publicado en italiano en 1606 y traducido al francés en 1611,<sup>2</sup> cómo se definía en él la razón de Estado. Palazzo decía que ésta era lo que debía asegurar la integridad del Estado; era, y aquí cito sus propias expresiones, “la esencia misma de la paz, la regla de vivir en reposo, la perfección de las cosas”.<sup>3</sup> En otras palabras, Palazzo da una definición propiamente esencialista de la razón de Estado: La razón de Estado debe procurar que el Estado esté efectivamente de conformidad con su identidad, es decir, que se mantenga en reposo, en contacto con su propia esencia y que su realidad sea exactamente lo que debe ser, en el plano de su necesidad ideal. La razón de Estado será por ende el ajuste de la realidad del Estado a su esencia eterna o, en todo caso, a su esencia inmutable. Digámoslo en dos palabras: la razón de Estado es lo que permite mantener el Estado en buen estado. Por otra parte, Palazzo (ya les cité el texto)<sup>4</sup> jugaba con la palabra *status*, que quiere decir a la vez “Estado”, en el sentido de un Estado, y la inmovilidad misma de la cosa. Mantener el Estado en buen estado, eso es lo que decía Palazzo.

Pero de hecho, en las definiciones de este autor y otras más o menos de la misma época, la razón de Estado se caracteriza a la vez por la presencia de otro rasgo que interviene de una manera, no diré absolutamente secreta, pero sí discreta. En efecto, Palazzo dice que la razón de Estado es la regla que permite la adquisición de esa paz, ese reposo, esa perfección de las cosas, y no sólo la adquisición de la paz sino su conservación y su ampliación. Botero, que a mi entender fue el primero que en Italia formuló la teoría de la razón de Estado, dice que ésta es “un conocimiento perfecto de los medios por los cuales los Estados se forman, se mantienen, se fortalecen y crecen”.<sup>5</sup> Mucho más

<sup>2</sup> Cf. la lección precedente (15 de marzo), pp. 293-296.

<sup>3</sup> Giovanni Antonio Palazzo, *Discours du gouvernement et de la raison vraye d'Etat*, Douai, impr. De Bellire, 1611, IV, 24, pp. 373 y 374: “En definitiva, la razón de Estado es la esencia misma de la paz, la regla de vivir en reposo y la perfección de las cosas”.

<sup>4</sup> Cf. la clase anterior, pp. 294 y 295.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, clase del 8 de marzo, p. 277.

adelante, en el momento del Tratado de Westfalia, Chemnitz dirá que la razón de Estado es lo que permite establecer, conservar, expandir una república.<sup>6</sup> Y si bien es cierto que la mayoría de los teóricos insisten en que la razón de Estado es lo que posibilita mantener el Estado —se utiliza la palabra “manutención”, mantener—, todos agregan que, junto a eso, además, por añadidura a eso y quizá de manera un poco subordinada, también es preciso aumentarlo. ¿Qué es, entonces, ese aumento del Estado que aparece en todas las definiciones de la razón de Estado? Las definiciones o, en fin, los textos que les menciono —el de Botero, el de Palazzo con seguridad, el de Chemnitz sin duda un poco menos, pues estaba más ligado a una situación política específica— son en su mayor parte un poco teóricos y especulativos y aún tienen algo parecido a un resabio platónico en el sentido de que, según ellos, la razón de Estado debe caracterizarse por el mantenimiento del Estado conforme a su esencia de tal. Y hay que evitar, por supuesto, esos acontecimientos casi necesarios o en todo caso siempre amenazantes de los que Bacon, por ejemplo, hablaba con referencia a las sediciones.<sup>7</sup> Pero también hay otra cosa. Lo que debe evitarse, según Botero, Palazzo y los demás, son esos procesos prácticamente ineludibles o por lo menos siempre amenazantes que ponen al Estado frente al peligro de la decadencia y, luego de haberlo llevado al cenit de la historia, plantean la alarmante posibilidad de provocar su dispersión y su desaparición. En el fondo, es necesario eludir —y en ello y para ello funciona la razón de Estado según Botero y Palazzo— la suerte corrida por el reino de Babilonia, el Imperio Romano, el imperio carolingio: ese ciclo de nacimiento, crecimiento, perfección y decadencia. En el vocabulario de la época, el ciclo recibe el nombre de “revoluciones”. La revolución, las revoluciones son esa especie de fenómeno casi natural o, en fin, a medias natural y a medias histórico, que precipita a los Estados en un ciclo que, luego de haberlos llevados a la luz y la plenitud, los hace desaparecer y borrarse. Eso es la revolución. Y lo que Botero y Palazzo entienden por razón de Estado es en el fondo y en esencia el mantenimiento de los Estados contra esas revoluciones. En ese sentido, como ven, estamos cerca de Platón, tal cual les decía hace un momento, con la diferencia, sin embargo, de que, contra la decadencia

<sup>6</sup> Cf. clase precedente, p. 296.

<sup>7</sup> Cf. clase precedente, pp. 311 y ss.

siempre amenazante de las ciudades, Platón proponía un medio que era una buena constitución y buenas leyes y magistrados virtuosos, mientras que los hombres del siglo XVI, Botero, Palazzo, contra esa amenaza casi fatal de las revoluciones, no proponen leyes ni una constitución y ni siquiera la virtud de los magistrados, sino un arte de gobernar y, por lo tanto, una suerte de habilidad o, en todo caso, una racionalidad en los medios utilizados para el gobierno. Pero en el fondo, ese arte de gobernar tiene el mismo objetivo que las leyes de Platón, es decir, evitar la revolución, mantener el Estado, un solo Estado, en una situación permanente de perfección.

De hecho, sin embargo, en textos que son menos teóricos, menos especulativos, menos moralistas o morales que los de Botero o Palazzo, creo que encontramos una cosa muy distinta. Y la encontramos en textos de personas más cercanas, sin duda, a la práctica política, directamente metidas en ella y dedicadas a hacerla, es decir, en los textos dejados por Sully que se publicaron con el título de *Économies royales*,<sup>8</sup> los textos de Richelieu y también las *Instrucciones* dadas a embajadores, por ejemplo, o a una serie de autoridades, oficiales reales. Y aquí vemos que esta teoría del mantenimiento del Estado es muy insuficiente para englobar la práctica real de la política y la puesta en acción de la razón de Estado. Esa otra cosa, el soporte real de lo que Botero y los demás llamaban simplemente "aumento" del Estado, es un fenómeno muy importante. Se trata de la comprobación de que los Estados se sitúan unos junto a otros en un espacio de competencia. Y creo que esta idea, en la época, es a la vez novedosa, fundamental y de extrema fecundidad en cuanto a todo lo que acaso pueda llamarse tecnología política. Idea novedosa: ¿por qué? Podemos examinar el asunto bajo dos aspectos, uno propiamente teórico y otro referido a la realidad histórica del Estado.

El punto de vista teórico: creo que la idea de que los Estados tienen entre sí una relación de competencia es en el fondo la consecuencia directa, casi ineluctable, de los principios teóricos postulados por la razón de Estado a los cuales me referí la clase pasada. Cuando trataba de mostrarles cómo se concebía la razón de Estado, surgía que sus teóricos sostenían que el Estado siem-

<sup>8</sup> Maximilien de Béthune, barón de Rosny y duque de Sully (1559-1641), *Économies royales*, edición establecida por J. Chailley-Bert, París, Guillaumin, s. d. (hacia 1820). Cf. *infra*, nota 18.

pre era su propio fin. El Estado sólo se manda a sí mismo. No hay ninguna ley positiva, desde luego, y ni siquiera una ley moral o natural —y en última instancia, quizá ninguna ley divina, aunque esto es otra cuestión—, ninguna ley que pueda imponerse al Estado desde afuera. El Estado sólo se manda a sí mismo, busca su propio bien y no tiene finalidad exterior alguna, es decir que no debe desembocar en otra cosa que sí mismo. No debe tender ni a la salvación del soberano, ni a la salvación eterna de los hombres, ni a ninguna forma de consumación o escatología. Como les recordaba la vez pasada, con la razón de Estado estamos en un mundo de historicidad indefinida, un tiempo abierto y sin término. En otras palabras, a través de la razón de Estado se esboza un mundo en el cual habrá necesaria y fatalmente y para siempre una pluralidad de Estados que sólo tendrán en sí mismos su ley y su fin. En esta perspectiva, la pluralidad de Estados no es una forma de transición entre un primer reino unitario y un imperio último en el que se recupere la unidad. Tampoco es una fase de transición impuesta a los hombres durante un tiempo y para su castigo. De hecho, la pluralidad de Estados es la necesidad misma de una historia ahora abierta por entero y que no está polarizada temporalmente en pos de una unidad última. Un tiempo abierto, una espacialidad múltiple: eso es en realidad lo que implica la teoría de la razón de Estado de la que les hablé la vez anterior.

Pero a decir verdad, esas consecuencias teóricas no tendrían sin duda la capacidad de cristalizar algo semejante a una tecnología política\* si, de hecho, no se hubieran articulado con una realidad histórica cuyo principio de inteligibilidad precisamente constituían. Ahora bien, ¿qué es esa realidad histórica con la cual se articuló la idea de una historia de temporalidad abierta y un espacio que bien podría calificar de estatalmente múltiple? En el transcurso del siglo XVI desaparecen, desde luego, de una manera absolutamente comprobable, tangible, definitiva, reconocida y además institucionalizada en el siglo XVII y el famoso Tratado de Westfalia<sup>9</sup> del que voy a volver a hablarles, las viejas

\* Michel Foucault agrega: si, de hecho, no hubieran podido investir.

<sup>9</sup> La Paz de Westfalia, definitivamente firmada en Münster el 24 de octubre de 1648, puso fin a la Guerra de los Treinta Años y fue el resultado de un lustro de intensas y arduas negociaciones entre las principales potencias europeas. Los historiadores distinguen tres grandes períodos: 1) de enero de 1643 a noviembre de 1645, cuando las cuestiones de procedimiento estu-

formas de universalidad que se habían propuesto e impuesto a Europa a lo largo de la Edad Média y prácticamente desde el Imperio Romano y como herencia de éste. El fin del Imperio Romano debe situarse exactamente en [1648],\* es decir, el momento en que por fin se reconoce que el imperio no es la vocación última de todos los Estados, no es ya la forma esperada o soñada en la cual los Estados se fundirán algún día. Y en la misma época, siempre con el Tratado de Westfalia, se constata por una parte que la fractura de la Iglesia provocada por la Reforma ya es un hecho adquirido, institucionalizado y reconocido,<sup>10</sup> y por otra, que los Estados, en su política, sus decisiones, sus alianzas, ya no deben agruparse de acuerdo con su pertenencia religiosa. Los Estados católicos pueden perfectamente aliarse con Estados protestantes y a la inversa, los Estados católicos pueden utilizar ejércitos protestantes y a la inversa.<sup>11</sup> En otras

---

vieron en el centro de las discusiones; 2) de noviembre de 1645 a junio de 1647, cuando se zanjaron la mayor parte de los diferendos entre alemanes y holandeses; y 3) el año 1648, que culmina con la firma de los tratados de Münster, entre el Imperio Romano Germánico y Francia (*Instrumentum Pacis Monasteriense*), y de Osnabrück, entre el Imperio y Suecia (*Instrumentum Pacis Osmabrucense*); cf. Geoffrey Parker, *La Guerra de Treinta Años*, trad. de A. Charpentier, París, Aubier, 1987, p. 269 [trad. esp.: *La Guerra de los Treinta Años*, Madrid, Machado Libros, 2003]. Los Estados del Imperio obtuvieron el reconocimiento jurídico de la "superioridad territorial" (*Landeshoheit*), que, en su mayor parte, ya ejercían de hecho desde hacía un siglo. El propio Imperio, despojado de su carácter sagrado, sobrevivió como Estado, al precio, no obstante, de ciertas modificaciones constitucionales. Se encontrarán mayores precisiones sobre ellas en Michael Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, París, PUF, pp. 335-343.

\* Michel Foucault: 1647.

<sup>10</sup> Los tratados, en efecto, consagraron el reconocimiento del calvinismo como tercera religión legal del Imperio, junto con el catolicismo y el luteranismo.

<sup>11</sup> Ya era, en la huella de las "políticas", la actitud adoptada por Richelieu con respecto a la Casa de España, que condujo en 1635 al estallido de una guerra abierta. "Unos son los intereses de Estado que ligan a los príncipes y otros los intereses de la salvación de nuestra alma", escribía Richelieu; véase Denis Louis Martial Avenel (comp.), *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du cardinal Richelieu*, t. 1: 1608-1624, París, Imprimerie impériale, 1854, p. 225. Esa política, fundada en el mero criterio de los "intereses de Estado", encontró su primera defensa sistemática en el tratado de Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, París, A. Courbé, 1638 (edición establecida por Christian Lazzari, París, PUF 1995) [trad. esp.: *Del interés de los príncipes y Estados de la cristiandad*, Madrid, Tecnos, 1988]. Cf. Friedrich Meinecke, *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. de M. Chevallier, Ginebra,

palabras, esas dos grandes formas de universalidad que sin duda se habían convertido —al menos el Imperio— en una especie de sobre vacío, de cáscara sin contenido desde hacía unos cuantos años, décadas y hasta siglos, pero aún conservaban su poder de focalización, fascinación e inteligibilidad histórica y política, esas dos grandes formas de universalidad, la Iglesia y el Imperio, perdieron su vocación y su sentido, por lo menos en el nivel de esa universalidad. Sobre esa realidad se articula el principio de que se está viviendo un tiempo [políticamente]\* abierto y un espacio estatalmente múltiple. Ahora se trata, en cierto modo, de unidades absolutas, sin subordinación ni dependencia alguna [entre sí], al menos en lo concerniente a las principales de ellas, y esas unidades —y éste es el otro aspecto, la otra vertiente de la realidad histórica sobre la cual se articula todo eso— se afirman o en todo caso se buscan, procuran afirmarse en un espacio que ha pasado a ser el de la competencia y la dominación comerciales, un espacio de circulación monetaria, un espacio de conquista colonial, un espacio de control de los mares, todo lo cual da a la afirmación de cada Estado por sí mismo no sólo la forma de la autofinalidad a la que me referí la vez pasada, sino la nueva forma de la competencia. El Estado sólo puede afirmarse en un espacio de competencia política y económica, para utilizar palabras un poco anacrónicas con respecto a la realidad, un espacio de competencia que va a dar su sentido al problema del aumento estatal como principio, hilo conductor de la razón de Estado.

En términos aún más concretos, puede decirse que toda la aparición o, mejor, el desarrollo de una razón de Estado que sólo puede conservar el Estado mediante el incremento de sus fuerzas en un espacio de competencia asume su figura inmediata y cabal en el problema general de España, o de España y Alemania. La razón de Estado, es verdad, nació en Italia y se formuló en Italia a partir de los problemas específicos de las relaciones entre sus pequeños Estados. Pero si se desarrolló, si se convirtió en una categoría de pensamiento absolutamente fundamental para todos los Estados europeos, si no se limitó a ser un

---

Droz, 1973, libro 1, cap. 6 [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983]: "La doctrine des intérêts des États dans la France de Richelieu" (sobre Rohan, cf. pp. 150-180).

\* Michel Foucault: temporalmente.

instrumento de análisis y reflexión, una herramienta para la acción y una forma estratégica exclusiva de esos pequeños Estados italianos, fue a causa de todos esos fenómenos que les he mencionado y que se concretan, adoptan la figura misma de España. España que, por una parte, en cuanto heredera por vías dinásticas del Imperio y de la familia que lo poseía, resulta heredera de la pretensión a la monarquía universal; España que, por otra, es dueña desde el siglo XVI de un imperio colonial y marítimo de dimensiones casi planetarias y casi monopolio, al menos desde la absorción de Portugal; y por último, España que es a los ojos de toda Europa el ejemplo de un fenómeno pasmoso y que durante decenas y decenas de años estimulará la reflexión de cronistas, historiadores, políticos y economistas, a saber: que a causa de eso mismo, a causa de ese cuasi monopolio y, en definitiva, de la extensión de su imperio, España logró enriquecerse de manera espectacular durante algunos años y se empobreció de manera aún más espectacular y acelerada en el transcurso del siglo XVII, y quizá desde principios del siglo XVI.

Con el caso español estamos, entonces, frente a un conjunto de procesos que cristalizaron de un modo absoluto todas esas reflexiones sobre la razón de Estado y el espacio competitivo en el cual ahora se vivía. En primer lugar, cualquier Estado como España, siempre que tenga los medios, siempre que tenga la extensión, siempre que pueda realmente definir la pretensión, va a procurar ocupar una posición dominante con respecto a los otros. Ya no se aspirará directamente al imperio, sino a una dominación de hecho sobre los restantes países. En segundo lugar, el ejercicio mismo de esa dominación, esa situación de cuasi monopolio que España, si no adquirido, al menos había imaginado y casi alcanzado durante un tiempo, está perpetuamente amenazada por el hecho mismo que pudo provocarla y alimentarla, a saber, la posibilidad de empobrecerse a causa del enriquecimiento, agotarse debido a un exceso de poder, y la posibilidad de que la situación de dominación sea víctima de algo que ahora se denominará revolución, pero con un sentido muy distinto: la revolución como el conjunto de los mecanismos reales a través de los cuales los elementos mismos que consolidaron el poder del Estado y la dominación provocarán a cambio su pérdida o, en todo caso, la mengua de su poder. España fue el objeto privilegiado, el ejemplo típico alrededor del cual se desplegaría el análisis de la razón de Estado. Y se entiende que todos esos análisis de la razón de Estado, todos esos análisis del nuevo campo de la política que estaba defi-

niéndose, se desarrollaran de manera preferente entre los enemigos y rivales de España: Francia, Alemania, que intentaba liberarse del yugo de la preeminencia imperial, la Inglaterra de los Tudor. En resumen, se pasó de un tiempo que aún dominaba, que aún servía de horizonte, creo, al pensamiento político del siglo XVI, un tiempo de tendencia unificadora y escandido, amenazado por revoluciones esenciales, a un tiempo abierto y atravesado por fenómenos de competencia que podían inducir revoluciones reales, revoluciones en el nivel mismo de los mecanismos que garantizaban la riqueza y el poder de las naciones.

Bien, ¿hay algo tan novedoso en todo lo dicho? ¿Puede decirse, en efecto, que la apertura de un espacio de competencia entre los Estados es un fenómeno que apareció de manera repentina entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y cristalizó de ese modo toda una serie de nuevos aspectos y nuevos desarrollos de la razón de Estado? Hacía mucho tiempo, por supuesto, que existían rivalidades, enfrentamientos y fenómenos de competencia; es indiscutible. Pero, insisto, querría que fuera bien claro que en mis palabras, en lo que les digo, la cuestión pasa por el momento en que todos esos fenómenos comienzan a entrar efectivamente a un prisma reflexivo que permite organizarlos en estrategias. El problema es saber a partir de cuándo se percibieron en concreto en la forma de competencia entre Estados, competencia en un campo económico y político abierto, en un tiempo indefinido, esos fenómenos de enfrentamiento y rivalidad cuya existencia, como es obvio, podía constatarse desde siempre. ¿A partir de cuándo se organizaron un pensamiento y una estrategia de la competencia para codificar todos esos fenómenos? Eso es lo que me gustaría tratar de aprehender, y me parece que las relaciones entre Estados dejaron de percibirse en la forma de la rivalidad para concebirse en la dimensión de la competencia a partir de los siglos XV y XVI. Y aquí, aunque sólo puedo indicar el problema, creo que sería necesario tratar de ver cómo podían los enfrentamientos entre los reinos ser percibidos, reconocidos, articulados y, al mismo tiempo, pensados y calculados en forma de rivalidades, esencialmente rivalidades dinásticas, y ver además a partir de qué momento se llegó a pensarlos desde la perspectiva de la competencia.

De manera muy aproximada y esquemática, podríamos decir que mientras existió una forma de enfrentamiento que se concebía a sí misma como rivalidad de príncipes, rivalidad dinástica, el elemento pertinente fue desde luego la riqueza del príncipe, se tratara del tesoro en su poder o de los recursos fis-



cales con que contaba. La primera de las transformaciones se produjo cuando se dejó de pensar, calcular, calibrar las posibilidades de enfrentamiento y de desenlace del enfrentamiento en términos de la riqueza del príncipe, del tesoro del que disfrutaba, de los recursos monetarios que tenía, y se intentó pensarla[s] como riqueza del propio Estado. Paso de la riqueza del príncipe como factor de poder a la riqueza del Estado como fuerza del reino. A continuación, la segunda transformación, cuando se pasó de un cálculo del poder de un príncipe en función de la extensión de sus posesiones a una búsqueda de las fuerzas más sólidas, aunque fueran más secretas, que iban a caracterizar un Estado: ya [no] las posesiones mismas, [sino] las riquezas inherentes a él, los recursos a su disposición, recursos naturales, posibilidades comerciales, balanza del intercambio, etc. Tercero, tercera transformación: cuando los enfrentamientos se pensaban en términos de rivalidades de los príncipes, lo que caracterizaba el poder del príncipe era su sistema de alianzas, en el sentido familiar o de las obligaciones familiares ligadas a él; cuando se comenzó a pensar esos enfrentamientos desde el punto de vista de la competencia, los poderes se calibraron y calcularon [por] la alianza en cuanto combinación provisoria de intereses. Ese paso de la rivalidad de los príncipes a la competencia de los Estados es sin duda una de las mutaciones más esenciales en las formas, tanto de lo que puede llamarse la vida política como de la historia de Occidente.

La transición de la rivalidad dinástica a la competencia de los Estados es por supuesto un pasaje complejo, lento, del que hago una completa caricatura al indicar a la ligera algunas características; las imbricaciones serán más prolongadas. Por ejemplo, la Guerra de Sucesión de España, a principios del siglo XVIII,<sup>12</sup> aún estará impregnada de los problemas, las técnicas, los procedimientos y las maneras de actuar y pensar de las rivalidades dinásticas. Pero creo que con ese conflicto y el tope con el cual tropezó tenemos el último momento, la última forma de enfrentamiento en el cual la rivalidad dinástica de los príncipes todavía impregnaría y hasta cierto punto gobernaría algo que

<sup>12</sup> Este conflicto, que opuso a Francia y España a una coalición europea (la Cuádruple Alianza) de 1701 a 1714, siguió al acceso al trono español de Felipe V, nieto de Luis XIV, terminó con la firma de los tratados de Utrecht y Rastadt. Cf. L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre. Étude d'histoire diplomatique et de droit international*, tesis para el doctorado en ciencias políticas de la Universidad de Aix-Marseille, París, A. Rousseau, 1900, pp. 67-79.

es la competencia de los Estados, que a continuación habría de manifestarse en su plenitud y su desnudez en las guerras siguientes. Sea como fuere, a partir del momento en que se pasó de la rivalidad de los príncipes a la competencia entre los Estados y el enfrentamiento comenzó a pensarse en términos de esa competencia, es evidente que se reveló, se puso al descubierto una noción absolutamente esencial y fundamental, que hasta entonces no había aparecido ni se había formulado en ninguno de los textos teóricos sobre la razón de Estado de los que les hablé: la noción, claro está, de fuerza. La materia prima, el objeto y al mismo tiempo el principio de inteligibilidad de la razón política ya no sería el incremento de los territorios, sino el crecimiento de las fuerzas del Estado; ya no la extensión de las posesiones o las alianzas matrimoniales, [sino] la expansión de las fuerzas estatales; ya no la combinación de las herencias a través de alianzas dinásticas, sino la armonización de las fuerzas de los Estados en alianzas políticas y provisorias. La razón política, si la tomamos ahora ya no en esos textos un poco teóricos, todavía un poco esencialistas y platónicos, a los cuales me referí la vez pasada, sino en las formulaciones que le fueron propias sobre todo a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, especialmente en torno de la Guerra de los Treinta Años,<sup>13</sup> y en individuos que eran más prácticos que teóricos de la política, pues bien, encontraremos un nuevo estrato teórico. Ese nuevo estrato teórico y analítico, ese nuevo elemento de la razón política, es la fuerza. La fuerza, la fuerza de los Estados. Entramos ahora en una política cuyo objeto principal será la utilización y el cálculo de las fuerzas. La política, ciencia política, se topa con el problema de la dinámica.

Como es evidente, se abre entonces un problema que dejó íntegramente en suspenso; me limito a señalarlo. Podrán ver que esta evolución decididamente producida a partir de una realidad histórica y procesos históricos identificables —se trata del descubrimiento de América, la constitución de imperios coloniales, la desaparición del Imperio y el retroceso, el desvanecimiento de las funciones universalistas de la Iglesia—, en fin, todos esos fenómenos

<sup>13</sup> La Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que transformó poco a poco a Alemania en campo de batalla de Europa (Suecia intervino en 1630 y Francia, luego de una "guerra tramposa", en 1635), fue a la vez una guerra civil y el primer gran conflicto internacional del siglo XVII, que puso en juego diversas lógicas de poder. Sobre los tratados de Westfalia, que terminaron con el conflicto, cf. *supra*, nota 9.

que son lo que son y tienen su necesidad y su inteligibilidad propias, nos llevan a la aparición de la categoría fundamental de la fuerza en el plano del pensamiento político. Y dan paso a una mutación en el pensamiento político que nos pone por primera vez en presencia de un pensamiento político con pretensiones de ser al mismo tiempo una estrategia y una dinámica de las fuerzas. Ahora bien, en la misma época y en virtud de procesos que son completamente diferentes, como bien lo saben, también las ciencias de la naturaleza, y sobre todo la física, van a conocer esa noción de fuerza. De manera que la dinámica política y la dinámica como ciencia física son más o menos contemporáneas. Y para ver cómo se articuló todo eso habría que acudir a Leibniz,<sup>14</sup> en cuanto es el teórico general de la fuerza, tanto desde el punto de vista histórico político como desde el punto de vista de la ciencia física. ¿Por qué las cosas suceden de este modo? ¿Cómo explicar esa contemporaneidad? Confieso, en rigor, no saber nada de eso, pero creo inevitable plantear el problema en la medida misma en que con Leibniz tenemos la prueba de que la homogeneidad de los dos procesos no era absolutamente ajena al pensamiento de los contemporáneos:

Resumamos lo dicho hasta aquí. El verdadero problema de esa nueva racionalidad gubernamental, por ende, no es tanto o únicamente la conservación del Estado en un orden general; es la conservación de cierta relación de fuerzas, la

<sup>14</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1717), jurista, matemático, filósofo y diplomático, autor de los *Essais de théodicée* (1710) y de la *Monadología* (1714). Sobre la "fuerza" como expresión física de la unidad de la sustancia, cf. en particular *Specimen dynamicum* (1695), edición establecida por H. G. Dorsch, Hamburgo, F. Meiner, 1982 [trad. esp.: *Escritos de dinámica*, Madrid, Tecnos, 1991]. Leibniz también es autor de unos cuantos escritos histórico políticos: véase *Opuscules contre la paix de Ryswick*, en *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, Hannover, Klindworth, 1864-1884, t. VI, sec. B. Sobre el dinamismo leibniziano, cf. Martial Guéroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, París, Aubier-Montaigne, 1967, y W. Voisé, "Leibniz's model of political thinking", *Organon*, 4, 1967, pp. 187-205. Sobre las implicaciones jurídico políticas de sus posiciones metafísicas, véase el reciente libro de André Robinet, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, París, PUF, 1994, en especial pp. 235 y 236: "¿Qué es 'la balanza de Europa'? Es la idea de una física político militar de las naciones en la que fuerzas antagónicas variables se ejercen de acuerdo con choques violentos y aleatorios de unas con y contra otras. [...] La balanza de Europa no es un problema de estática, sino de dinámica".

conservación, el mantenimiento o el desarrollo de una dinámica de fuerzas. Pues bien, creo que para poner en acción una razón política que se definirá esencialmente a partir de la dinámica de fuerzas, Occidente, o las sociedades occidentales, introdujeron dos grandes conjuntos que sólo pueden comprenderse sobre la base de esa racionalización de las fuerzas. Esos dos grandes conjuntos de los cuales querría hablarles hoy y la próxima vez son, por una parte, un dispositivo diplomático militar y, por otra, el dispositivo de la policía, en el sentido de la palabra en esa época. ¿Y de qué deben ocuparse, en esencia, esos dos grandes conjuntos? En primer lugar, del mantenimiento de una relación de fuerzas, y por otro lado, del crecimiento de cada una de éstas sin que haya una ruptura del conjunto. Ese mantenimiento de la relación de fuerzas y el desarrollo de las fuerzas internas a cada uno de los elementos, su unión, serán precisamente lo que más adelante se denominará mecanismo de seguridad.

En primer término, las nuevas técnicas de tipo diplomático militar. Si los Estados se sitúan uno junto a otro en una relación de competencia, es preciso encontrar un sistema que permita limitar lo más posible la movilidad de todos los demás Estados, su ambición, su crecimiento, su fortalecimiento, pero también habrá que dejar a cada Estado, empero, suficientes posibilidades de maximizar su crecimiento sin provocar a sus adversarios y, por lo tanto, sin inducir su propia desaparición ni su propio debilitamiento. Ese sistema de seguridad se esbozó y, en rigor de verdad, se estableció a la perfección al final de la Guerra de los Treinta Años, o sea, al término de esos cien años de luchas religiosas y políticas<sup>15</sup> que causaron la desaparición indudable y definitiva del sueño imperial y del universalismo eclesiástico e instalaron, unos frente a otros, una serie de Estados que podían aspirar a la autoafirmación y la autofinalidad de sus propias políticas. ¿Qué entrañaba ese sistema establecido al final de la Guerra de los Treinta Años? Un objetivo e instrumentos. El objetivo era el equilibrio de Europa. Y la idea de este equilibrio, como la razón de Estado, es de origen italiano. En Guichardin, creo, encontramos el primer análisis de toda esa política mediante la cual cada uno de los prínci-

<sup>15</sup> Cien años, si se considera el período que va desde la Paz de Augsburgo (1555), que reconocía a cada Estado perteneciente al Imperio el derecho a practicar la religión (católica o luterana) que profesara —un principio que más adelante se denominó *cujus regio, ejus religio*— y consagraba con ello el fin del Imperio medieval, hasta la Paz de Westfalia.

pes italianos intentaba mantener un estado de equilibrio en Italia.<sup>16</sup> Dejemos el caso italiano y volvamos a Europa. ¿Qué significa el equilibrio de Europa? Cuando los diplomáticos, los embajadores que negociaron el Tratado de Westfalia recibían instrucciones de sus gobiernos,<sup>17</sup> se les recomendaba de manera explícita procurar que los nuevos trazados de fronteras, los nuevos recortes de los Estados, las nuevas relaciones que debían establecerse entre los Estados alemanes y el Imperio, las zonas de influencia de Francia, Suecia, Austria, todo eso [se] hiciera en función de un principio: mantener cierto equilibrio entre los diferentes Estados europeos.

Para empezar, ¿qué es Europa? La idea de Europa es una idea absolutamente nueva en esos comienzos o esa primera mitad del siglo XVII. ¿Qué es Europa? Ante todo, justamente una unidad que ya no tiene en modo alguno la vocación universalista que podía tener el cristianismo, por ejemplo. Por definición y vocación, el cristianismo aspiraba a abarcar el mundo entero. Europa, en cam-

<sup>16</sup> Francesco Guicciardini (1483-1540), *Storia d'Italia*, I, 1, Florencia, appresso Lorenzo Torrentino, 1561 (ed. incompleta); Ginebra, Stoer, 1621; reed. a cargo de Silvana Seidel Menchi, Turín, Einaudi, 1970, pp. 6 y 7: "E conoscendo che alla republica fiorentina e a sé proprio sarebbe molto pericoloso se alcuno de' maggiori potentati ampliasse più la sua potenza, procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessino che più in una che in un'altra parte non pendessino: il che, senza la conservazione della pace e senza vegghiare con somma diligenza ogni accidente benchè minimo, succedere non poteva". Versión francesa: *Histoire d'Italie*, trad. de J.-L. Fournel y J.-C. Zancarini, París, Robert Laffont, 1996, col. Bouquins, p. 5 [trad. esp.: *Historia de Italia, donde se describen todas las cosas sucedidas desde el año 1494 hasta el de 1532*, Madrid, Viuda de Hernando y C<sup>a</sup>, 1889-1890]: "Y, consciente de que, para la república florentina y para sí mismo, sería muy peligroso que uno de los más poderosos acrecentara aún más su poder, él [Lorenzo de Médicis] se empeñaba con todas sus fuerzas en mantener los asuntos de Italia tan bien equilibrados que la balanza no se inclinara ni a un lado ni a otro; lo cual no podía lograrse sin la preservación de la paz y sin vigilar con la mayor diligencia cada acontecimiento, por mínimo que fuera".

<sup>17</sup> Cf. *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, XXVIII, Estados alemanes, t. I: *L'Électorat de Mayence*, dirección de Georges Livet, París, Éd. du CNRS, 1962; t. II: *L'Électorat de Cologne*, 1963, y t. III: *L'Électorat de Trèves*, 1966. Véase también la colección de los *Acta Pacis Westphalicae*, en curso de publicación desde 1970 bajo la dirección de Konrad Repgen, en el marco de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (serie II, Abt. B, *Die französischen Korrespondenzen*, Münster, Aschendorff, 1973).

bio, es un recorte geográfico que en la época, tomemos por caso, no incluye Rusia y sólo engloba Inglaterra de una manera bastante ambigua, pues ese país no era en concreto parte integrante del Tratado de Westfalia. Europa, por lo tanto, es un recorte geográfico bien limitado y sin universalidad. En segundo lugar, no es una forma jerárquica de Estados más o menos subordinados unos a otros y que culmine en una forma última y única, el Imperio. Cada soberano —lo digo, como verán, de manera muy aproximada, pronto será necesario corregir todo esto— es emperador en su propio reino o, en todo caso, los principales soberanos lo son en sus reinos y no hay nada, en el fondo, que señale en uno de los soberanos de uno de esos Estados una superioridad tal que haga de Europa una suerte de conjunto único. Europa es fundamentalmente plural. Lo cual no quiere decir, por supuesto —y aquí corrijo lo que acabo de indicar—, que no haya diferencias entre los Estados.\* [El hecho está muy bien señalado],\*\* por ejemplo, aun antes del Tratado de Westfalia, en lo que Sully cuenta de Enrique IV y lo que llamaba el "magnífico designio" de éste.<sup>18</sup> El magnífico designio que Sully pretende ver en el pensamiento político de Enrique IV consistía en constituir una Europa, y por lo tanto una Europa plural, una Europa como recorte geográfico limitado, sin universalidad ni unidad culminante, desde luego, pero en la cual hubiera quince Estados más fuertes que

\* Michel Foucault: y, al contrario, ha sido muy bien señalado.

\*\* Michel Foucault: Lo encontramos.

<sup>18</sup> Maximilien de Béthune, barón de Rosny y duque de Sully, *Mémoires des sages et royales économies d'État, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand*, edición establecida por J.-F. Michaud y J.-J.-F. Poujoulat, París, t. II, 1837, col. Nouvelle Collection des mémoires pour servir à l'histoire de France, cap. C, pp. 355b-356a. Cf. Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Albin Michel, 2000, p. 282, que remite al artículo de Christian Pfister, "Les 'Economies Royales' de Sully et le Grand Dessein de Henri IV", *Revue historique*, 54 (pp. 300-324), 55 (pp. 67-82 y 291-302) y 56 (pp. 39-48 y 304-339), 1894. La expresión "magnífico designio" es citada por L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre...*, op. cit., p. 45, seguida por este fragmento de *Economies royales*, edición establecida por C.-B. Peitot, París, Foucault, 1820, VII, p. 94: "Dar a las 15 grandes potencias de la Europa cristiana prácticamente la misma magnitud de poder, reino, riquezas, extensión y dominación, y asignarles fronteras y límites tan bien ajustados y combinados que aquellos que sean los más grandes y ambiciosos no puedan tener deseos y avidez de acrecentarse, ni los otros, sospechas, celos ni temor a ser oprimidos por los primeros".

los demás y encargados de tomar las decisiones por ellos.<sup>19</sup> Se trata entonces de un recorte geográfico, una multiplicidad sin unidad de Estados [entre] los cuales, no obstante, hay una diferencia si no constitutiva, intrínseca, sí fundamental entre los pequeños y los grandes. Cuarta y última característica de Europa: aunque es un recorte geográfico, una pluralidad, no carece de relaciones con el mundo entero, pero esa relación con el mundo entero marca la especificidad misma de Europa con respecto a él, porque el continente sólo debe tener y comienza a tener con el resto del planeta cierto tipo de relación, que es la de la dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial. Europa como región geográfica de una multiplicidad de Estados, sin unidad pero con desniveles entre los pequeños y los grandes y una relación de utilización, colonización, dominación con el resto del mundo: esta idea se forjó [a] fines [del] siglo XVI y comienzos del siglo XVII y se cristalizaría a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir la realidad histórica de la que todavía no hemos salido. Eso es Europa.

Segundo, la balanza. ¿Qué es la balanza de Europa?<sup>20</sup> La expresión latina es *trutina Europae*.<sup>\*</sup> Los textos de esa época utilizan la palabra “balanza” en varios sentidos. La balanza de Europa quiere decir —y esto en relación con los diferentes países, las diferentes políticas, los diferentes momentos—, en primer

<sup>19</sup> Cf. el segundo y el tercer designios del rey tal como los expone Sully, *Économies royales*, *op. cit.*, p. 356a: “asociar tantas potencias soberanas como le sea posible al designio que se forma de reducir todas las monarquías hereditarias a un poder casi igual, tanto en extensión de país como en riquezas, a fin de que las demasiado excesivas de unos no susciten en ellos el deseo de oprimir a los débiles, y en éstos el temor a poder serlo”, “tratar de fijar entre las quince dominaciones de las cuales debe estar compuesta la cristiandad de Europa, fronteras tan bien ajustadas entre las que sean limítrofes unas de otras, y resolver de manera tan equitativa la diversidad de sus derechos y pretensiones, que nunca más puedan entrar en disputa”.

<sup>20</sup> Sobre esta cuestión, además de la tesis de Donnadiu que constituye la fuente principal de Foucault, cf. Etienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, pp. 307-309, y el artículo de Gaston Zeller al cual remite este autor, “Le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789”, *Revue historique*, 215, enero-marzo de 1956, pp. 25-57.

<sup>\*</sup> Manuscrito, p. 14: “*trutina sive bilanx Europae*” (expresión citada por L. Donnadiu, *La Théorie de l'équilibre. Étude d'histoire diplomatique et de droit international*, tesis para el doctorado en ciencias políticas de la Université de Aix-Marseille, París, A. Rousseau, 1900, p. 3).

lugar: la imposibilidad de que el Estado más fuerte dicte su ley a cualquier otro. En otras palabras, la balanza europea se mantendrá si se disponen las cosas a fin de que la diferencia entre los Estados más fuertes y los siguientes no sea tal que el más fuerte de todos pueda imponer su ley a los demás. Limitación, por consiguiente, de la distancia entre el más fuerte y el resto.<sup>\*</sup> Primer punto. En segundo lugar, la balanza europea, el equilibrio europeo, se concebía como la constitución de una cantidad limitada de Estados más fuertes, entre los cuales la igualdad se mantendría de tal suerte que cada uno de ellos pudiera impedir a cualquier otro avanzar e imponerse. Para decirlo de otro modo, constitución de una aristocracia de Estados, una aristocracia igualitaria que adoptaría la forma, por ejemplo, de una igualdad de fuerzas entre Inglaterra, Austria, Francia y España. Con un cuadrilátero como ése, era obvio que ninguno de sus integrantes podría adelantarse de manera considerable a los otros tres, cuya primera reacción, de producirse ese fenómeno, sería desde luego la de impedirlo de una u otra forma. La tercera y última definición del equilibrio europeo es la que encontramos con mayor facilidad en los juristas, y que tendrá la serie de consecuencias que son de imaginar. En el siglo XVIII la encontramos en el *Jus gentium* de Wolff, donde éste dice lo siguiente sobre el equilibrio europeo: “la unión mutua de varias naciones” debe poder establecerse de tal manera “que el poder preponderante de uno o varios países sea igual al poder sumado de los otros”.<sup>21</sup> En otras palabras, es menester que las cosas sean de tal forma que la reunión de varias potencias pequeñas pueda contrarrestar la fuerza de la potencia superior que amenaza a una de ellas. Posibilidad de coalición, entonces, cuyo efecto debe consistir en contrapesar, en un momento y un lugar dados, cualquiera de las preponderancias establecidas. Limitación absoluta de la fuerza de los más poderosos, nivelación de éstos, posibilidad de combinación de los más débiles con-

<sup>\*</sup> En el manuscrito, Foucault remite en este punto a “Sully, ‘el magnífico designio’”. Cf. *infra*, nota 18 de la presente clase.

<sup>21</sup> Christian von Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halle, in officina libraria Rengeriana, 1749, cap. 6, § 642, citado por L. Donnadiu, *La Théorie de l'équilibre...*, *op. cit.*, p. 2, n. 5, que agrega: “Talleyrand se acerca a Wolff: ‘El equilibrio es una relación entre las fuerzas de resistencia y las fuerzas de agresión recíproca de diversos cuerpos políticos’ (‘Instruction pour le congrès de Vienne’, Angeberg, p. 227)”.

tra los más fuertes: las tres formas que se concibieron e imaginaron para constituir el equilibrio europeo, la balanza de Europa.

Como ven, con esos distintos procedimientos, en vez de una suerte de escatología absoluta que fije como punto de consumación de la historia un imperio, una monarquía universal, tendremos algo que podríamos llamar una escatología relativa, una escatología precaria y frágil, pero hacia la cual es preciso encauzarse efectivamente; pues bien, esa escatología frágil es la paz. Es la paz universal, paz relativamente universal y relativamente definitiva, está claro, pero que en esos momentos ya no se espera de una supremacía unitaria e impuesta sin discusión alguna como la del Imperio o la Iglesia. Al contrario, esa paz universal y relativamente universal, definitiva pero relativamente definitiva, se la espera de una pluralidad sin efectos decisivos y únicos de dominación. La paz ya no nace de la unidad sino de la no-unidad, de la pluralidad mantenida como pluralidad. Y supongo que advertirán hasta qué punto nos situamos ahora en una perspectiva histórica, pero al mismo tiempo en una forma de técnica diplomática muy diferente de la que podía existir en la Edad Media, por ejemplo, cuando la paz se esperaba de la Iglesia, que era la potencia única, y no sólo única sino también unificadora. Ahora, la paz se espera de los Estados y de su pluralidad. Cambio considerable. Tal es el objetivo para garantizar una seguridad en la cual cada Estado pueda efectivamente aumentar sus fuerzas sin que ese fortalecimiento sea causa de ruina para los otros o para sí mismo.

En segundo lugar, los instrumentos. Creo que esa razón de Estado cuya armazón es diplomática y por lo tanto se define esencialmente por la constitución de una Europa, una balanza europea, se da tres instrumentos. El primer instrumento de esa paz universal precaria, frágil, provisoria, que asume el aspecto de una balanza y un equilibrio entre una pluralidad de Estados, es la guerra, como resulta evidente. Vale decir que en lo sucesivo se podrá o, mejor, se deberá hacer la guerra para mantener precisamente ese equilibrio. Y entonces constatamos un vuelco completo de las funciones, las formas, las justificaciones, el pensamiento jurídico de la guerra, pero también de sus objetivos. Después de todo, en efecto, ¿qué era la guerra tal como se la concebía en la Edad Media? En sustancia, era un comportamiento... iba a decir jurídico, pero en realidad lo atinado es decir judicial. ¿Por qué se hacía la guerra? Cuando había habido una injusticia, cuando había habido una violación del derecho

o cuando alguien, en todo caso, pretendía cierto derecho que algún otro le discutía. En la guerra medieval no había discontinuidad alguna entre el mundo del derecho y el mundo de la guerra. Ni siquiera la había entre el universo del derecho privado, donde se trataba de liquidar los litigios, y el mundo del derecho que no se llamaba ni podía llamarse internacional y público, y que era el mundo del enfrentamiento de los príncipes. Siempre se estaba en el litigio, la liquidación del litigio —te has apoderado de mi herencia, confiscaste una de mis tierras, has repudiado a mi hermana—, y se peleaba; las guerras se desarrollaban en ese marco jurídico que era la guerra pública y privada. Era la guerra pública en cuanto guerra privada, o era la guerra privada que cobraba una dimensión pública. El marco era una guerra de derecho, y por otra parte, la guerra se liquidaba exactamente como un proceso jurídico a través de un elemento que era la victoria; y esa victoria era como un juicio de Dios. Si has perdido, significa que no tienes el derecho de tu parte. Con respecto a esta continuidad del derecho y la guerra, esta homogeneidad entre la batalla y la victoria y el juicio de Dios, los remito al libro de Duby, *Le Dimanche de Bouvines*,<sup>22</sup> donde encontrarán páginas muy esclarecedoras sobre el funcionamiento judicial de la guerra.

Ahora tendremos una guerra que va a funcionar de otra manera, porque por un lado ya no estamos en una guerra de derecho sino de Estado, de la razón de Estado. En el fondo, ya no hace falta darse una razón jurídica para desencadenar una guerra. Para hacerlo, existe el perfecto derecho de darse una razón puramente diplomática: el equilibrio está en riesgo, es necesario restablecerlo, hay un exceso de poder por una parte y no es posible tolerarlo. Desde luego, se encontrará el pretexto jurídico, pero la guerra se aparta de él. En segundo lugar, si bien la guerra pierde su continuidad con el derecho, puede verse que recupera otra continuidad, la existente con la política. Esa política cuya función es precisamente mantener el equilibrio entre los Estados, esa política que debe asegurar la balanza de los Estados en el marco europeo, es la que en un momento dado va a imponer el desencadenamiento de la guerra, librarla contra tal o cual, hasta cierto punto y sólo hasta cierto punto, sin compromete-

<sup>22</sup> Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, col. Trente journées qui ont fait la France, en especial pp. 144-148 [trad. esp.: *El domingo de Bouvines: 27 de julio de 1214*, Madrid, Alianza, 1988].

ter en demasía el equilibrio, con un sistema de alianzas, etc. Y por consiguiente, a partir de ese momento surge el principio que, como bien saben, será formulado casi doscientos años después por alguien que habrá de decir: "La guerra es la continuación de la política por otros medios".<sup>23</sup> Pero al decir eso no hará otra cosa que constatar una mutación ya vigente en los hechos desde el comienzo del siglo XVII, [con la constitución]\* de la nueva razón diplomática, la nueva razón política surgida a raíz del Tratado de Westfalia. No debe olvidarse que los cañones del rey de Francia llevaban inscrita en el bronce la siguiente leyenda: *Ultima ratio regum*, "la última razón de los reyes".<sup>24\*\*</sup> Entonces, primer instrumento para poner en marcha ese sistema de la seguridad europea, el equilibrio europeo.

El segundo instrumento, tan antiguo como la guerra y también profundamente renovado, es el instrumento diplomático. Y entonces vemos aparecer algo relativamente nuevo —en fin, habría que precisar las cosas—, me refiero en todo caso al Tratado de Westfalia, que es un tratado multilateral en el cual no se zanja un litigio entre varias personas: por su conducto, la totalidad de los Estados que constituyen ese nuevo conjunto que es Europa, con la excepción

<sup>23</sup> Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, edición establecida por W. Hahlweg, Bonn, Dümmlers Verlag, 1952, libro I, cap. 1, § 24; versión francesa: *De la guerre*, trad. de D. Naville, París, Minuit, 1955; trad. de M.-J. E. de Vatry, revisada y completada, París, Lebovici, 1989 [trad. esp.: *De la guerra*, Barcelona, Labor, 1984]. Compárese este análisis con el desarrollado por Foucault en el curso de 1975-1976, "Il faut défendre la société." *Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997, pp. 146-147 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000] (en él, la fórmula de Clausewitz no se presentaba como la prolongación de la nueva razón diplomática, sino como la inversión de la relación entre guerra y política definida, en los siglos XVII y XVIII, por los historiadores de la guerra de razas).

\* Michel Foucault: en el momento de esa gran constitución.

<sup>24</sup> Sobre esta fórmula, cf. la declaración de los príncipes del Imperio (la vigesimotercera observación en respuesta a la circular enviada por los plenipotenciarios franceses, el 6 de abril de 1644, para invitarlos a mandar representantes a las conferencias de Münster), citada por Georges Livet, *L'Équilibre européen*, París, PUF, 1976, p. 83: "Hemos visto inscripciones, retratos del rey de Francia en los cuales se lo designa como conquistador del universo, y sobre sus cañones esta idea, *la última razón de los reyes*, que expresa a la perfección su genio usurpador".

\*\* Sigue una frase en parte inaudible: [...] la razón política que ahora se inscribe en el cañón [...].

de Inglaterra, resuelven sus problemas y su conflicto.<sup>25</sup> Ahora bien, resolverlo no quiere decir justamente seguir las líneas jurídicas prescriptas por las leyes y las tradiciones. No es seguir las líneas prescriptas por los derechos de herencia o los derechos del vencedor, con las cláusulas del rescate, el matrimonio, la cesión. Las líneas de fuerza que seguirán los diplomáticos en ese tratado multilateral son líneas determinadas por la necesidad de un equilibrio. Se intercambiarán, se regatearán, se transferirán territorios, ciudades, obispados, puertos, abadías, colonias, ¿en función de qué? No del viejo derecho de herencia o del viejo derecho del vencedor, sino en función de principios físicos, pues la cuestión pasará por anexionar tal territorio a tal otro, transferir tal renta a tal príncipe, otorgar tal puerto a tal territorio de acuerdo con el principio de que es necesario alcanzar el equilibrio interestatal más estable posible. El principio fundamental de la nueva diplomacia será una física de los Estados y ya no un derecho de los soberanos. En conexión con ello, y siempre en el orden de la diplomacia, se constata la creación de lo que todavía no recibe el nombre de misiones diplomáticas permanentes; en todo caso, se trata del establecimiento de negociaciones prácticamente constantes y la organización de un sistema de informaciones en cuanto a la situación de las fuerzas de cada país (enseguida volveré a ocuparme de esto). De hecho, la institución de los embajadores permanentes tiene una larga génesis y la vemos surgir y afianzarse a fines del siglo XV o comienzos del siglo XVI, pero la organización consciente, deliberada y absolutamente permanente de una diplomacia siempre dedicada a negociar se remonta a esta época. Estamos entonces ante la idea de un dispositivo permanente de relaciones entre Estados, dispositivos de relaciones que no son ni la unidad imperial ni la universalidad eclesiástica. Es la idea de una verdadera sociedad de naciones, y no soy yo quien utiliza una expresión anacrónica. La idea, en efecto, se formuló en esos tiempos. La encontramos en un tal Crucé, que a principios del siglo XVII escribió una especie de utopía titulada *Le Nouveau Cynée*,<sup>26</sup> en la

<sup>25</sup> "En Münster, junto al nuncio y el delegado de Venecia, están representadas, además de las potencias en guerra en Alemania [Francia y Suecia], España, las Provincias Unidas, Portugal, Saboya, Toscana, Mantua, los cantones suizos y Florencia" (Georges Livet, *La Guerre de Trente Ans*, París, PUF, 1963, p. 42 [trad. esp.: *La Guerra de los Treinta Años*, Madrid, Villalar, 1977]).

<sup>26</sup> Émeric Crucé (Émery La Croix, 1590?-1648), *Le Nouveau Cynée, ou Discours d'Etat représentant les occasions & moyens d'établir une paix generale & la liberté du commerce par tout le monde*,

cual proyecta, por una parte, una policía<sup>27</sup> (ya volveré a ella con mayor precisión la vez que viene),<sup>28</sup> y por otra, al mismo tiempo y en una correlación que es completamente esencial —por ese motivo, aunque prometí hablarles de la policía, tengo la impresión de que antes debo referirme a las organizaciones diplomático militares—, una organización permanente entre los Estados, una organización de consulta con embajadores residentes en una ciudad. Esa ciudad será Venecia, territorio a cuyo respecto Crucé dice que es neutral e indiferente a todos los príncipes,<sup>29</sup> y los embajadores instalados de manera permanente en Venecia estarán encargados de zanjar los litigios y las discusiones y velar por el mantenimiento apropiado del principio del equilibrio.<sup>30</sup>

La idea de que los Estados forman entre sí una suerte de sociedad dentro del espacio europeo y son como individuos que deben mantener una serie de relaciones fijadas y codificadas por el derecho suscitó en la época el desarrollo de lo

---

París, chez Jacques Villery, 1623, reeditado en 1624; reimpresión, París, Éditions d'histoire sociale, 1976. Cf. Pierre Louis-Lucas, *Un plan de paix générale et de liberté du commerce au XVII<sup>e</sup> siècle*, *Le Nouveau Cynée d'Émeric Crucé*, París, L. Tenin, 1919; Hubert Pajot, *Un rêveur de paix sous Louis XIII*, París, PUF, 1924; y Étienne Thuau, *Raison d'État...*, *op. cit.*, p. 282. Crucé no habla de "sociedad de naciones" sino de "sociedad humana" (*Le Nouveau Cynée...*, *op. cit.*, prefacio sin paginar: "la sociedad humana es un cuerpo cuyos miembros se profesan simpatía, de manera que es imposible que las enfermedades de uno no se comuniquen a los otros". Cf. *ibid.*, p. 62).

<sup>27</sup> Émeric Crucé, *Le Nouveau Cynée...*, *op. cit.*, prefacio sin paginar: "este pequeño libro contiene una policía universal, de utilidad indistinta para todas las naciones y satisfactoria para quienes tienen alguna luz de razón" (véase el texto a partir de la p. 86).

<sup>28</sup> En la clase siguiente Foucault se ocupará de la cuestión de la policía, pero no del análisis que al respecto hace Crucé.

<sup>29</sup> Émeric Crucé, *Le Nouveau Cynée...*, *op. cit.*, p. 61: "Ahora bien, el lugar más cómodo para una asamblea semejante es el territorio de Venecia, porque parece neutral e indiferente a todos los príncipes: agréguese también que está cerca de las monarquías más señaladas de la tierra, las del papa, los dos emperadores y el rey de España".

<sup>30</sup> Interpretación bastante libre del texto de Crucé. Cf. *ibid.*, p. 78: "nada puede consolidar un imperio sino una paz general, cuyo principal resorte consiste en la limitación de las monarquías, a fin de que cada príncipe se atenga a los límites de las tierras que posee en el presente y no los sobrepase con pretensión alguna. Y si una norma semejante lo ofende, considere que las fronteras de los reinos y señoríos son fijadas por la mano de Dios, que las levanta y transfiere cuando y donde le parece". Ese respeto del statu quo, conforme a la voluntad divina, está muy lejos del principio dinámico del equilibrio.

que se denominó derecho de gentes, *jus gentium*, convertido en uno de los aspectos fundamentales, uno de los focos de actividad del pensamiento jurídico, particularmente intenso porque se asigna la tarea de definir cuáles serán las relaciones jurídicas entre esos nuevos individuos coexistentes dentro de un nuevo espacio, a saber, los Estados de Europa, los Estados de una sociedad de naciones. Y la idea de que los Estados son una sociedad la encontramos formulada con claridad en un texto de los primeros años del siglo XVIII, escrito por el teórico más grande del derecho de gentes, Burlamaqui —el libro se llama *Les Principes du droit de la nature et des gens*—,<sup>31</sup> y que dice: "Europa constituye hoy un sistema político, un cuerpo en el que todo está ligado por relaciones y los diversos intereses de las naciones que habitan esta parte del mundo. Ya no es, como antaño, un amasijo confuso de piezas aisladas, cada una de las cuales se estimaba poco interesada en la suerte de las demás y rara vez se preocupaba por lo que no la afectaba directamente", lo cual es muy falso desde el punto de vista histórico, pero no importa, así sucedía antes, y el autor define de este modo la situación actual: "La atención continua de los soberanos a todo lo que pasa en su tierra y en las otras, los ministros siempre residentes [referencia a los diplomáticos permanentes;<sup>32</sup> Michel Foucault] y las negociaciones constantes hacen de la Europa moderna una especie de república cuyos miembros independientes, pero ligados por el interés común, se reúnen para mantener en ella el orden y la libertad".

Así nace entonces esa idea de Europa y la balanza europea. Que se cristaliza, desde luego, con el tratado de Westfalia,<sup>33</sup> primera manifestación completa, consciente, explícita de una política del equilibrio europeo; un tratado,

<sup>31</sup> Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), *Principes du droit de la nature et des gens*, cuarta parte, cap. 2, edición póstuma establecida por F.-B. de Felice, Yverdon, 1767-1768, 8 vols.; nueva edición revisada y corregida por M. Dupin, París, chez B. Warée, 1820, 5 vols.; citado por L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre...*, *op. cit.*, p. 46, que agrega: "Las ideas de Burlamaqui vuelven a encontrarse palabra por palabra en Vattel, *Droit des gens*". Cf. Emer de Vattel, *Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle...*, III, 3, § 47 ("De l'équilibre politique"), Londres, s. n., 1758, t. II, pp. 39 y 40.

<sup>32</sup> Como aclara L. Donnadieu, *La Théorie de l'équilibre...*, *op. cit.*, p. 27, n. 3: "Los tratados de Westfalia consagraron el uso de embajadores. De allí viene en parte su gran influencia sobre el equilibrio".

<sup>33</sup> Sobre la Paz de Westfalia, que se compone en realidad de varios tratados, cf. otra vez *supra*, nota 9 de esta misma clase.

como saben, cuyo papel principal es reorganizar el Imperio, definir su estatus, sus derechos con respecto a los principados alemanes, las zonas de influencia de Austria, Suecia y Francia sobre el territorio alemán, y todo ello en función de leyes de equilibrio que nos explican, en sustancia, cómo pudo Alemania convertirse, y se convirtió efectivamente, en el foco de elaboración de la república europea. Siempre hay que tener presente lo siguiente: como entidad jurídico política, como sistema de seguridad diplomática y política, Europa es el yugo que los países más poderosos (del continente) impusieron a Alemania cada vez que intentaron hacerle olvidar el sueño del emperador dormido, fuera Carlomagno, Barbarroja o el hombrecito que quemó a su perro y su amante una noche de mayo\* en la sede de la cancillería. Europa es la manera de hacer que Alemania olvide el Imperio. No hay que asombrarse entonces de que, si bien el emperador no se despierta nunca, Alemania se levante a veces y diga: "Yo soy Europa. Soy Europa porque ustedes quisieron que lo fuera". Y lo dice precisamente a los que quisieron que fuera Europa y no fuera otra cosa que Europa, a saber, el imperialismo francés, la dominación inglesa o el expansionismo ruso. Se pretendió sustituir en ella el deseo imperial por la obligación europea. "Pues bien", responde Alemania, "poco importa, porque Europa será mi imperio". "Es justo que lo sea", dice, "porque ustedes sólo la construyeron para imponerme la dominación de Inglaterra, Francia y Rusia". No debemos olvidar una pequeña anécdota de 1871, cuando Thiers discutía con el plenipotenciario alemán que se llamaba, creo, Ranke; y le decía: "Pero, en definitiva, ¿contra quién combaten? Nosotros ya no tenemos ejército, nadie puede resistirles, Francia está agotada, la Comuna asestó el golpe final a las posibilidades de resistencia; ¿contra quiénes hacen la guerra?"; y Ranke le contestó: "¡Pero vamos, contra Luis XIV!".

Entonces, el tercer instrumento de este sistema diplomático militar que va a permitir asegurar la balanza europea —en primer lugar estaba la guerra, una nueva forma, una nueva concepción de la guerra, [y en segundo lugar] un instrumento diplomático— será la constitución de un elemento también fundamental e igualmente novedoso: un dispositivo militar permanente que comportará, [primero,] una profesionalización del hombre de guerra, la constitu-

\* Lapsus evidente. Hitler se suicidó el 30 de abril de 1945 en el búnker subterráneo de la cancillería del Reich en Berlín.

ción de una carrera de las armas; segundo, una estructura armada permanente, susceptible de servir de marco a los reclutamientos excepcionales en época de conflicto bélico; tercero, un equipamiento de fortalezas y transportes; y cuarto y último, un saber, una reflexión táctica, tipos de maniobras, planes de ataque y defensa; en suma, toda una reflexión propia y autónoma sobre la cosa militar y las guerras posibles. Aparición, por lo tanto, de esa dimensión militar que dista mucho de agotarse en el ejercicio de la guerra. La existencia de un dispositivo militar permanente, costoso, importante e instruido en el seno mismo del sistema de la paz fue, sin duda, uno de los instrumentos indispensables para el establecimiento del equilibrio europeo. En efecto, ¿cómo podría mantenerse ese equilibrio si cada uno de los Estados, al menos los más poderosos, no tuviera ese dispositivo militar y no procurara que éste [fuera] en síntesis, en términos generales, globalmente, más o menos del mismo nivel que el dispositivo de su principal rival? La constitución, por consiguiente, de un dispositivo militar que no va a ser tanto la presencia de la guerra en la paz como la presencia de la diplomacia en la política y la economía, la existencia de ese dispositivo militar permanente es una de las piezas esenciales en una política gobernada por el cálculo de los equilibrios y el mantenimiento de una fuerza que se obtiene por la guerra, por su posibilidad o por su amenaza. En resumen, se trata de una de las piezas fundamentales en esa competencia de los Estados, en la que cada uno de ellos busca, por supuesto, invertir la relación de fuerza en beneficio propio, pero que todos quieren mantener en su conjunto. También aquí vemos que el principio de Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política tuvo un soporte, un soporte institucional preciso que fue la institucionalización de la dimensión militar. La guerra ya no es otra cara de la actividad de los hombres. Será, en un momento dado, la puesta en acción de una serie de medios definidos por la política, una de cuyas dimensiones fundamentales y constitutivas es la militar. Tenemos entonces un complejo político militar, absolutamente necesario para la constitución de ese equilibrio europeo como mecanismo de seguridad; ese complejo político militar se pondrá en juego de manera permanente y la guerra no será sino una de sus funciones. [Se entiende por lo tanto]\* que la relación de la

\* Conjetura: algunas palabras inaudibles.



paz y la guerra, la relación de las dimensiones civil y militar, vuelva a desplegarse en torno de todo esto.\*

Bien, me extendí un poco demasiado, perdonenme. La vez que viene les hablaré del otro gran mecanismo de seguridad introducido en la razón de Estado, apuntada en lo sucesivo al problema de la fuerza y el poder; ese otro instrumento, esa otra gran tecnología, ya no es el dispositivo diplomático militar, es el dispositivo político de la policía.

\* El manuscrito agrega, en la p. 20: "4. Cuarto instrumento: un aparato informativo. Conocer las propias fuerzas (y además ocultarlas), conocer las de los otros, aliados, adversarios, y ocultar que se las conoce. Ahora bien, conocerlas implica saber en qué consiste la fuerza de los Estados. Dónde está el secreto en que eso radica: misterio de España que perdió su poder, misterio de las Provincias Unidas, uno de los Estados importantes de Europa".

## Clase del 29 de marzo de 1978

*El segundo conjunto tecnológico característico del nuevo arte de gobernar según la razón de Estado: la policía. Significaciones tradicionales de la palabra hasta el siglo XVI. Su nuevo sentido en los siglos XVII y XVIII: cálculo y técnica que permiten asegurar el buen uso de las fuerzas del Estado – La triple relación entre el sistema del equilibrio europeo y la policía – Diversidad de las situaciones italiana, alemana y francesa – Turquet de Mayerne, La Monarchie aristodémocratique – El control de la actividad de los hombres como elemento constitutivo de la fuerza del Estado – Objetos de la policía: 1) el número de ciudadanos; 2) las necesidades de la vida; 3) la salud; 4) los oficios; 5) la coexistencia y la circulación de los hombres – La policía como arte de manejar la vida y el bienestar de las poblaciones.*

[Michel Foucault se disculpa por su demora, debida a un embotellamiento.]

TENDRÉ UNA SEGUNDA MALA NOTICIA para decirles, pero la mencionaré al final... Entonces, acerca de ese nuevo arte de gobernar, a cuyo respecto traté de mostrarles que se había convertido –ése es el primer punto– en una de las funciones, los atributos o las tareas de la soberanía, y había encontrado su principio fundamental de cálculo en la razón de Estado, creo (y es lo que intenté señalarles la vez pasada) que lo esencial de su novedad reside en otra cosa. es decir, que para este arte de gobernar, esbozado por supuesto desde mucho tiempo atrás, ya no se trata a partir de fines del siglo XVI o comienzos del siglo XVII, y según la antigua fórmula, de conformarse, de aproximarse, de ajustarse a la esencia de un gobierno perfecto. En lo sucesivo, el arte de gobernar va a consistir, no en recuperar una esencia o permanecer fiel a ella, sino en mani-

pular, mantener, distribuir, restablecer relaciones de fuerza, y hacerlo en un espacio de competencia que implica un desarrollo competitivo. En otras palabras, el arte de gobernar se despliega en un campo relacional de fuerzas. Y eso es, a mi parecer, el gran umbral de modernidad de dicho arte.

En concreto, desplegarse en un campo relacional de fuerzas significa introducir dos grandes conjuntos de tecnología política. Uno, del que les hablé la clase última, es un conjunto constituido por los procedimientos necesarios y suficientes para el mantenimiento de lo que ya en esa época se denominaba balanza de Europa, el equilibrio europeo; en suma, la técnica consistente en organizar, disponer la armonización y la compensación interestatal de fuerzas, gracias a una doble instrumentación: una instrumentación diplomática, diplomacia permanente y multilateral, por un lado, y por otro, la organización de un ejército profesional. Tal es el primer gran conjunto tecnológico característico del nuevo arte de gobernar en un campo competitivo de fuerzas.

El segundo gran conjunto tecnológico, del cual querría hablarles hoy, es lo que en la época se llamaba “policía”, a cuyo respecto debe entenderse que tiene muy poco que ver —a lo sumo uno o dos elementos en común— con lo que a partir de fines del siglo XVIII recibiría el mismo nombre. En otras palabras, desde el siglo XVII hasta fines del siglo XVIII, la palabra “policía” tiene un sentido muy diferente del que le damos en nuestros días.<sup>1</sup> A propósito de esta policía, querría hacer tres series de observaciones.

Ante todo, desde luego, sobre el sentido de la palabra. Digamos que en los siglos XV y XVI ya encontramos con frecuencia el término, que designa en ese momento unas cuantas cosas. En primer lugar, se llama “policía”, simplemente, una forma de comunidad o asociación regida, en suma, por una autoridad

<sup>1</sup> Es la definición que Michel Foucault da en 1976 en el artículo “La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle”, en *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*, París, Institut de l'environnement, 1976, p. 17 [trad. esp.: “La política de la salud en el siglo XVIII”, en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999]: “Lo que hasta el final del Antiguo Régimen se llamará policía no es, o no sólo es, la institución policial; es el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales se aseguran el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud ‘en general’” (sigue una breve descripción del tratado de Delamare). El interés de Foucault en Delamare se remonta a la década de 1960. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 89 y 90 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

pública, una especie de sociedad humana desde el momento en que algo semejante a un poder político o una autoridad pública se ejerce sobre ella. Muy a menudo pueden encontrarse series de expresiones o enumeraciones como la siguiente: los estados, los principados, las ciudades, las policías. O bien se comprueba con frecuencia la asociación de las dos palabras: las repúblicas y las policías. No se dirá que una familia es una policía, no se dirá que un convento es una policía, porque en ellos falta justamente el carácter de autoridad pública ejercida sobre sus miembros. Pero de todos modos se trata de una sociedad relativamente mal definida, una cosa pública. Este uso de la palabra “policía”, con ese sentido, va a perdurar prácticamente hasta principios del siglo XVII. En segundo lugar, también se denomina “policía”, siempre sin movernos de los siglos XV y XVI, el conjunto de los actos que van a regir precisamente esas comunidades bajo la autoridad pública. Así, hallamos la expresión casi tradicional de “policía y regimiento”, este último término utilizado en el sentido de manera de regir, manera de gobernar, y asociado a “policía”. Para terminar, tenemos el tercer sentido de “policía”, que no es más que el resultado, el resultado positivo y valorado de un buen gobierno. Tales son en líneas generales las tres significaciones más o menos tradicionales que encontramos hasta el siglo XVI.

Ahora bien, me parece que a partir del siglo XVII la palabra comenzará a tomar una significación profundamente diferente. Creo, en suma, que podemos resumirla de la siguiente forma. Desde el siglo XVII se empezará a llamar “policía” el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste.<sup>2</sup> Para decirlo de otra manera, la policía será el cálculo y la técnica que van a permitir establecer una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas. Por otra parte, hay una palabra que engloba poco más o menos ese objeto, ese dominio, y designa con claridad la relación entre el crecimiento de las fuerzas del Estado y su buen orden. En varias ocasiones encontramos la utilización de esa palabra bastante extraña para caracterizar el objeto mismo de la policía. Constatamos

<sup>2</sup> En una serie de hojas manuscritas sobre la policía, adjuntas al legajo preparatorio del curso, Foucault cita este pasaje de las *Instructions* de Catalina II (cf. *infra*, nota 18 de la clase del 5 de abril), acerca de la transformación del sentido de la palabra “policía” (“de efecto a causa”): “Todo lo que sirve al mantenimiento del buen orden de la sociedad es de la incumbencia de la policía”.

su presencia a principios del siglo XVII en un texto al cual tendré oportunidad de volver varias veces, un texto de Turquet de Mayerne que lleva el muy curioso título de *La Monarchie aristodémocratique* y es de 1611.<sup>3</sup> Volvemos a encontrarla ciento cincuenta años después en un texto alemán de Hohenthal, de 1776.<sup>4</sup> Y esa palabra es simplemente la palabra “esplendor”. La policía es la encargada de asegurar el esplendor del Estado. En 1611, Turquet de Mayerne dice: “Todo lo que puede dar ornamento, forma y esplendor a la ciudad”, de eso debe ocuparse la policía.<sup>5</sup> Y Hohenthal, que por otra parte retoma la definición tradicional, dice en 1776: “Acepto la definición de quienes llaman policía el conjunto de los medios conducentes al esplendor de la integridad del Estado y a la dicha de todos los ciudadanos”.<sup>6</sup> ¿Qué es el esplendor? Es a la vez la belleza visible del orden y el brillo de una fuerza que se manifiesta y res-

<sup>3</sup> Louis Turquet de Mayerne (1550-1615), *La Monarchie aristodémocratique, ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Républiques*, París, Jean Berjon et Jean le Bouc, 1611. En su conferencia “*Omnes et singulatim*...”, Michel Foucault precisa: “Es una de las primeras utopías-programas de Estado policiado. Turquet de Mayerne la compuso y la presentó en 1611 a los estados generales de Holanda. En *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV* [Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1949], James King llama la atención sobre la importancia de esta extraña obra” (Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”, *DE*, vol. IV, núm. 291, p. 154). Véanse sobre todo las pp. 31 y 32, 56-58 y 274 del libro de King (que escribe “Louis de Turquet-Mayerne”). Cf. asimismo Roland Mousnier, “L’opposition politique bourgeoise à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle. L’œuvre de Turquet de Mayerne”, *Revue historique*, 213, 1955, pp. 1-20.

<sup>4</sup> Peter Carl Wilhelm, Reichsgraf [conde] von Hohenthal, *Liber de politia, adpersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, Leipzig, C. G. Hilscherum, 1776, § 2, p. 10. Como la obra fue escrita en latín, la frase de Foucault debe leerse así: el texto del alemán Hohenthal. Sobre este tratado, cf. Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*...”, *op. cit.*, p. 158.

<sup>5</sup> Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique*..., *op. cit.*, libro I, p. 17: “debe comprenderse bajo el nombre de Policía todo lo que puede dar ornamento, forma y esplendor a la ciudad, y que es en efecto el orden de todo lo que podría verse en ésta”.

<sup>6</sup> Peter Carl Wilhelm von Hohenthal, *Liber de politia*..., *op. cit.*, § 2, p. 10: “Non displicet vero nobis ea definitio, qua politiam dicunt congeriem mediorum (s. legum et institutorum), quae universae reipublicae splendori atque externae singulorum civium felicitati inserviunt”. En respaldo de esta definición, Hohenthal cita a Johann J. Moser, *Commentatio von der Landeshoheit in Policy-Sachen*, Francfort y Leipzig, s. n., 1773, p. 2, § 2. y Johann Stephan Pütter, *Institutiones iuris publici germanici*, Gotinga, sumptibus Viduae Vandenhoeck, 1770, p. 8. Sin embargo, al insistir en la dicha o la seguridad de los súbditos, ni uno ni otro utilizan el término “esplendor”.

plandece. La policía es, en efecto, el arte del esplendor del Estado en cuanto orden visible y fuerza resplandeciente. De una manera más analítica, ése es el tipo de definición de la policía presente en quien fue, en definitiva, el más grande de sus teóricos, un alemán llamado Von Justi,<sup>7</sup> que en los *Éléments généraux de police*, de mediados del siglo XVIII, da esta definición de la policía: el conjunto de las “leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado y se consagran a consolidar y acrecentar su poder y hacer un buen uso de sus fuerzas”.<sup>8</sup> El buen uso de las fuerzas del Estado es el objeto de la policía.

<sup>7</sup> Polígrafo de agitada carrera y cuya vida tiene varias zonas de sombra, Johann Heinrich Gottlob von Justi (1720-1771) fue a la vez un profesor y un práctico. En un principio fue profesor de cameralística en el Theresianum de Viena, establecimiento fundado en 1746 y destinado a la educación de los jóvenes nobles, y después, luego de diversas peripecias que lo llevaron de Leipzig a Dinamarca, en 1760 se instaló en Berlín, donde Federico II le confió, algunos años más adelante, el cargo de Berghauptmann, una suerte de administrador general de minas. Acusado, sin duda de manera infundada, de haber malversado dineros públicos, se lo encarceló en 1768 en la fortaleza de Küstrin, donde, ciego y en la ruina, murió sin poder establecer su inocencia. A los dos períodos de su existencia, el vienés y el berlinés, corresponden obras de tonalidad bastante distinta; las primeras (entre ellas los *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, Gotinga, Vandenhoecks, 1756, tomados de sus clases en el Theresianum y traducidos al francés con el título de *Éléments généraux de police*, traducción parcial de Eidous, París, Rozet, 1769) se centran esencialmente en el bien del Estado, mientras que las segundas (*Grundri, einer guten Regierung*, Francfort y Leipzig, im Verlag J. G. Garbe, 1759; *Grundfeste der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder Polizeiwissenschaft*, Königsberg y Leipzig, im Verlag seeligen Johann Heinrich Hartungs Erben, 1760-1761) ponen más el acento en el bien de los individuos.

<sup>8</sup> Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, *op. cit.*, p. 4: “In weitläufigem Verstande begreift man unter der Policy alle Maaßregeln in innerlichen Landesangelegenheiten, wodurch das allgemeine Vermögen des Staats dauerhafter gegründet und vermehret, die Kräfte des Staats besser gebraucht und überhaupt die Glückseligkeit des gemeinen Wesens befördert werden kann; und in diesem Verstande sind die Commerciën, Wissenschaft, die Stadt- und Landöconomie, die Verwaltung der Bergwerke, das Forstwesen und dergleichen mehr, in so fern die Regierung ihre Vorsorge darüber nach Maaßgebung des allgemeinen Zusammenhanges der Wohlfahrt des Staats einrichtet, zu der Policy zu rechnen”. Versión francesa citada, introducción, § 2 (se trata aquí de la policía en sentido amplio): “bajo el nombre de policía se comprenden las leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado, que tienden a consolidar y acrecentar su poder, a hacer un buen uso de sus fuerzas, a procurar la felicidad de los súbditos; en una palabra, el comercio, la hacienda, la agricultura, la explotación de las minas, los bosques, las forestas, etc., visto que la dicha del Estado depende de la sabiduría aplicada a la administración de todas esas cosas”.

Segunda observación que quiero hacer: podrán advertir que hay estrechas relaciones entre esta definición de la policía que es tradicional y canónica en los siglos XVII y XVIII y los problemas del equilibrio de la balanza de Europa. Relación morfológica ante todo, pues, en el fondo, el equilibrio europeo, esa técnica diplomático militar de la balanza, ¿en qué consistía? Bien, en mantener un equilibrio entre fuerzas diferentes y múltiples, cada una de las cuales tendía a crecer de acuerdo con su propio desarrollo. La policía va a ser igualmente, pero de alguna manera en sentido inverso, un modo determinado de hacer crecer al máximo las fuerzas del Estado, de un Estado, y mantener a la vez su orden adecuado. En un caso se trata de mantener, y ése es el objetivo principal, un equilibrio a pesar del crecimiento del Estado, y estamos entonces en el problema del equilibrio europeo; el problema de la policía será: cómo hacer para que las fuerzas del Estado crezcan al máximo y a la vez se mantenga el buen orden en él. Primera relación, por lo tanto, entre la policía y el equilibrio europeo.

En segundo lugar, relación de condicionamiento, pues es evidente que en ese espacio de competencia interestatal que se abrió de par en par durante el siglo XVI, a fines de ese siglo, y que tomó el relevo de las rivalidades dinásticas, en ese espacio de competencia no generalizada pero sí europea entre los Estados, está claro que el mantenimiento del equilibrio sólo se alcanza en la medida en que cada uno de ellos es capaz de acrecentar su propia fuerza, y hacerlo en una proporción tal que ningún otro lo supere nunca. La balanza y el equilibrio europeos sólo pueden mantenerse efectivamente si cada uno de los Estados tiene una buena policía que le permita aumentar sus propias fuerzas. Y si el desarrollo de esas policías no es relativamente paralelo, se producirán desequilibrios. Por ende, cada Estado, para evitar que la relación de fuerzas se incline en su contra, deberá tener una buena policía. Y no tardará en llegarse a una consecuencia en cierto modo paradójica e inversa, consistente en decir: pero a la postre, si en el equilibrio europeo hay un Estado, aun cuando no sea el más, que tiene una mala policía, va a haber un fenómeno de desequilibrio. Y por consiguiente, es necesario procurar que la policía sea buena, incluso en los demás. De alguna manera, el equilibrio europeo comenzará a funcionar entonces como policía interestatal o como derecho. Y atribuirá al conjunto de los Estados el derecho a velar por que la policía sea buena en cada uno de ellos. Ésa es la consecuencia que se sacará muy simplemente, de una manera

sistemática, explícita y articulada, en 1815, con el Tratado de Viena y la política de la Santa Alianza.<sup>9</sup>

Tercero y último, entre equilibrio europeo y policía hay una relación de instrumentalización, en el sentido de que existe al menos un instrumento común. ¿Cuál es ese instrumento común al equilibrio europeo y la organización de la policía? La estadística. Para que el equilibrio se mantenga efectivamente en Europa, es preciso que cada Estado pueda, por un lado, conocer sus propias fuerzas y, en segundo lugar, conocer, apreciar las fuerzas de los otros y, por consiguiente, establecer una comparación que permitirá, justamente, controlar y mantener el equilibrio. Se requiere, entonces, un principio de desciframiento de las fuerzas constitutivas de un Estado. En cada Estado, para uso de sí mismo y de los otros, es preciso conocer cuál es la población, cuál es el ejército, cuáles son los recursos naturales, cuál es la producción, cuál es el comercio, cuál es la circulación monetaria, elementos proporcionados en sustancia por la ciencia o, mejor, el dominio que se abre y se funda, se desarrolla a partir de ese momento y que es la estadística. Ahora bien, ¿cómo puede establecerse la estadística? Justamente a través de la policía, pues ésta, en cuanto arte de desarrollar las fuerzas, supone que cada Estado identifica con exactitud sus posibilidades y sus virtualidades. La policía hace necesaria la estadística, pero también la hace posible. Pues el conjunto de los procedimientos introducidos para acrecentar las fuerzas, combinarlas, desarrollarlas, todo ese conjunto administrativo, en suma, será precisamente el que permita señalar en cada Estado en qué consisten las fuerzas y dónde se encuentran las posibilidades de desarrollo. Policía y estadística se condicionan una a otra, y la segunda es el elemento común a la primera y el equilibrio europeo. La estadística es el saber

<sup>9</sup> Sobre el Congreso de Viena (septiembre de 1814-junio de 1815), cuya acta final del 9 de junio de 1815 reúne los diferentes tratados firmados por las grandes potencias, cf. *supra*, nota 9 de la clase del 1º de febrero. La Santa Alianza, concertada en septiembre de 1815, fue en principio un pacto de inspiración religiosa, firmado por el zar Alejandro I, el emperador de Austria Francisco I y el rey de Prusia Federico Guillermo III, para la defensa "de los preceptos de la justicia, la caridad cristiana y la paz", "en nombre de la Santísima e Indivisible Trinidad". Metternich, que la consideraba como "un monumento vacío y sonoro", supo transformarla en un instrumento de unión de las potencias aliadas contra los movimientos liberales y nacionalistas. La alianza se deshizo en 1823, a raíz del Congreso de Verona y la expedición francesa a España.

del Estado sobre el Estado, entendido como saber de sí de éste, pero también saber de los otros Estados. Y en esa medida, la estadística se situará como bisagra de los dos conjuntos tecnológicos.

Habría un cuarto elemento de relación esencial, fundamental entre policía y equilibrio, pero intentaré referirme a él la vez que viene; es el problema del comercio. Dejémoslo por el momento.

La tercera serie de observaciones que quería hacer es la siguiente: como es obvio, ese proyecto de policía, o, en todo caso, la idea de que en cada Estado debe haber un arte concertado de crecimiento de sus fuerzas constitutivas, no adoptó la misma forma, la misma armazón teórica, no se dio los mismos instrumentos en los distintos Estados. Mientras que los elementos que he mencionado hasta aquí, por ejemplo, la teoría de la razón de Estado o el dispositivo del equilibrio europeo, fueron en suma nociones o dispositivos compartidos —con variaciones, desde luego— por la mayoría de los países europeos, en el caso de la policía las cosas sucedieron, me parece, de una manera bastante diferente, y no encontramos ni las mismas formas de reflexión ni una misma institucionalización de la policía en los diferentes países europeos. Esto debería estudiarse en detalle, claro está. A título de indicaciones e hipótesis, en filigrana, por decirlo así, podemos señalar lo siguiente.

¿Qué pasó en el caso de Italia? Y bien, de manera muy curiosa, así como la teoría de la razón de Estado se elaboró allí y el problema del equilibrio fue una cuestión importante y a menudo comentada, la policía falta en ella. Falta como institución y también como forma de análisis y reflexión. Podríamos decir esto: tal vez la fragmentación territorial de Italia, el relativo estancamiento económico que padeció a partir del siglo XVII, la dominación política y económica del extranjero y la presencia de la Iglesia como institución universalista y al mismo tiempo localizada, dominante en la península y anclada territorialmente en un lugar preciso, hicieron que la problemática del crecimiento de las fuerzas nunca pudiera conquistar un arraigo sólido o, mejor, que estuviera atravesada y bloqueada de manera permanente por otro problema, predominante en el caso italiano, que era justamente el equilibrio de esas fuerzas plurales, todavía no unificadas y acaso imposibles de unificar. En el fondo, desde la gran fragmentación de Italia, la cuestión siempre fue ante todo la armonización y compensación de las fuerzas, es decir: primacía [de] la diplomacia. Y el problema del crecimiento de las fuerzas, de ese desarrollo concertado, deli-

berado, analítico de las fuerzas del Estado, sólo pudo aparecer en segundo término. Es cierto sin duda antes de la unidad italiana y también lo es, con seguridad, una vez realizada ésta y constituido algo que puede calificarse de Estado italiano, un Estado que en verdad jamás fue un Estado de policía en el sentido de los siglos XVII y XVIII, y siempre fue un Estado de diplomacia; vale decir, un conjunto de fuerzas plurales, entre las cuales debía alcanzarse un equilibrio, entre los partidos, los sindicatos, las clientelas, la Iglesia, el norte, el sur, la mafia, etc., todo lo que lleva a Italia a ser un Estado de diplomacia sin ser un Estado de policía. Y es lo que hace, quizá, que algo parecido a una guerra, una guerrilla o una cuasi guerra sea la forma permanente de existencia del Estado italiano.

En el caso de Alemania, la división territorial produjo paradójicamente un efecto muy distinto. Lo ocurrido fue una *sobreproblematización\** de la policía, un desarrollo teórico y práctico intenso sobre la policía como mecanismo de acrecentamiento de las fuerzas del Estado. Habría que tratar de detectar las razones por las cuales una fragmentación territorial que en Italia produjo [tal] efecto en Alemania provocó un efecto exactamente opuesto. Pasemos por alto esas razones. Querría limitarme a indicarles lo siguiente: es dable pensar que esos Estados alemanes que se habían constituido, reordenado y a veces hasta fabricado en el momento del Tratado de Westfalia, a mediados del siglo XVII, representaron verdaderos pequeños laboratorios microestatales que pudieron servir de modelos y lugares de experimentación. Entre estructuras feudales re combinadas por el Tratado de Westfalia y con la idea imperial sobrevolando su territorio, pero una idea imperial debilitada si no anulada por ese mismo tratado, se formaron nuevos Estados que, aunque no modernos, eran intermediarios entre aquellas estructuras feudales y los grandes Estados y constituyeron espacios privilegiados para la experimentación estatal. Y ese aspecto de laboratorio se vio reforzado, sin duda, por el siguiente hecho: al salir justamente de una estructura feudal, Alemania no tenía en modo alguno lo que ya había en Francia, a saber, un personal administrativo establecido. Es decir que para hacer esa experimentación fue preciso contar con un nuevo personal. ¿Dónde se lo iba a buscar? En una institución que existía a lo largo de Europa pero que, en esa Alemania así frag-

\* Palabra entre comillas en el manuscrito.

mentada y sobre todo dividida entre católicos y protestantes, cobró una importancia mucho más grande que en los otros lugares: la universidad. Mientras las universidades francesas no dejaban de perder peso e influencia por unas cuantas razones entre las que se incluían tanto el desarrollo administrativo como el carácter dominante de la Iglesia Católica, en Alemania las universidades se convirtieron a la vez en lugares de formación de esos administradores que debían ocuparse del desarrollo de las fuerzas del Estado y de reflexión sobre las técnicas idóneas para permitir el crecimiento de esas fuerzas. Por eso vemos en ellas la elaboración de algo que prácticamente no tiene equivalentes en Europa, la *Polizeiwissenschaft*, la ciencia de la policía;<sup>10</sup> esa ciencia que desde mediados o, mejor, fines del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII va a ser una especialidad exclusivamente alemana que se difundirá por todo el continente y tendrá una influencia crucial. Teorías de la policía, libros sobre la policía, manuales para los administradores, todo eso genera una enorme bibliografía acerca de la *Polizeiwissenschaft* en el siglo XVIII.<sup>11</sup>

En Francia tenemos, creo, un estado de cosas que no es la situación italiana ni la situación alemana. El desarrollo rápido, precoz de la unidad territorial, la centralización monárquica y la administración motivó que la problematización de la policía no se hiciera en absoluto según el modo teórico y especulativo que puede notarse en Alemania. Su conceptualización se dio, en cierta forma, dentro de la misma práctica administrativa, pero se la practicó sin teoría, sin sistema y sin conceptos, y, por consiguiente, se la desarrolló e institucionalizó a través de medidas, ordenanzas, recopilaciones de edictos, así como de críticas y proyectos no debidos a la universidad sino a personajes

<sup>10</sup> Sobre la enseñanza de la *Polizeiwissenschaft* en las universidades alemanas en el siglo XVIII, cf. *supra*, nota 25 de la clase del 11 de enero. Véase también Michael Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, París, PUF, 1998, pp. 562-570.

<sup>11</sup> En lo concerniente a esta bibliografía, véase Magdalene Humpert, *Bibliographie des Kameralwissenschaften*, Colonia, K. Schröder, 1937, que se remonta hasta el siglo XVI. La autora enumera más de cuatro mil títulos de 1520 a 1850, bajo las rúbricas "ciencia de la policía en sentido lato" y "ciencia de la policía en sentido estricto". Véanse también Albion Woodbury Small, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Londres, Burt Franklin, 1909; Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied y Berlín, H. Luchterhand, 1966 (reedición considerablemente aumentada, Múnich, DTV, 1986); y Pierangelo Schiera, *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milán, A. Guiffè, 1968.

que merodeaban en torno de la administración, ya fueran administradores, personas deseosas de entrar a ella o individuos despedidos de sus filas. La encontramos igualmente en pedagogos y particularmente en los pedagogos del príncipe: por ejemplo, hay una teoría de la policía en Fénelon,<sup>12</sup> otra muy interesante en el abate Fleury<sup>13</sup> y también en todos los preceptores de los delfines. De modo que en Francia no veremos grandes edificios similares a la *Polizeiwissenschaft* [alemana] [y tampoco] la noción que tuvo tanta importancia en Alemania, la de *Polizeistaat*, Estado de policía. Encontré una vez la expresión "Estado\* de la policía" —con ciertas salvedades podríamos encontrarla también en otros textos, por supuesto—, que corresponde exactamente al *Polizeistaat* de los alemanes, en el *Traicté d'économie politique* de Montchrétien.<sup>14</sup>

Hasta aquí la situación general de este problema de la policía. Ahora, una pregunta: ¿de qué se ocupa realmente la policía, si es cierto que su objetivo general es el crecimiento de las fuerzas del Estado en condiciones tales que el orden mismo de éste no sólo no corra riesgos, sino que sea reforzado? Voy a tomar un texto del cual ya les he hablado, un texto muy precoz porque data de los primeros años del siglo XVII y es una especie de utopía de lo que los alemanes no habrían tardado en llamar *Polizeistaat*, un Estado de policía, y para el cual los franceses no contaban con esta expresión. Esa utopía de un Estado de policía de 1611 fue escrita por un autor llamado Turquet de Mayerne, que en ese texto, cuyo título es *La Monarchie aristodémocratique*, comienza por definir la policía como "todo lo que debe dar [ya les he citado este texto; Michel Foucault] ornamento, forma y esplendor a la ciudad".<sup>15</sup> Es "el orden de todo

<sup>12</sup> Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651-1715), preceptor del duque de Borgoña de 1689 a 1694. Michel Foucault alude sin duda al *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (la primera edición póstuma llevó el título de *Direction pour la conscience d'un roi*, La Haya, Neaulme, 1747), en *Ceuvres de Fénelon*, París, Firmin Didot, 1838, t. III, pp. 335-347.

<sup>13</sup> Cf. *infra*, p. 372.

\* Con mayúsculas en el manuscrito.

<sup>14</sup> Antoyne de Montchrétien (Montchrestien, 1575-1621), *Traicté de l'économie politique* (1615), edición establecida por T. Funck-Brentano, París, E. Plon, 1889, libro 1, p. 25: "Y en el estado de la policía los pueblos septentrionales se valen en nuestros días de ella mejor y más ordenadamente que nosotros".

<sup>15</sup> Cf. *supra*, nota 5. [En esa cita anterior, tanto Foucault como la nota dicen "todo lo que puede dar" y no "debe dar". (N. del T.)]

lo que podría verse” en la ciudad.<sup>16</sup> Por consiguiente, la policía, considerada en ese nivel, es exactamente el arte de gobernar. Para Turquet de Mayerne, el arte de gobernar y ejercer la policía es la misma cosa.<sup>17</sup> Pero si ahora queremos saber cómo ejercer en concreto la policía, pues bien, dice Turquet de Mayerne, sería preciso que en todo buen gobierno hubiese cuatro grandes oficinas y cuatro oficiales mayores:<sup>18</sup> el canciller para ocuparse de la justicia, el condestable para ocuparse del ejército y el superintendente para ocuparse de la hacienda —todo esto ya estaba en las instituciones existentes—, más un cuarto oficial mayor, que sería, dice, el “conservador y el general reformador de la policía”. ¿Cuál sería su papel? Fomentar en el pueblo una [y cito; Michel Foucault] “singular práctica de modestia, caridad, lealtad, industria y buenas migas”.<sup>19</sup> Dentro de un momento volveré al tema.

Ahora, ese oficial mayor, que está entonces en el mismo plano que el canciller y no tiene superintendente, ese conservador de la policía, ¿a quiénes tendrá bajo sus órdenes en las diferentes regiones y provincias del país? De él dependerán en cada provincia cuatro oficinas, que son, por tanto, sus derivados directos, sus subordinados directos. La primera tiene el nombre de Oficina de Policía propiamente dicha; ¿y de qué se encarga esa Oficina de Policía propiamente dicha? En primer lugar, de la instrucción de los niños y jóvenes. Será esa oficina la que deba velar por que los niños aprendan las primeras letras, y cuando se habla de primeras letras, dice Turquet de Mayerne, se trata de todo lo necesario para desempeñar todas las funciones del reino: lo necesario, entonces, para ejercer una función en él.<sup>20</sup> Como es evidente, deberán aprender la piedad y también las armas.<sup>21</sup> Esa Oficina de Policía que se ocupa de la ins-

<sup>16</sup> Cf. *supra*, nota 5.

<sup>17</sup> Cf. Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique...*, op. cit., libro IV, p. 207: “a ésta [la Policía] se reduce todo lo que podría pensarse o decirse en materia de gobierno: pues, como es evidente, la Policía se extiende a todos los estamentos y condiciones de personas, así como a todo lo que ellas designan, hacen, manejan o ejercen”.

<sup>18</sup> *Ibid.*, libro I, p. 14.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 20: “proveer de manera conveniente a todas las funciones en las que es necesario emplear gente letrada”.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 19 y 20: “velar por la instrucción de la juventud de todos los estamentos, principalmente en lo requerido por el público y que es de recto y notorio interés para todas las

trucción de los niños y los jóvenes tendrá a su cargo, asimismo, la profesión de cada quien. Es decir que, una vez terminado el período de formación y cuando el joven llegue a los 25 años, deberá presentarse ante esa repartición. Y en ella tendrá que decir qué tipo de ocupación quiere desempeñar en la vida, ya sea rico o no y ya quiera enriquecerse o pretenda simplemente deleitarse. Sea como fuere, debe dejar sentado qué quiere hacer. Se lo inscribirá entonces en un registro con la profesión y el modo de vida elegidos, y la inscripción se hará de una vez y para siempre. Quienes por azar no quieran inscribirse en ninguna de las rúbricas existentes —omito señalarlas—,<sup>22</sup> quienes no deseen inscribirse, no deberán ser contados en las filas de los ciudadanos y se los considerará, en cambio, “como la hez del pueblo, truhanes carentes de honor”.<sup>23</sup> Terminamos con la Oficina de Policía.

Al lado de ese oficial mayor que es el reformador general de la policía, y por ende bajo su responsabilidad y su dirección, encontramos, junto a la Oficina de Policía propiamente dicha, oficinas de policía no propiamente dichas, a saber, la Oficina de Caridad. Y ésta se ocupará de los pobres, de los pobres sanos, desde luego, a quienes se dará un trabajo o se obligará a tomarlo, [y] de los pobres enfermos e inválidos, a quienes se entregarán subvenciones.<sup>24</sup> Esa Oficina de Caridad se hará cargo de la salud pública en tiempos de epidemia y contagio, pero también en todo momento. Se ocupará [además] de los accidentes, los accidentes provocados por el fuego, las inundaciones, los diluvios y todo lo que puede ser causa de empobrecimiento, “que arrastra a las fami-

---

familias; que se reduce a tres acápites, a saber, instrucción en las letras, en la piedad o religión y en la disciplina militar”.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14: “Es, a saber, como ricos, con grandes rentas, o como negociadores y hombres de negocios, o como artesanos, y para los últimos y más bajos, como labriegos y peones”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 22: “Frente a éstos [los rectores de las oficinas de policía] en cada jurisdicción tendrán la obligación de comparecer sin excepción quienes hayan llegado a la edad de 25 años, para hacer profesión de la ocupación a la que quieran consagrarse y registrarse en una de las mencionadas clases, según sus medios, sustento e industria, so pena de ignominia. Pues quienes no se inscriban en los registros de dichas oficinas no deberán ser tenidos por ciudadanos de rango sino por la hez del pueblo, truhanes sin honor; privados de todos los privilegios de los nacidos libres”.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 23.

lias a la indigencia y la miseria".<sup>25</sup> Tratar de impedir esos accidentes, tratar de repararlos y ayudar a sus víctimas. Por último, otra de las funciones de la Oficina de Caridad será prestar dinero a "los pequeños artesanos y los labriegos" que lo necesiten para el ejercicio de su oficio, a fin de ponerlos al abrigo "de las rapiñas de los usureros".<sup>26</sup>

Luego de la policía propiamente dicha y la caridad hay una tercera oficina, que va a ocuparse de los comerciantes y que regulará (abrevio para ir más rápido) los problemas de mercado, los problemas de fabricación, de modo de elaboración, y que deberá favorecer el comercio en toda la provincia.<sup>27</sup> Cuarta y última oficina, la Oficina de la Propiedad, que se encargará de los bienes inmuebles: evitar, por ejemplo, que los derechos señoriales aplasten en exceso al pueblo; velar por la compra y la manera de comprar y vender los bienes raíces; vigilar el precio de esas ventas; mantener registro de las herencias; velar, para terminar, por las propiedades del rey y los caminos, los ríos, los edificios públicos, los bosques.<sup>28</sup>

Pues bien, si examinamos un poco este proyecto de Turquet de Mayerne, ¿qué vemos? Ante todo, esto: la policía, que en cierto nivel se identifica con la totalidad del gobierno, aparece —éste es su segundo nivel, su primera precisión con respecto a la función general— como una función estatal frente a las otras tres, las de la justicia, el ejército y la hacienda, que eran instituciones tradicionales. Instituciones tradicionales junto a las cuales es necesario agregar una cuarta, que será la modernidad administrativa por excelencia, a saber, la policía. Segundo, ¿qué dice Turquet de Mayerne al definir el papel del reformador general de la policía? Dice que ese reformador debe velar por la lealtad, la modestia de los ciudadanos; por lo tanto, tiene una función moral,

<sup>25</sup> Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique...*, *op. cit.*, pp. 24 y 25: "Proveerán asimismo los susodichos rectores a la salud pública en todo tiempo; y acaecido un contagio, atenderán a los enfermos y todos los accidentes provocados por tal calamidad [...]. Los accidentes causados por el fuego y las grandes inundaciones o diluvios quedarán de similar manera bajo la previsión y la diligencia de aquéllos en cada sede como causas de empobrecimiento y que arrastran a las gentes a la indigencia y la miseria".

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 25: "la Oficina de Comerciantes".

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 25 y 26.

pero debe asimismo ocuparse de la riqueza y el hogar, es decir, de la manera de conducirse de la gente en lo concerniente a sus riquezas y su modo de trabajar y consumir. Se trata por tanto de una mezcla de moralidad y trabajo. Pero lo que me parece sobre todo esencial y característico es que lo que constituye el corazón mismo de la policía, esas oficinas de policía propiamente dichas de las que les he hablado, cuando tratamos de ver de qué se ocupan, a qué cosas deben prestar atención, advertimos que son la educación y la profesión, la profesionalización de los individuos; la educación que debe formarlos a fin de que puedan tener una profesión y, a continuación, la profesión o, en todo caso, el tipo de actividad al cual se dedican y se comprometen a dedicarse. Tenemos aquí, entonces, todo un conjunto de controles, decisiones, coacciones que recaen sobre los hombres mismos, no en cuanto disfrutaban de un estatus, no en cuanto tienen una identidad en el orden, la jerarquía y la estructura social, sino en cuanto hacen algo, son capaces de hacerlo y se comprometen a consagrarse a ello a lo largo de toda la vida. Por lo demás, el propio Turquet de Mayerne señala: lo importante para la policía no es la distinción entre nobles y plebeyos y, por lo tanto, tampoco la diferencia de estatus, sino la diferencia de ocupaciones.<sup>29</sup> Y querría citarles este texto notable que está al principio, en las primeras páginas de su libro. A propósito de los magistrados de policía, el autor dice: "He propuesto a los magistrados que serán sus rectores" —se trata, entonces, de la policía—, "he propuesto al hombre por verdadero sujeto en el cual se imprimen la virtud y el vicio, a fin de que, por grados, sea conducido desde su infancia hasta su perfección y, habiéndolo llevado a cierta perfección, tanto él como sus actos se atengan a los términos de la verdadera virtud política y social, en cualquiera de las cosas a las que se entregue".<sup>30</sup>

El hecho de tener al "hombre por verdadero sujeto", y por verdadero sujeto "en cualquiera de las cosas a las que se entregue", en cuanto tiene, precisamente, una actividad y ésta debe caracterizar su perfección y permitir, por consiguiente, la perfección del Estado, es, a mi entender, uno de los elementos fundamentales y más característicos de lo que en lo sucesivo se entiende por "la policía". La

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 14: "siendo las calidades de cada clase [los cinco órdenes o clases de que se compone el pueblo] puramente privadas, no se trata de nobleza ni de plebe, sino únicamente de los medios y maneras que cada uno debe emplear para vivir y mantenerse en la República".

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 19.



policía apunta a eso, la actividad del hombre, pero la actividad del hombre en cuanto éste tiene una relación con el Estado. Digamos que en la concepción tradicional, el príncipe o la república se interesaban en lo que los hombres eran, por su estatus o por sus virtudes, sus cualidades intrínsecas. Era importante que los hombres fuesen virtuosos, era importante que fueran obedientes, era importante que no fueran holgazanes sino trabajadores. La buena calidad del Estado dependía de la buena calidad de los elementos del Estado. Era una relación de ser, de calidad de ser, una relación de virtud. En esta nueva concepción el Estado no se interesará en lo que los hombres son y ni siquiera en sus litigios, como en un Estado de justicia. Tampoco en su dinero, característica de un Estado, digamos, de fiscalidad. Lo que caracteriza un Estado de policía es que se interesa en lo que los hombres hacen, en su actividad, en su "ocupación".\* El objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado. Creo que con ello estamos en el corazón mismo de la organización de lo que los alemanes llaman Estado de policía y los franceses, sin darle esa denominación, introducen de hecho como tal. En el fondo, a través del plan de Turquet de Mayerne se advierte cuál es el ámbito que toma como su incumbencia ese proyecto de gran policía: la actividad del hombre como elemento constitutivo de la fuerza del Estado.

En términos concretos, ¿qué deberá ser la policía? Y bien, deberá asignarse como instrumento todo lo que sea necesario y suficiente para que la actividad del hombre alcance una integración efectiva al Estado, a sus fuerzas, al desarrollo de éstas, y deberá procurar que el Estado, a cambio, pueda estimular, determinar, orientar esa actividad de una manera eficaz y útil para sí mismo. En una palabra, se trata de la creación de la utilidad estatal, a partir y a través de la actividad de los hombres. Creación de la utilidad pública a partir de la ocupación, la actividad, a partir del quehacer de los hombres. Creo que si partimos de esa base y captamos en ella el núcleo de esa idea tan moderna de

\* Palabra entre comillas en el manuscrito. Michel Foucault anota al margen, en ese mismo manuscrito: "Cf. Montchrétien, p. 27". (Este último escribe: "El hombre más entendido en materia de policía no es quien, mediante suplicio riguroso, extermina a los salteadores y ladrones, sino aquel que, por la ocupación que da a quienes son designados para su gobierno, impide que los haya". Véase Antoyne de Montchrétien, *Traicté de l'économie politique*, op. cit., p. 27.)

la policía, podremos deducir con facilidad los objetos de los que ésta pretende ocuparse en lo sucesivo.

Ante todo, la policía tendrá que ocuparse, primera inquietud, del número de los hombres, porque es muy importante, tanto en lo concerniente a la actividad humana como a su integración en una utilidad estatal, saber cuántos hay y procurar que haya la mayor cantidad posible. La fuerza de un Estado depende de su cantidad de habitantes: la tesis se formula ya en épocas tempranas de la Edad Media y se repite a lo largo del siglo XVI, pero en el siglo XVII comenzará a cobrar un sentido preciso cuando se plantee el problema de la cantidad concretamente necesaria de hombres y la relación que debe existir entre ella y la extensión del territorio y las riquezas a fin de que la fuerza del Estado pueda incrementarse al máximo y de la manera más segura. La tesis, la afirmación de que la fuerza de un Estado depende de su cantidad de habitantes, la encontraremos reiterada con obstinación a lo largo del siglo XVII e incluso a comienzos del siglo XVIII, antes de la gran crítica y la gran reproblemática que harán los fisiócratas, pero yo tomaré un texto de fines del siglo XVII o los primeros años de la centuria siguiente. En unas notas publicadas y que se referían a las lecciones que daba al delfín, el abate Fleury<sup>31</sup> decía: "No se puede impartir justicia, hacer la guerra, recaudar fondos, etc., sin abundancia de hombres vivos, sanos y apacibles. Cuantos más haya, más sencillo será el resto y más poderosos el Estado y el príncipe". Hay que apresurarse a decir, sin embargo, que lo importante no es la cifra absoluta de población, sino su relación con el conjunto de las fuerzas: extensión del territorio, recursos naturales, riquezas, actividades comerciales, etc. Volvamos a Fleury y sus notas de clase: "extensión de tierras no interviene en nada en la grandeza del Estado, sino fertilidad

<sup>31</sup> Claude Fleury (1640-1723), sacerdote e historiador, subpreceptor de los hijos del rey unto a Fénelon; no debe confundirse con el cardenal Fleury, que también fue preceptor de Luis XV. Es autor de numerosas obras, la más célebre de las cuales es *Institution au droit français*, 2 vols., París, P. Aubouyn, P. Emery et C. Clouzier, 1692. Cf. Raymond E. Wanner, *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, y, sobre su actividad de publicista, Guy Thuillier, "Économie et administration au Grand Siècle: l'abbé Claude Fleury", *La Revue administrative*, 10, 1957, pp. 348-573, y "Comment es Français voyaient l'administration au XVIII<sup>e</sup> siècle: le droit public de la France de l'abbé Fleury", *ibid.*, 18, 1965, pp. 20-25.

y número de hombres. Holanda, Moscovia, Turquía, ¿qué diferencia? Extensiones desiertas perjudican el comercio y el gobierno. Mejor quinientos mil hombres en poco espacio que un millón dispersos: tierra de Israel".<sup>32</sup> De ahí el primer objeto de la policía: la cantidad de hombres, el desarrollo cuantitativo de la población con respecto a los recursos y posibilidades del territorio ocupado por ella; es lo que Hohenthal, en su *Traité de police*, llamará *copia civium*, la cantidad, la abundancia de ciudadanos.<sup>33</sup> Ante todo, entonces, el número de ciudadanos: tal es el primer objeto de la policía.

Segundo objeto de la policía: las necesidades de la vida. Pues no basta con que haya hombres; también es preciso que puedan vivir. Y por consiguiente la policía va a ocuparse de esas necesidades inmediatas. En primerísimo término, desde luego, los víveres, los llamados artículos de primera necesidad. Al respecto, Fleury dirá: "Príncipe es padre: alimentar a sus hijos, buscar los medios de procurar al pueblo comida, vestimenta, alojamiento, calefacción. [...] No es posible multiplicar en exceso los productos útiles para la vida".<sup>34</sup> Este objetivo de la policía —velar por que la gente pueda mantener efectivamente la vida que la naturaleza le ha dado— implica sin lugar a dudas una política agrícola: multiplicar la población rural mediante la reducción del tributo de la talla, de los gravámenes y de la milicia, cultivar las tierras aún incultas, etc. Todo esto aparece en Fleury.<sup>35</sup> Entonces, implica una política

<sup>32</sup> Esta cita, así como la precedente, son inhallables en la única edición de los *Avis au Duc de Bourgogne* de la que tenemos conocimiento, en *Opuscules*, Nîmes, P. Beaume, 1780, t. III, pp. 273-284. Cf., de todos modos, Claude Fleury, *Pensées politiques*, en *ibid.*, p. 252: "Lo que hace la fuerza de un Estado es el número de hombres y no la extensión de las tierras. Más valdría comandar a cien hombres en una isla fértil de dos leguas que estar solo en una isla de doscientas leguas: así, quien gobierne a cien mil hombres en diez leguas de país será más poderoso que quien tenga a doscientos mil dispersos en cien leguas".

<sup>33</sup> Peter Carl Wilhelm von Hohenthal, *Liber de politia...*, *op. cit.*, cap. 1, t, "De copia civium" (§§ VIII-XI), pp. 17-28.

<sup>34</sup> Claude Fleury, *Avis au Duc de Bourgogne*, *op. cit.*, p. 277: "Príncipe es padre: alimentar a sus hijos: buscar los medios de procurar al pueblo comida, vestimenta, alojamiento, calefacción. Víveres: trigo y otros granos, verduras, frutas: favorecer a los labriegos, son los más necesarios de todos los súbditos, laboriosos, frugales, de ordinario gente de bien: el medio más honesto de ganar, la agricultura: no es posible multiplicar en exceso los productos útiles para la vida".

<sup>35</sup> *Ibid.*: "Repoblar las aldeas y multiplicar la población del campo por la reducción de la talla, dispensa de la milicia, etcétera".

agrícola. Implica también un control exacto de la comercialización de los productos, de su circulación, de las provisiones almacenadas para las épocas de escasez; en síntesis, toda esa policía de los granos de la que les hablé al principio<sup>36</sup> y que constituye, según Argenson, la policía "más valiosa e importante para el orden público".<sup>37</sup> Lo cual entraña la vigilancia no sólo de la comercialización de esos víveres y productos, sino también de su calidad en el momento de ponerlos a la venta, su buena calidad, el hecho de que no estén estropeados, etcétera.

Y de este modo llegamos a un tercer objetivo de la policía, luego de la cantidad de gente y las necesidades de la vida: el problema de la salud. La salud se convierte en un objetivo de la policía por ser, en efecto, una de las condiciones necesarias para que la multitud de hombres que subsisten gracias a los víveres y los artículos de primera necesidad que se les suministran puedan además trabajar, tener actividades, ocuparse. Por consiguiente, la salud no será para la policía un problema sólo en caso de epidemias, cuando se declara la peste o se trata simplemente de apartar a personas contagiosas como los leprosos; la salud, la salud cotidiana de todo el mundo, será en lo sucesivo un objeto permanente de cuidado e intervención para la policía. En consecuencia, habrá que vigilar todo lo que puede propiciar las enfermedades en general. Se tratará entonces, sobre todo en las ciudades, del aire, la aireación, la ventilación, cosas ligadas, como es sabido, a la teoría de los miasmas,<sup>38</sup> y habrá toda una política de un nuevo equipamiento, un nuevo espacio urbano que se ordenará y subordinará a principios y preocupaciones de salud: amplitud

<sup>36</sup> Cf. *supra*, clase del 18 de enero, pp. 46-49.

<sup>37</sup> Marc-René de Voyer, marqués de Argenson (1652-1721), padre del autor de las *Mémoires* (cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, clase del 10 de enero de 1979, p. 22). Sucedió a La Reynie como teniente general de policía en 1697 y luego ejerció los cargos de presidente del Consejo de Hacienda y ministro de Justicia (1718). La frase pertenece a una carta del 8 de noviembre de 1699, citada por Monsieur de Boislisle (comp.), *Correspondance des Contrôleurs généraux*, París, Imprimerie nationale, 1874-1883, t. II, núm. 38, y reproducida por Edgar Depitre en su introducción a Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (ver *supra*, nota 7 de la clase del 18 de enero, p. 52).

<sup>38</sup> Cf. Claude Fleury, *Avis au Duc de Bourgogne*, *op. cit.*, p. 378: "Cuidar la limpieza de las ciudades en beneficio de la salud, prevenir enfermedades populares; buen aire, buenas aguas, y en abundancia".

de las calles, dispersión de los elementos susceptibles de producir miasmas y envenenar la atmósfera, las carnicerías, los mataderos, los cementerios. Toda una política, por ende, del espacio urbano ligada al problema de la sanidad.

Cuarto objeto de la policía, luego de la salud: se tratará precisamente, en función de la existencia de muchos hombres que pueden subsistir y tienen buena salud, [de] velar por su actividad. Su actividad: entiéndase, ante todo, que no estén ociosos. Hacer trabajar a todos los que están en condiciones de hacerlo: tal es la política con respecto a los pobres sanos. Subvenir únicamente a las necesidades de los pobres inválidos. Y también se tratará, mucho más importante, de velar por los diferentes tipos de actividad que los hombres pueden desempeñar; procurar, en sustancia, que los distintos oficios necesarios, y necesarios para el Estado, se ejerzan efectivamente; controlar que los productos se fabriquen según un modelo capaz de beneficiar al país. De allí toda la reglamentación de los oficios que es otro de los objetos de la policía.

Para terminar, último objeto de la policía, la circulación: la circulación de las mercancías y los productos originados en la actividad de los hombres. Y en primer lugar es menester entender esa circulación en el sentido de los instrumentos materiales que deben dársele. Por lo tanto, la policía se ocupará de las rutas, de su estado, de su desarrollo, de la navegabilidad de los ríos, los canales, etc. En su *Traité de droit public*, Domat dedica [a esta cuestión] un capítulo que se llama “De la policía”, y cuyo título completo es el siguiente: “De la policía para el uso de los mares, los ríos y otros cursos de agua, los puentes, las calles, las plazas públicas, los caminos reales y otros lugares públicos”.<sup>39</sup> El espacio de la circulación es, entonces, un objeto privilegiado de la policía.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Jean Domat (jurista jansenista, abogado del rey en el tribunal de primera instancia de Clermont, 1625-1696), *Le Droit public, suite des Loix civiles dans leur ordre naturel*, 2 vols., París, J.-B. Coignard, 1697, (segunda edición en cinco volúmenes, París, J.-B. Coignard, 1697) [trad. esp.: *Derecho público*, Madrid, en la imprenta de Benito Cano, 1788]; reed., en *Œuvres complètes*, París, Firmin-Didot père et fils, 1828-1830, reproducida en *Les Quatre livres du droit public*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1989, col. Bibliothèque de philosophie politique et juridique, libro I, título VIII: “De la police pour l’usage des mers, des fleuves, des rivières, des ports, des ponts, des rues, des places publiques, des grands chemins, & autres lieux publics; & de ce qui regarde les eaux & forêts, la chasse & la pêche”.

<sup>40</sup> *Ibid.* (1697, 2ª ed.), t. IV, pp. 224 y 225: “para el uso de esta segunda especie de cosas [las cosas producidas por el hombre, como el alimento, la vestimenta y la vivienda], puesto que

Pero por “circulación” no hay que entender únicamente esa red material que permite la circulación de las mercancías y llegado el caso de los hombres, sino la circulación misma, es decir, el conjunto de los reglamentos, restricciones, límites o, por el contrario, facilidades y estímulos que permitirán el tránsito de los hombres y las cosas en el reino y eventualmente allende sus fronteras. De allí esos reglamentos policiales típicos, algunos de los cuales reprimen el vagabundeo, otros facilitan la circulación de las mercancías en tal o cual dirección [y] otros impiden que los obreros calificados se alejen de su lugar de trabajo y, sobre todo, se marchen del reino. Tras la salud, los víveres, los artículos de primera necesidad y la población misma, todo ese campo de la circulación se convertirá en objeto de la policía.

En el fondo, y de manera general, la policía tendrá que regir —y ése será su objeto fundamental— todas las formas, digamos, de coexistencia de los hombres entre sí. El hecho de que vivan juntos, se reproduzcan, necesiten, cada uno a su turno, determinada cantidad de alimentos, aire para respirar, vivir, subsistir; el hecho de que trabajen, de que trabajen unos al lado de otros en oficios diferentes o similares; y también el hecho de que se encuentren en un espacio de circulación, toda esa suerte de socialidad (para utilizar una palabra que es anacrónica con respecto a las especulaciones de la época), será lo que la policía deba tomar a su cargo. Los teóricos del siglo XVIII lo dirán: en el fondo, la policía se ocupa de la sociedad.<sup>41</sup> Pero ya Turquet de Mayerne había dicho que la vocación de los hombres —no usa la palabra “vocación”, en fin, no sé— era asociarse unos con otros, buscarse unos a otros, y esa “comunicación”, “el encauzamiento y el fomento” de esa comunicación, es el objeto propio de la

todas ellas son necesarias en la sociedad de los hombres y éstos no pueden tenerlas y ponerlas en uso sino a través de medios que exigen diferentes ligazones y comunicaciones entre ellos, no sólo de un lugar a otro sino de cualquier país a cualquier otro, y entre las naciones más distantes, Dios se ha ocupado por el orden de la naturaleza y los hombres por la policía de facilitar las comunicaciones”.

<sup>41</sup> En la serie de hojas manuscritas sobre la policía, ya citadas más atrás (nota 2 de la presente clase), Foucault cita a Delamare a propósito de la idea de que “la policía se ocupa de la ‘sociedad’”: “La policía encierra en su objeto todas las cosas que sirven de fundamento y regla a las sociedades que los hombres han establecido entre sí”. Y añade: “Un conjunto de individuos con relaciones de coexistencia que los hacen vivir y habitar juntos. Una población, en suma”.

policía.<sup>42</sup> La coexistencia y la comunicación de los hombres entre sí es, en definitiva, el ámbito que debe abarcar esa *Polizeiwissenschaft* y esa institución de la policía de las que habla la gente de los siglos XVII y XVIII.

Así, lo que engloba la policía es en el fondo un inmenso dominio del cual podría decirse que va del vivir al más que vivir. Me refiero a esto: la policía debe asegurarse de que los hombres vivan y vivan en gran número, debe garantizar que tengan de qué vivir y, por consiguiente, que tengan lo suficiente para no morir demasiado o no morir en cantidades demasiado grandes. Pero al mismo tiempo debe asegurarse de que todo aquello que, en su actividad, pueda ir más allá de esa pura y simple subsistencia se produzca, se distribuya, se reparta, se ponga en circulación de tal manera que el Estado sea efectivamente capaz de extraer su fuerza de ello. Digamos, en una palabra, que en ese sistema económico y social, y podríamos agregar: en ese nuevo sistema antropológico que surge entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en ese nuevo sistema ya no gobernado por el problema inmediato de sobrevivir y no morir y regido ahora, en cambio, por el problema: vivir y hacer un poco más que vivir, pues bien, se inserta la policía, en cuanto es el conjunto de las técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, hacer un poco más que vivir, coexistir, comunicarse, sea concretamente convertible en fuerzas del Estado. La policía es el conjunto de las intervenciones y los medios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado. Con la policía tenemos entonces un círculo que, a partir del Estado como poder de intervención racional y calculada sobre los individuos, va a volver al Estado como conjunto de fuerzas crecientes o que deben hacerse crecer; pero ¿por dónde va a pasar? Y bien, por la vida de los individuos, que ahora, como simple vida, va a ser preciosa para el Estado. En el fondo esto ya era un hecho adquirido; se sabía que un rey, un soberano, era tanto más poderoso cuanto mayor fuera la cantidad de sus súbditos. La cosa va a pasar por la vida de los individuos, pero también por algo

<sup>42</sup> Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique...*, op. cit., libro I, p. 4: "sin esa comunicación cuyo encauzamiento y fomento es lo que propiamente llamamos Policía, es indudable que estaríamos privados de humanidad y más aún de piedad, pereceríamos miserablemente por nuestros defectos y no existirían en el mundo amor ni caridad alguna".

que es mejor que vivir, más que vivir, lo que en la época se llama comodidad de los hombres, su beneplácito e incluso su felicidad. El círculo, por lo tanto, con todo lo que implica, hace que la policía deba lograr articular, una con otra, la fuerza del Estado y la felicidad de los individuos. Esa felicidad, en cuanto "vida mejor que la mera vida" de los individuos, debe en cierto modo tomarse y constituirse en utilidad estatal: hacer de la dicha de los hombres la utilidad del Estado, hacer de su dicha la fuerza misma del Estado. Y por eso encontramos en todas esas definiciones de la policía a las cuales aludí hace un rato un elemento que tuve la precaución de poner a un lado y que es la felicidad de los hombres. En Delamare, por ejemplo, encontramos la afirmación de que el único objeto de la policía "consiste en llevar al hombre a la más perfecta felicidad de que pueda disfrutar en esta vida".<sup>43</sup> Y Hohenthal —cuya definición de la policía les cité,<sup>44</sup> pero sólo en su primera parte— dice que la policía es el conjunto de los medios que aseguran "*reipublicae splendorem*, el esplendor de la república, *et externam singulorum civitium felicitatem*, y la felicidad externa de cada uno de los individuos".<sup>45</sup> Esplendor de la república y felicidad de cada cual. Retomo la definición fundamental de Justi, que, insisto, es la más clara y articulada, la más analítica. Von Justi dice esto: "La policía es el conjunto de las leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado y se consagran a consolidar y acrecentar su poder y hacer un buen uso de sus fuerzas" —ya lo he citado— "y, por último, a procurar la felicidad de los súbditos".<sup>46</sup> Consolidar y acrecentar el poder del Estado, hacer un buen uso de sus fuerzas, procurar la felicidad de los súbditos: esta articulación es específica de la policía.

Hay una palabra que, más aún que beneplácito, comodidad o felicidad, designa la materia de la que se ocupa la policía. Es una palabra que encontramos contadas veces antes de fines del siglo XVIII. Sin embargo, se la utilizó a principios del siglo anterior y, me parece, de una manera bastante única, sin haber vuelto a emplearse en la literatura francesa, pero verán cuál será su eco

<sup>43</sup> Nicolas Delamare, *Traité de la police*, París, J. et P. Cot, 1705, t. I, prefacio sin paginar (p. 2).

<sup>44</sup> Cf. *supra*, p. 358 (la cita completa en latín se encuentra en la nota 6).

<sup>45</sup> Peter Carl Wilhelm von Hohenthal, *Liber de politia...*, op. cit., p. 10.

<sup>46</sup> Cf. *supra*, nota 6.

y cómo va a desembocar en toda una serie de problemas absolutamente fundamentales. Esta palabra figura en la *Économie politique* de Montchrétien, que dice: “En el fondo, la naturaleza sólo puede darnos el ser, pero el bienestar lo debemos a la disciplina y las artes”.<sup>47</sup> La disciplina, que debe ser igual para todos, pues es importante para el bien del Estado que todos vivan satisfechos y honestamente en él, y las artes, que, desde la caída, son indispensables para darnos —y vuelvo a citar a Montchrétien— “lo necesario, lo útil, lo conveniente y lo agradable”.<sup>48</sup> Pues bien, todo lo que va del ser al bienestar, todo lo que puede producir ese bienestar más allá del ser y de tal modo que el bienestar de los individuos sea la fuerza del Estado: ése es, a mi entender, el objetivo de la policía.\*

Bueno, por una parte llegué tarde, más de un cuarto de hora, y por otra, de todos modos, estoy lejos de haber terminado con lo que quería decirles. Entonces —ésta es la segunda mala noticia—, voy a dictar otra clase la semana próxima, el miércoles, y en ella, sobre la base de la definición general de la policía, trataré de ver cómo se la criticó, cómo fue puesta a un lado durante el siglo XVIII, cómo pudo nacer la economía política y cómo se desprendió de ella el problema específico de la población, [lo cual irá] a dar con el problema “seguridad y población” del que les hablé la vez pasada. Entonces, si no les molesta... Bueno, sea como fuere, daré esa clase el miércoles. Como de todas maneras nadie está obligado a venir, hagan lo que quieran...

<sup>47</sup> Antoyne de Montchrétien, *Traicté de l'économie politique*, op. cit., p. 39.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 40.

\* Michel Foucault agrega en el manuscrito, p. 28: “El ‘bien’ que estaba presente en la definición del gobierno en Santo Tomás (procurar que los hombres se conduzcan bien para poder acceder al bien supremo) cambia por completo de sentido”.

## Clase del 5 de abril de 1978

*La policía (continuación) – Delamare – La ciudad, lugar de elaboración de la policía. Policía y reglamentación urbana. La urbanización del territorio. Relación de la policía con la problemática mercantilista – El surgimiento de la ciudad mercado – Los métodos de la policía. Diferencia entre policía y justicia. Un poder de tipo esencialmente reglamentario. Reglamentación y disciplina – Retorno al problema de los granos – La crítica del Estado de policía a partir del problema de la escasez. Las tesis de los economistas a propósito del precio del grano, la población y el papel del Estado – Nacimiento de una nueva gubernamentalidad. Gubernamentalidad de las políticas y gubernamentalidad de los economistas – Las transformaciones de la razón de Estado: 1) la naturalidad de la sociedad; 2) las nuevas relaciones del poder y el saber; 3) la cobertura de la población (higiene pública, demografía, etcétera); 4) las nuevas formas de intervención estatal; 5) el estatus de la libertad – Los elementos del nuevo arte de gobernar: práctica económica, manejo de la población, derecho y respeto de las libertades, policía de función represiva – Las diferentes formas de contraconducta relativas a esa gubernamentalidad – Conclusión general.*

VAMOS A TERMINAR HOY este curso un poco prolongado. Ante todo, dos palabras sobre lo que era en sustancia la policía; en fin, cómo se presentaba en los textos la práctica misma de la policía. Creo que la vez pasada les expliqué la idea general, pero en concreto, ¿de qué habla un libro dedicado a la policía? Me parece que es preciso referirse, de uno u otro modo, a lo que durante el siglo XVIII fue la recopilación fundamental, el texto básico de la práctica de la

policía, tanto en Alemania como en Francia, aunque la recopilación esté en francés, no obstante lo cual los libros alemanes siempre remitían a ella cuando se trataba de saber a qué se aludía cuando se hablaba de la policía. Esa recopilación es la de Delamare: una gruesa compilación de ordenanzas policiales en tres volúmenes, que apareció, ya no me acuerdo, en 1711, 1708... en fin, que se reeditó varias veces en el siglo XVIII.<sup>1</sup> Esa compilación de Delamare, como las que la siguieron,<sup>2</sup> señala en general que la policía debe ocuparse de trece ámbitos. Se trata de la religión, las costumbres, la salud y los artículos de subsistencia, la tranquilidad pública, el cuidado de los edificios, las plazas y los caminos, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y los peones, el teatro y los juegos, y, por último, el cuidado y la disciplina de los pobres, como "parte considerable del bien

<sup>1</sup> Nicolas Delamare, *Traité de la police*. La obra se compone de tres volúmenes publicados en París, J. & P. Cot, 1705 (t. I), luego P. Cot, 1710 (t. II), y por último M. Brunet, 1719 (t. III). Un cuarto tomo, realizado por A.-L. Lecler du Brillet, alumno de Delamare, completó el conjunto quince años después de la muerte del autor: *Continuation du Traité de la police. De la voirie, de tout ce qui en dépend ou qui y a quelque rapport*, París, J.-F. Hérisant, 1738. Reedición aumentada de los dos primeros tomos, París, M. Brunet, 1722. Una reedición pirata de los cuatro volúmenes, calificada de segunda edición, apareció en Amsterdam, "aux dépens de la Compagnie", en 1729-1739 (P.-M. Bondonio, "Le Commissaire N. Delamare et le *Traité de la police*", en *Revue d'histoire moderne*, 19, 1935, p. 322, n. 3). El primer volumen comprende los cuatro primeros libros, I: "De la Police en général, & de ses Magistrats & Officiers", II: "De la Religion", III: "Des Mœurs", y IV: "De la Santé"; el segundo, los veintitrés primeros títulos del libro V: "Des Vivres"; el tercero, la continuación del libro V; el cuarto, el libro VI: "De la Voirie". Inconclusa, la obra definitiva sólo constituye, por lo tanto, una parte —apenas la mitad— del proyecto establecido por Delamare (faltan los libros que debían dedicarse a la seguridad de las ciudades y los caminos reales, a las ciencias y las artes liberales, al comercio, a las artes mecánicas, a los servidores, domésticos y peones y a los pobres).

<sup>2</sup> Cf. Edmé de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou Traité de la police générale des villes, bourgs, paroisses et seigneuries de la campagne*, París, Gisse, 1758 (reimpresión: Nîmes, Praxis, 1989) (recopilación de reglamentos de policía ordenados por rúbricas alfabéticas); Du Chesne (teniente de policía en Vitry-en-Champagne), *Code de la police, ou Analyse des réglemens de police*, París, Prault, 1757 (4ª ed., 1768); Jacques-Antoine Sallé, *L'Esprit des ordonnances et des principaux éditz déclarations de Louis XV, en matière civile, criminelle et beneficiale*, París, Bailly, 1771, y Nicolas Des Essarts, *Dictionnaire universel de police*, París, Moutard, 1786-1791, 8 vols. (que, según P.-M. Bondonio, "Le Commissaire N. Delamare...", *op. cit.*, p. 318, n. 1, "saqueó por completo" el *Traité de la police*).

público".<sup>3</sup> Delamare agrupa estas trece rúbricas<sup>4</sup> de acuerdo con una cantidad de títulos o, mejor, de funciones más generales, porque si la policía se ocupa de la religión y las costumbres, lo hace en cuanto su papel consiste en asegurar lo que el autor llama "bondad de la vida".<sup>5</sup> Si se ocupa de la salud y los elementos de subsistencia, es porque tiene como función "la conservación de la vida".<sup>6</sup> Bondad, conservación de la vida. La tranquilidad, el cuidado de los edificios, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y peones, todo eso se refiere a la "comodidad de la vida";<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Nicolas Delamare, *Traité de la police, op. cit.*, t. 1, libro I, título I, p. 4: "desde el nacimiento del cristianismo, los emperadores y nuestros reyes agregaron a esta antigua división el cuidado y la disciplina de los pobres, como una parte considerable del bien público, de la cual no se encuentra ejemplo alguno en la policía de Atenas ni en la de la Roma pagana".

<sup>4</sup> En realidad, Delamare sólo enumera once. Cf. *ibid.*: "La Policía, a nuestro juicio, está por lo tanto íntegramente contenida en esas once partes que acabamos de recorrer: la Religión; la Disciplina de las costumbres; la Salud; los Vivres; la Seguridad y la Tranquilidad pública; la Vialidad; las Ciencias y las Artes Liberales; el Comercio, las Manufacturas y las Artes Mecánicas; los Servidores Domésticos, los Peones y los Pobres". Esta diferencia obedece al hecho de que Foucault incluye el teatro y los juegos como una rúbrica especial, cuando en realidad están comprendidos dentro de la categoría de las costumbres, como explica Delamare, p. 4 (véase la nota siguiente), y distingue ámbitos que este autor agrupa. En su conferencia "*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*", *DE*, vol. IV, núm. 291, p. 157, en cambio, habla de los "once objetos de la policía" de acuerdo con Delamare.

<sup>5</sup> Nicolas Delamare, *Traité de la police, op. cit.*, p. 4: "Mientras que los griegos se propusieron como primer objeto de su Policía la conservación de la vida natural, nosotros hemos postergado esos cuidados a favor de los que pueden hacerla buena, y los dividimos como ellos en dos puntos: la Religión y las Costumbres". Cf. *ibid.*, p. 3: "Los primeros legisladores de esas célebres repúblicas [griegas], considerando que la vida es el sostén de todos los otros bienes que conforman el objeto de la Policía y que la vida misma, si no está acompañada de una buena y sabia conducta y de todos los auxilios exteriores que le son necesarios, no es sino un bien muy imperfecto, dividieron toda la Policía en esas tres partes, la conservación, la bondad y los encantos de la vida".

<sup>6</sup> *Ibid.*: "Cuando tomamos por segundo objeto la conservación de la vida, seguimos otra vez en este aspecto la misma subdivisión, aplicando los cuidados de nuestra Policía a esas dos cosas importantes: la salud y la subsistencia de los ciudadanos".

<sup>7</sup> *Ibid.*: "Con respecto a la comodidad de la vida, que era el tercer objeto de la Policía de los antiguos, también la subdividimos como ellos en seis puntos: la Tranquilidad pública; los cuidados de los Edificios, las Calles, las Plazas Públicas y los Caminos; las Ciencias y las Artes Liberales; el Comercio; las Manufacturas; las Artes Mecánicas; los Domésticos y los Peones".

el teatro y los juegos, a los "encantos de la vida".<sup>8</sup> En cuanto a la disciplina y el cuidado de los pobres, una "parte considerable del bien público",<sup>9</sup> es la eliminación o en todo caso el control de los pobres, la exclusión de quienes no pueden trabajar y la obligación de hacerlo aplicada a quienes son aptos para desempeñarse como trabajadores. Todo esto constituye la condición general para que la vida, en la sociedad, se conserve efectivamente según su bondad, su comodidad y sus encantos. Como ven, aquí tenemos, a mi entender, la confirmación de lo que les decía la última vez, a saber, que la policía, en el sentido general del término, el sentido vigente en los siglos XVII y XVIII, debe ocuparse del vivir y el más que vivir, el vivir y el mejor vivir. Como decía Montchrétien, no sólo es preciso ser, sino "bienestar".<sup>10</sup> Bondad, conservación, comodidad, encantos de la vida: se trata sin duda de eso.

Ahora bien, cuando se considera de hecho cuáles son esos diferentes objetos que se definen como correspondientes a la práctica, la intervención y también a la reflexión de la policía y sobre la policía, creo que se advierte —primera cosa digna de mención— que se trata en esencia de objetos que podrían calificarse de urbanos. Urbanos, en el sentido de que unos, algunos de ellos, sólo existen en la ciudad y porque hay una ciudad. Me refiero a las calles, las plazas, los edificios, el mercado, el comercio, las manufacturas, las artes mecánicas, etc. Los otros son objetos problemáticos y que competen a la policía en cuanto asumen lo esencial de su importancia sobre todo en la ciudad. La salud, por ejemplo, la subsistencia, todos los medios para impedir la escasez, [la] presencia de los mendigos, [la] circulación de los vagabundos, que recién serán

<sup>8</sup> Nicolas Delamare, *Traité de la police*, op. cit.: "Por último, hemos imitado a esas antiguas Repúblicas en los cuidados que dieron a esa sección de la Policía que concierne a los encantos de la vida. Existe, no obstante, esta diferencia entre los antiguos y nosotros: como los juegos y los espectáculos constituían entre ellos una parte considerable del culto que rendían a sus Dioses, sus Leyes sólo procuraban multiplicarlos y aumentar su magnificencia: mientras que los nuestros, más conformes a la pureza de nuestra Religión y nuestras costumbres, no tienen otro objeto que corregir los abusos que una licencia demasiado grande podría introducir en ellos, o asegurar su tranquilidad. Por eso, en lugar de hacer de ellos, como los antiguos, un título separado en nuestra Policía, los incluimos en el concerniente a la disciplina de las costumbres".

<sup>9</sup> Cf. *supra*, nota 3.

<sup>10</sup> Cf. la clase precedente (29 de marzo), p. 378.

un problema en el campo hacia fines del siglo XVIII. Digamos que todo esto son problemas de la ciudad. En términos más generales, son los problemas de la coexistencia, y de una coexistencia densa.

En segundo lugar es preciso señalar que los problemas de que se ocupa la policía también son los relacionados, digamos, con el mercado, la compra y la venta, el intercambio, igualmente próximos a los problemas de la ciudad. Es la reglamentación del modo como se pueden y se deben poner en venta las cosas, a qué precio, cómo, en qué momento. La reglamentación, asimismo, de los productos fabricados, la reglamentación de las artes mecánicas y, en general, de los distintos tipos de artesanado. En síntesis, se trata de todo el problema del intercambio, la fabricación, la distribución y la puesta en circulación de las mercancías. Coexistencia de los hombres, circulación de las mercancías: habría que completar el cuadro hablando de circulación de los hombres y las mercancías unos con respecto a otros. Ése es justamente todo el problema de los vagabundos, la gente que se desplaza. Digamos, en suma, que la policía es esencialmente urbana y mercantil o bien, para decir las cosas de manera más contundente, que es una institución de mercado, en un sentido muy amplio.

Por lo tanto, hay una serie de hechos que no deben sorprendernos. Primero, en su práctica, en sus instituciones reales, ¿de dónde vienen esas ordenanzas reunidas por las grandes compilaciones del siglo XVIII? En general son antiguas, se remontan a veces a los siglos XVI, XV y XIV y en esencia son ordenanzas urbanas. Es decir que la policía, en sus prácticas e instituciones, no hace con mucha frecuencia otra cosa que retomar ese elemento previo que constituía la reglamentación urbana, tal como se desarrolló desde la Edad Media y que concernía a la cohabitación de los hombres, la fabricación de mercancías, la venta de productos. En consecuencia, la policía de los siglos XVII y XVIII va a asegurar una suerte de prórroga de esa reglamentación urbana.

La otra institución que, de algún modo, sirve de elemento previo a la policía ya no es la reglamentación urbana, sino la gendarmería [*maréchausée*], vale decir, esa fuerza armada que el poder real se había visto obligado a poner en circulación en el siglo XVI para evitar las consecuencias y los desórdenes resultantes de las guerras, y sobre todo la disolución de los ejércitos cuando éstas terminaban. Soldados liberados, soldados que a menudo no habían recibido su paga, soldados desbandados, todo eso constituía una masa flotante de individuos que, a no dudar, estaban destinados a todas las ilegalidades posibles:

violencia, delincuencia, crímenes, robos, asesinatos, cometidos por la gente del camino que la gendarmería estaba encargada de controlar y reprimir.

Ésas son las instituciones previas a la policía. La ciudad y el camino, el mercado y la red vial que lo alimenta. Por eso, creo, en los siglos XVII y XVIII se pensó esencialmente en términos de lo que podríamos llamar urbanización del territorio. En el fondo, se trataba de hacer del reino, del territorio entero, una especie de gran ciudad, procurar que el territorio se ordenara como una ciudad, sobre el modelo de una ciudad y tan perfectamente como ella. No debe olvidarse que, en su *Traité de droit public*,\* que es muy importante para todos estos problemas de la articulación entre el poder de policía y la soberanía jurídica, Domat dice que “a través de la policía se hicieron las ciudades y lugares donde los hombres se congregan y se comunican entre sí gracias al uso de las calles, las plazas públicas y [...] los caminos reales”.<sup>11</sup> En la concepción de Domat, el lazo entre policía y ciudad es tan fuerte que, a su juicio, sólo porque hubo policía, es decir, porque se reguló la manera como los hombres podían y debían, primero, reunirse, y, segundo, comunicarse en el sentido amplio de la palabra “comunicar”, es decir, cohabitar e intercambiar, coexistir y circular, cohabitar y hablar, cohabitar y vender y comprar, sólo porque hubo una policía que reglamentó esa cohabitación, esa circulación y ese intercambio, fue posible la existencia de las ciudades. La policía como condición de existencia de la urbanidad. A fines del siglo XVIII, unos ciento cincuenta años después de Domat, Fréminville, en un diccionario general de policía,<sup>12</sup> dará esta explicación —completamente mítica, por lo demás— del nacimiento de la policía en Francia, al decir que París se había convertido en

\* Michel Foucault agrega: del siglo XVII.

<sup>11</sup> Jean Domat, *Le Droit public, suite des Loix civiles dans leur ordre naturel*, en *Œuvres complètes*, París, Firmin-Didot père et fils, 1829, libro I, título VIII, p. 150: “por la naturaleza, uno de los usos que Dios dio a los mares, los ríos y sus afluentes es el de abrir vías que comunican con todos los países del mundo por medio de la navegación. Y por la policía se hicieron ciudades y otros lugares donde los hombres se congregan y se comunican gracias al uso de las calles, las plazas públicas y otros sitios aptos para ese destino, y los habitantes de cada ciudad, cada provincia y cada nación pueden comunicarse con los habitantes de todos los otros países, por los caminos reales”.

<sup>12</sup> Edmé de La Poix de Fréminville, *Dictionnaire ou Traité de la police générale...*, *op. cit.*, prefacio, p. vi.

la primera ciudad del mundo en el siglo XVII gracias a la perfección exacta de su policía. La exacta policía que se había ejercido en ella la erigió en un modelo tan perfecto y maravilloso que Luis XIV, dice Fréminville, “quiso que todos los jueces de todas las ciudades de su reino constituyeran su policía de conformidad con la de París”.<sup>13</sup> Hay ciudades porque hay policía, y porque hay ciudades tan perfectamente policiadas, surgió la idea de trasladar la policía a la escala general del reino. “Policiar”,\* “urbanizar”: me limito a evocar estas dos palabras para que vean todas las connotaciones, todos los fenómenos de eco que puede haber en ellas; a pesar de todos los desplazamientos de sentido y las atenuaciones que pudo haber en el transcurso del siglo XVIII, policar y urbanizar son la misma cosa.

Como también pueden ver —otra observación que quiero hacer a propósito de esa relación entre la policía y, digamos, la urbanidad—, esta policía y su instauración no pueden disociarse en modo alguno de una teoría y una práctica gubernamental que en general se inscribe bajo la rúbrica del mercantilismo. El mercantilismo, es decir, una técnica y un cálculo de fortalecimiento del poder de los Estados en la competencia europea a través del comercio, el desarrollo del comercio y el nuevo vigor dado a las relaciones comerciales. El mercantilismo se inscribe por entero en el contexto del equilibrio europeo y la competencia intracontinental de los que les hablé unas semanas atrás,<sup>14</sup> y propone el comercio como instrumento, arma fundamental en esa competencia intraeuropea que debe hacerse en la forma del equilibrio. Esto es: exige ante todo que cada país intente tener la población más numerosa posible; segundo, que esa población se consagre en su totalidad al trabajo; tercero, que los salarios percibidos por ella sean lo más bajos posibles a fin de que, cuarto, los precios de costo de las mercancías sean igualmente bajos y, por consiguiente, se puedan vender grandes volúmenes al extranjero; esa venta asegurará la importación de oro, su transferencia al tesoro real o, en todo caso, al país que triunfe comercialmente. Ahora bien, ¿qué permitirá, en primer lugar, asegurar el reclutamiento de soldados y la fuerza militar indispensable para el crecimiento del

<sup>13</sup> *Ibid.*

\* Utilizamos este neologismo para traducir el francés *policier* en su sentido específico de acción de la policía. [N. del T.]

<sup>14</sup> Cf. *supra*, clase de 22 de marzo, pp. 340 y ss.



Estado y su juego en el equilibrio europeo, y qué permitirá asimismo estimular la producción, de la cual derivarán nuevos progresos comerciales? Toda esta estrategia del comercio como técnica de importación de la moneda, que es uno de los rasgos característicos del mercantilismo. Y advertirán por qué, en el momento en que la razón de Estado se asigna como objetivo el equilibrio europeo, con una estructura diplomático militar por instrumento, y la época en que esa misma razón de Estado adopta como otro de sus objetivos el crecimiento singular de cada potencia estatal y se da al mismo tiempo, como instrumento de ese crecimiento, el comercio, advertirán cómo y por qué, digo, la policía no puede desvincularse de una política de competencia comercial dentro de Europa.

Policía y comercio, policía y desarrollo urbano, policía y desarrollo de todas las actividades de mercado en sentido lato: todo esto constituirá una unidad esencial en el siglo XVII y hasta comienzos del siglo XVIII. Al parecer, el desarrollo de la economía de mercado, la multiplicación e intensificación de los intercambios a partir del siglo XVI y la activación de la circulación monetaria hicieron que la existencia humana entrara en el mundo abstracto y puramente representativo de la mercancía y el valor de cambio.<sup>15</sup> Tal vez, y tal vez haya que lamentarlo; si es así, lamentémoslo. Pero yo creo que, mucho más que ese ingreso de la existencia humana en el mundo abstracto de la mercancía, en el siglo XVII se manifiesta otra cosa. Es un haz de relaciones inteligibles, analizables, que permiten ligar como las caras de un mismo poliedro una serie de elementos fundamentales: la formación de un arte de gobernar que se ordenaría según el principio de la razón de Estado, una política de competencia con la forma del equilibrio europeo, la búsqueda de una técnica de crecimiento de las fuerzas estatales\* por una policía cuya meta esencial sería la organización de las relaciones entre una población y una producción de mercancías, y para terminar el surgimiento de la ciudad mercado, con todos los problemas de cohabitación y circulación como cuestiones situadas en la órbita de la vigi-

lancia de un buen gobierno de acuerdo con los principios de la razón de Estado. No quiero decir que en ese momento nace la ciudad mercado, pero el hecho de que ésta se convierta en el modelo de la intervención estatal en la vida de los hombres es, a mi entender, el elemento fundamental del siglo XVII o, en todo caso, el acontecimiento fundamental que caracteriza el nacimiento de la policía en esa centuria. Hay, si se quiere, un ciclo, razón de Estado y privilegio urbano, un vínculo fundamental entre la policía y la preponderancia de la mercancía, y en cuanto existe esa relación entre razón de Estado y privilegio urbano, entre policía y preponderancia de la mercancía, el vivir y el más que vivir y el ser y el bienestar de los individuos llegan a tener, por primera vez en la historia de las sociedades occidentales, una pertinencia efectiva para la intervención del gobierno. Si la gubernamentalidad del Estado se interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en la materialidad fina del intercambio y la circulación, y toma por primera vez en cuenta ese ser y ese mayor bienestar y lo hace a través de la ciudad y de problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, es porque en ese momento el comercio se concibe como el instrumento principal del poder del Estado y, por lo tanto, como el objeto privilegiado de una policía cuyo objetivo es el crecimiento de las fuerzas estatales. Hasta aquí lo primero que quería decirles acerca de los objetos de la policía, su modelo urbano y su ordenamiento en torno del problema del mercado y el comercio.

Segunda observación, siempre sobre esta policía de la que les hablé la vez pasada: ella manifiesta la intervención de una razón y un poder de Estado en ámbitos que, creo, son nuevos. En cambio, los métodos empleados por esa policía me parecen relativa y hasta enteramente tradicionales. Está claro que, desde los inicios del siglo XVII, la idea de un poder de policía se distinguirá perfectamente de otro tipo de ejercicio del poder real: el poder de justicia, el poder judicial. Policía no es justicia, y al respecto todos los textos están de acuerdo, se trate de los textos de quienes efectivamente sostienen y justifican la necesidad de una policía o los textos de los juristas o parlamentarios que manifiestan cierta desconfianza hacia ella. De una u otra manera, se advierte que la policía no es la justicia.<sup>16</sup> Desde luego, se origina en el poder real como la justicia,

<sup>15</sup> Alusión a la crítica situacionista del capitalismo, que denunciaba el doble reino del fetichismo de la mercancía y de la sociedad del espectáculo. Foucault vuelve al tema en el curso siguiente. Véase Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, clase del 7 de febrero de 1979, p. 117.

\* Manuscrito: "intraestatales".

<sup>16</sup> Cf., por ejemplo, Charles Loyseau, *Traité des seigneuries* (1608), que Foucault, en las hojas manuscritas sobre la policía a las cuales ya se ha hecho referencia (*supra*, nota 2 de la clase

pero permanece bien separada de ésta. En esos momentos no se la concibe en absoluto como una suerte de instrumento en manos del poder judicial, una manera de aplicar concretamente la justicia reglamentada. No es una prolongación de la justicia, no es el rey que actúa a través de su aparato de justicia; es, sí, la actuación directa del monarca sobre sus súbditos, pero en una forma no judicial. Un teórico como Bacquet dice: “El derecho de policía y el derecho de justicia no tienen nada en común. [...] No se puede decir que el derecho de policía pertenece a nadie más que el rey”.<sup>17</sup> La policía consiste, por lo tanto, en el ejercicio soberano del poder real sobre los individuos que son sus súbditos. En otras palabras, la policía es la gubernamentalidad directa del soberano como tal. Digamos además que la policía es el golpe de Estado permanente. Es el golpe de Estado permanente que va a darse, va a actuar en nombre y en función de los principios de su propia racionalidad, sin tener

---

del 29 de marzo), cita a partir de Nicolas Delamare, *Traité de la police*, op. cit., libro 1, título 1, p. 2: “Es un derecho, dice ese sabio jurisconsulto, por el cual es lícito hacer de oficio, por el sólo interés del bien público, y sin postulación de nadie, reglamentos que comprometan y liguen a todos los ciudadanos de una ciudad, por su bien y su utilidad común. Y añade que el poder del magistrado de policía se asemeja y participa mucho más del poder del príncipe que el del juez, que sólo tiene derecho a pronunciarse entre el demandante y el demandado”.

El texto original es el siguiente: “en propiedad, el derecho de policía consiste en poder elaborar reglamentos particulares para todos los ciudadanos de su distrito y territorio: lo cual excede el poder de un mero juez, que sólo tiene facultades para pronunciarse entre demandante y demandado: y no para hacer reglamentos sin postulación de ningún demandante, ni audición de ningún demandado, y que conciernen y vinculan a todo un pueblo; así, ese poder se aproxima y participa más del poder del príncipe que el del juez, visto que aquellos reglamentos son como leyes y ordenanzas particulares, que reciben propiamente el nombre de edictos, como se ha dicho antes en el cap. 3”. Charles Loyseau, *Traité des seigneuries*, 4ª ed. aumentada, París, L’Angelier, 1613, cap. 9, § 3, pp. 88 y 89.

<sup>17</sup> Jean Bacquet (muerto ca. 1685), *Traité des droits de justice*, París, L’Angelier, 1603, cap. 28 (“Si los derechos de policía, de ronda y de vialidad corresponden a los altos justicieros. O bien al rey”), p. 381: “Que el derecho de justicia y el de policía no tienen nada en común” (= título del § 3). “Por eso dicen que el derecho de justicia no contiene en sí el derecho de policía, mas son derechos distintos y separados. De tal modo que un señor, so pretexto de justicia, no puede pretender el derecho de policía” (§ 3). “Además, siendo indudable que el ejercicio de la policía contiene en sí la conservación y el fomento de los habitantes de una ciudad y del bien público de ésta: no puede decirse que el derecho de policía pertenezca a nadie más que el rey” (§ 4).

que amoldarse o modelarse según unas reglas de justicia establecidas en otro lado. Específica, entonces, en su funcionamiento y en su primer principio, la policía debe serlo también en las modalidades de su intervención; y agreguemos que en la segunda mitad del siglo XVIII, en las *Instructions* de Catalina II —su propósito era establecer un código de policía—, las instrucciones dadas por ella e inspiradas en los filósofos franceses, se dice: “Los reglamentos de la policía son de un tipo completamente diferente de las otras leyes civiles. Los asuntos de la policía son cosas de cada instante, mientras los de la ley son cosas definitivas y permanentes. La policía se ocupa de las cosas de poca monta, mientras que las leyes se ocupan de las cosas importantes. La policía se ocupa a perpetuidad de los detalles” y, en definitiva, sólo puede actuar de manera pronta e inmediata.<sup>18</sup> Con respecto al funcionamiento general de la justicia, tenemos entonces cierta especificidad de la policía.

Pero cuando se observa cómo se corporizó en concreto esa especificidad, se advierte que, de hecho, la policía sólo conoce y conoció en los siglos XVII y XVIII una forma, un modo de acción e intervención. La cosa no pasó, desde luego, por el aparato judicial; viene directamente del poder real, es un golpe de Estado permanente, pero ¿cuál es el instrumento de ese golpe de Estado permanente? El reglamento, la ordenanza, la prohibición, el arresto. La policía interviene en la modalidad reglamentaria. En las *Instructions* de Catalina II también se lee: “La policía requiere más reglamentos que leyes”.<sup>19</sup> Estamos en

<sup>18</sup> Catalina II, *Supplément à l’Instruction pour un nouveau code* (= *Instructions pour la commission chargée de dresser le projet du nouveau code de lois*), San Petersburgo, impr. de l’Académie des sciences, 1769 [trad. esp.: *Instrucción para el proyecto de un nuevo código de leyes*, Madrid, Tecnos, 2003], § 535. Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 215, donde Foucault se refiere al mismo pasaje. Este texto reproduce casi palabra por palabra un párrafo de *De l’esprit des lois* de Montesquieu, libro XXVI, cap. 24 (“Que los reglamentos de policía son de otro orden que las demás leyes civiles”): “Las materias de policía son asuntos de cada instante y en los que de ordinario se trata de poca cosa: por tanto, las formalidades son apenas necesarias. Las acciones de la policía son prontas y ellas se ejercen sobre cosas que suceden todos los días: los grandes castigos, en consecuencia, no son adecuados a ellas. La policía se ocupa en perpetuidad de los detalles: los grandes ejemplos, entonces, no están hechos para ella” (Montesquieu, *De l’esprit des lois*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1958, t. I, pp. 775 y 776).

<sup>19</sup> Catalina II, *Supplément...*, op. cit.; Montesquieu, *De l’esprit des lois*, op. cit., p. 776: “Tiene más reglamentos que leyes”.

el mundo del reglamento indefinido, permanente, perpetuamente renovado y cada vez más detallado, pero nunca dejamos de movernos en el reglamento, en esa suerte de forma, pese a todo, jurídica si no judicial que es la de la ley o, al menos, la de la ley en su funcionamiento móvil, permanente y detallado: el reglamento.<sup>20</sup> Desde un punto de vista morfológico, empero, si bien la policía es muy diferente de la institución judicial, sus instrumentos y modos de acción no son radicalmente distintos de los vigentes en la justicia. Tan cierto es que el mundo de la policía es fundamentalmente reglamentario que uno de sus teóricos de mediados del siglo XVIII, Guillaudé, decía que aquélla, entonces, debía ser reglamentaria por esencia, pero era preciso evitar de todos modos que el reino se convirtiese en un convento.<sup>21</sup> Estamos en el mundo del reglamento, el mundo de la disciplina.\* Debe advertirse con claridad, por lo tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presentó desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército<sup>22</sup> se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinización general, de reglamentación general de los individuos y el territorio del reino, en la forma de una policía ajustada a un modelo esencialmente urbano. Hacer de la ciudad una especie de cuasi convento y del reino una especie de cuasi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía. Comercio, ciudad, reglamentación, disciplina: creo que éstos son los elementos más característicos de la práctica de la policía, tal como se la enten-

<sup>20</sup> Cf. *supra*, nota 16.

<sup>21</sup> M. Guillaudé (oficial de la gendarmería de Île-de-France), *Mémoire sur la réformation de la police de France, soumis au roi en 1749*, Paris, Hermann, 1974, p. 19: "Nuestras únicas ciudades regulares son las que han sido destruidas por incendios, y parecería que para contar con un sistema de policía bien trabado en todas sus partes habría que quemar lo que hemos rescatado de ellas; pero ese remedio es inaplicable y, según todas las apariencias, nos vemos reducidos para siempre a un viejo edificio que no se puede demoler y es preciso apuntalar por todos lados. [...] No se trata de hacer de la sociedad una casa religiosa, eso no es posible: es menester aminorar tanto como se pueda ciertos inconvenientes, pero acaso sería peligroso eliminarlos. Debe suponerse a los hombres tal como son, y no como deberían ser. Hay que combinar lo que el estado actual de la sociedad permite o no permite, y trabajar con arreglo a esos principios".

\* Michel Foucault agrega, en el manuscrito: "Y, de hecho, los grandes tratados prácticos de policía fueron recopilaciones de reglamentos".

<sup>22</sup> Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, pp. 135-196 (tercera parte, "Discipline").

día en el siglo XVII y [la] primera mitad del siglo XVIII. Esto es lo que me habría gustado decirles la vez pasada si hubiese tenido tiempo para caracterizar el gran proyecto de la policía.

Ahora querría volver al punto de partida. Supongo que recuerdan los textos que traté de analizar; pues bien, vamos a tomar los más precisos de ellos, los concernientes, justamente, a lo que se denominaba policía de granos y el problema de la escasez.<sup>23</sup> Esto nos sitúa entonces a mediados o, en todo caso, [a] fines del primer tercio del siglo XVIII, y creo —porque desde hace varios meses no he hecho, en el fondo, otra cosa que tratar de comentarles esos textos sobre los granos y la escasez, que siempre estuvieron en el centro de la cuestión a través de una serie de rodeos— que podemos comprender mejor la importancia del problema planteado a propósito de la policía de granos y la escasez, podemos entender mejor la importancia del problema y el encarnizamiento de las discusiones y también el avance teórico y la mutación práctica que se gestaba en todo eso a partir de la cuestión, las técnicas y los objetos específicos de la policía. Me parece que a través del problema de los granos, su comercialización y su circulación, y también a través del problema de la escasez, se ve a partir de qué cuestión concreta por una parte y en qué dirección por otra se hace la crítica de lo que podríamos llamar Estado de policía. La crítica de éste, el desmantelamiento, la dislocación de ese Estado de policía que se había supuesto tan fuerte y en el cual se habían depositado tantas esperanzas al comienzo del siglo XVII se producen, a mi parecer, en la primera mitad del siglo XVIII por intermedio de una serie de problemas y, en esencia, aquellos de los que les hablé, los problemas económicos y los problemas de la circulación de los granos en especial.

Retomemos, si se quiere, unos cuantos temas y tesis que se mencionaban en esos momentos acerca de la policía de los granos. La primera tesis, como recordarán —me refiero a la literatura fisiocrática en general, pero no exclusivamente a ella, pues el problema no es tanto el contenido positivo de cada tesis como lo que está en juego en ellas, la cuestión de la que se habla y el punto en torno del cual se organiza el problema—, la primera tesis de esa literatura fisiocrática o, en términos más generales, de esa literatura de los economistas:

<sup>23</sup> Cf. *supra*, clase del 18 de enero, pp. 47-49.

si se aspira a evitar la escasez, es decir, si se pretende que el grano sea abundante, es preciso en primer lugar y ante todo pagarlo bien.<sup>24</sup> En el nivel mismo de su enunciado, la tesis se opone al principio puesto en práctica en toda la literatura mercantilista anterior, que decía primeramente: es necesario que haya grano abundante y barato, y gracias a ello se podrán pagar bajos salarios; cuando éstos alcancen el menor nivel posible, el precio de costo de las mercancías comercializables será bajo y de ese modo se las podrá vender al extranjero; al venderlas al extranjero, se podrá importar la mayor cantidad posible de oro. Por lo tanto, era una política de granos baratos en función del bajo salario de los obreros. Ahora bien, con la tesis fisiocrática de la que les hablaba hace un momento, que insistía en el carácter absolutamente fundamental del vínculo entre la abundancia del grano y su buen precio, es decir, su precio relativamente elevado, se puede advertir que los fisiócratas —y de manera general el pensamiento de los economistas del siglo XVIII— no sólo oponen cierto número de tesis a otras tesis, sino que [reintroducen]\* sobre todo en el análisis y los objetivos de una intervención política la propia agricultura, el beneficio agrícola, las posibilidades de inversión agrícola, el bienestar de los campesinos, el más que vivir de esa población que constituye el campesinado. En otras palabras, por eso mismo se bate en retirada el esquema íntegramente ordenado alrededor del privilegio de la ciudad. Los límites implícitos del sistema de la policía, unos límites fijados por el privilegio urbano, estallan y desembocan en el problema del campo, la agricultura. Problemática de los economistas que reintroduce la agricultura como elemento fundamental en una gubernamentalidad racional. Ahora, la tierra aparece, junto a la ciudad, al menos tanto como ella y más que ella, como objeto privilegiado de la intervención gubernamental. Una gubernamentalidad que toma en cuenta la tierra. Y no sólo la toma en cuenta: esta gubernamentalidad ya no debe centrarse en el mercado, la com-

<sup>24</sup> Sobre el "buen precio" de los granos, véase por ejemplo François Quesnay, artículo "Grains" (1757), en *François Quesnay et la physiocratie*, París, INED, 1958, t. II, pp. 507-509, y artículo "Hommes", en *ibid.*, pp. 528-530; cf. asimismo Georges Weculersse, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, París, Félix Alcan, 1910, libro II, cap. 3: "Le 'bon prix' des grains", pp. 474-577; y *Les Physiocrates*, París, G. Doin, 1931, cap. 4: "Le programme commercial: le bon prix des grains", pp. 129-171.

\* Michel Foucault: ella introduce.

pra y venta de los productos, su circulación, sino ante todo en la producción. Tercero y último, esa gubernamentalidad ya no se preocupa tanto por el problema de cómo vender más barato a los otros lo producido al precio más bajo, para concentrarse antes bien en la cuestión del retorno, es decir: ¿cómo puede restituirse el valor del producto a su primer productor, a saber, el campesino o el agricultor? Por lo tanto, ya no la ciudad sino la tierra, ya no la circulación sino la producción, ya no la puesta en venta o el beneficio de ésta sino la cuestión del retorno: todo eso es lo que se presenta ahora como el objeto esencial de la gubernamentalidad. Una desurbanización en provecho de un agrocentrismo, sustitución o en todo caso emergencia del problema de la producción en desmedro del problema de la comercialización: tal es, a mi criterio, la primera gran brecha en el sistema de la policía, en el sentido atribuido a este término en el siglo XVII y hasta comienzos del siglo XVIII.

Segunda tesis. La segunda tesis, como recordarán, era la siguiente: si el grano se paga bien, vale decir, en cierto modo, si se deja subir su precio tanto como quiera, tanto como sea posible, en función de la oferta y la demanda y de la escasez y el deseo de los consumidores, ¿qué va a pasar? Pues bien, el precio no seguirá subiendo de manera indefinida, se fijará, ni demasiado alto ni demasiado bajo; se establecerá simplemente en un nivel que es el del valor justo. Ésa es la tesis del precio justo.<sup>25</sup> ¿Y por qué el precio del grano se fijará a ese valor justo? En primer lugar, porque si el grano tiene un precio bastante elevado, los agricultores no dudarán en sembrar la mayor cantidad posible, precisamente porque el precio es bueno y esperan obtener muchos beneficios gracias a él. Si siembran mucho, las cosechas serán mejores. Cuanto mejores sean las cosechas, menor será, desde luego, la tentación de acumular el grano a la espera del momento de escasez. Por lo tanto, todo el grano será comercializado; y si el precio es bueno, los extranjeros van a intentar enviar la mayor

<sup>25</sup> En el sentido de buen precio o precio de mercado. Cf. Steven Laurence Kaplan, *Le Pain, le Peuple et le Roi*, París, Perrin, 1986, cap. 2, p. 402, n. 14: "Turgot [...] suponía que el 'precio justo' siempre representaba el verdadero precio del mercado, ya fuese la época tranquila o agitada. En ese sentido, el precio justo es el precio normal, lo que los economistas llaman el buen precio" (sobre esta noción, véase la nota anterior). En lo concerniente al sentido del concepto de "precio justo" en la tradición teológico moral y el discurso de la policía hasta el siglo XVIII, véase Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, clase del 17 de enero de 1979, p. 49, n. 2.

cantidad posible de trigo para beneficiarse con ese buen precio, de modo que, cuanto más alto sea éste, más tenderá a fijarse y estabilizarse. Y bien, como ven, ¿qué pone en entredicho este segundo principio sostenido por los economistas? Ya no el objeto urbano, que era el objeto privilegiado de la policía. Pone en entredicho otra cosa, la instrumentación principal del sistema de policía, a saber, justamente la reglamentación; esa reglamentación a cuyo respecto les decía hace un rato que era, [a la manera] de una disciplina generalizada, la forma esencial como se habían pensado la posibilidad y la necesidad de la intervención de la policía. El postulado de esa reglamentación policial suponía que las cosas eran indefinidamente flexibles y que la voluntad del soberano e incluso la racionalidad inmanente a la *ratio*, a la razón de Estado, podía conseguir de ellas lo que quisiera. Ahora bien, el análisis de los economistas cuestiona justamente eso. Las cosas no son flexibles, y no lo son por dos razones. La primera es que no sólo existe un curso determinado de las cosas que no se puede modificar, sino que al tratar de modificarlo no se hace más que agravarlo. Así, explican los economistas, cuando el grano es escaso también es caro. Si se quiere impedir que el grano escaso sea caro mediante reglamentos que fijen su precio, ¿qué va a pasar? Pues bien, la gente no querrá venderlo; cuanto más se procure hacer bajar los precios, más se agravará la escasez y más tenderán a subir aquéllos. Debe deducirse entonces que las cosas no sólo no son flexibles, sino que son reacias, se vuelven contra quienes quieren modificar su curso. Al hacerlo se alcanza el resultado precisamente contrario al buscado. Carácter reacio, entonces, de las cosas. La reglamentación no sólo no va en el sentido deseado; es sencillamente inútil. Y la reglamentación de policía es inútil porque, como lo muestra el análisis del que les hablaba hace un momento, hay una regulación espontánea del curso de las cosas. La reglamentación no se limita a ser nociva; peor aún, es inútil. En consecuencia, la reglamentación por la autoridad policial debe reemplazarse por una regulación hecha a partir y en función del curso mismo de las cosas. Segunda gran brecha abierta en el sistema de la *Polizei*, la policía.

La tercera tesis que encontramos en los economistas es que la población no constituye un bien de por sí. Otra ruptura esencial. En el sistema de la policía, el que mencioné la clase pasada, la población sólo se tomaba en consideración a través, en primer lugar, del factor numérico: ¿hay población suficiente? Y la respuesta siempre era: nunca la hay. Nunca hay suficiente; ¿por

qué? Porque se necesitan muchos brazos para trabajar mucho y fabricar muchos objetos. Se necesitan muchos brazos para evitar el alza excesiva de los salarios y garantizar, por consiguiente, un precio de costo mínimo de esas cosas que es preciso fabricar y comercializar. Hacen falta muchos brazos, con la condición, por supuesto, de que todos trabajen. Para terminar, hacen falta muchos brazos y brazos empeñados en el trabajo, siempre que sean dóciles y respeten efectivamente los reglamentos impuestos a ellos. Numerosos, trabajadores, dóciles o, mejor, muchos trabajadores dóciles: todo eso asegurará, en cierto modo, la cantidad eficaz que se necesita para ejercer una buena policía. El único dato natural que se incorpora a la máquina es el número. Procurar que la gente se reproduzca, y se reproduzca lo más posible. Y al margen de esta variable cuantitativa, los individuos que constituyen la población no son otra cosa que sujetos, sujetos de derecho o sujetos de policía, si se quiere; en todo caso, sujetos que deben cumplir los reglamentos.

En los economistas encontraremos una manera muy distinta de concebir la población. La población como objeto de gobierno no será una cantidad determinada o el mayor número de individuos que trabajan y respetan los reglamentos. Va a ser siempre otra cosa. ¿Por qué? Ante todo, porque para los economistas el número no es un valor en sí mismo. Hace falta población suficiente para producir mucho, desde luego, y sobre todo bastante población agrícola. Pero no demasiada, y no debe ser demasiada para que los salarios, justamente, no sean demasiado bajos, es decir, para que la gente tenga interés en trabajar y también pueda, a través de su capacidad de consumo, sostener los precios. No hay, por ende, valor absoluto de la población, sino simplemente un valor relativo. Hay una cantidad óptima que es deseable en un territorio dado, y ese número deseable varía en función de los recursos y del trabajo posible, así como del consumo necesario y suficiente para sostener los precios y, de manera general, la economía. Segundo, ese número que no es en sí un valor absoluto no debe fijarse en forma autoritaria. No hay que hacer como esos utopistas del siglo XVI que decían: pues bien, tal es la cantidad aproximada de gente necesaria y suficiente para constituir una ciudad afortunada. En realidad, la cantidad de gente se va a regular por sí sola. Y lo hará, precisamente, en función de los recursos que se pongan a su disposición. Desplazamiento de la población y llegado el caso regulación de los nacimientos (dejo este problema de lado, no importa): de un modo u otro hay una regulación espontánea de la pobla-

ción que hace —lo dicen todos los economistas, y Quesnay muestra especial insistencia—<sup>26</sup> [que] siempre se tenga la cantidad de gente naturalmente determinada por la situación en un momento dado. La población en un momento dado: si tomamos las cosas en cierta escala temporal, ese número va a quedar fijado en función de la situación y sin que sea preciso intervenir en modo alguno a través de una regulación. La población, entonces, no es un dato modificable de manera indefinida. Ésa es la tercera tesis.

La cuarta tesis que encontramos en los economistas es la siguiente: dejar actuar la libertad de comercio entre los países. Otra diferencia fundamental con el sistema de la policía. En éste, como recordarán, se trataba de despachar a otros países la mayor cantidad posible de mercancías, para recibir a cambio cuanto oro pudiese reunirse y asegurar su ingreso al país, y ése era uno de los elementos fundamentales del crecimiento de las fuerzas que era el objetivo de la policía. Ahora, la cuestión no pasará en absoluto por vender como sea a fin de repatriar o importar la mayor cantidad posible de oro; en las nuevas técnicas de gubernamentalidad señaladas por los economistas, el *quid* es integrar los países extranjeros a mecanismos de regulación que van actuar dentro de cada uno de ellos. Aprovechar los altos precios existentes en el exterior para enviar la mayor cantidad posible de grano y permitir el alza de los precios internos para que el trigo extranjero, el grano extranjero pueda ingresar. Se dejará, por lo tanto, libre juego a la competencia, pero ¿la competencia entre qué y qué? No justamente la competencia entre los Estados, de la que les hablé la clase pasada y que era a la vez el sistema de la policía y del equilibrio de las fuerzas en el espacio europeo. Se dejará actuar la competencia entre particulares, y precisamente ese juego del interés de los particulares que compiten unos con otros y cada uno de los cuales procura el máximo beneficio para sí mismo permitirá al Estado o a la colectividad e incluso a la población en su conjunto embolsar, de algún modo, los beneficios de esa conducta de los particulares, es decir, tener granos al precio justo y disfrutar de una situación económica lo más favorable posible. ¿De qué dependerá la dicha del conjunto, la dicha de todos y de todo? Ya no de la intervención autoritaria del Estado que, a través de la policía, reglamentará el espacio, el territorio y la población. El bien de

todos quedará asegurado por el comportamiento de cada uno cuando el Estado, el gobierno, sepa dejar actuar los mecanismos del interés particular que, de tal modo y en virtud de fenómenos de acumulación y regulación, servirán a todos. El Estado, en consecuencia, no es el principio del bien de cada uno. No se trata, como sucedía en el caso de la policía —recuerden lo que les decía la última vez—, de procurar que el mayor bienestar de cada cual sea utilizado por el Estado y reformulado a continuación como dicha o bienestar de la totalidad. Ahora se trata de actuar de tal manera que el Estado sólo intervenga para reglar o, mejor dicho, para dejar reglarse el mayor bienestar individual, el interés individual, a fin de que, en efecto, pueda servir a todos. El Estado como regulador de los intereses y ya no como principio a la vez trascendente y sintético de la dicha de cada uno que debe transformarse en dicha de todos: hay en ello, creo, un cambio capital que nos pone en presencia de algo que, para la historia de los siglos XVIII y XIX y también del siglo XX, será elemento esencial; es decir: ¿cuál debe ser el juego del Estado, cuál debe ser su papel, cuál debe ser su función con respecto a un juego que en sí mismo es fundamental y natural, el de los intereses particulares?

Como se darán cuenta, a través de esta discusión sobre los granos, la policía de los granos y los medios de evitar la escasez, vemos esbozarse, desde luego, toda una nueva forma de gubernamentalidad, opuesta casi término a término a la gubernamentalidad que se dejaba traslucir en la idea de un Estado de policía. En el siglo XVIII, en la misma época, encontraríamos, claro está, muchos otros signos de esa transformación de la razón gubernamental, de ese nacimiento de una nueva razón gubernamental. Pero creo, con todo, que lo importante para destacar es que, en líneas generales, las cosas se dan por el lado del problema de lo que se llama o se llamará economía. Sea como fuere, es preciso constatar que los primeros en hacer la crítica del Estado de policía en el siglo XVIII no son los juristas. Entre los juristas del siglo XVII hubo, por supuesto, gruñidos y berrinches, menos, por lo demás, que en el siglo siguiente, cuando, puestos en presencia del Estado de policía y lo que éste implicaba en cuanto a las modalidades directas de acción del poder real y su administración, fueron hasta cierto punto reticentes y a veces críticos con respecto al nacimiento de dicho Estado; pero esa actitud siempre se refería a cierta concepción tradicional del derecho y los privilegios que éste reconocía a los individuos. A su juicio no se trataba de otra cosa que de limitar un poder real que veían cada vez

<sup>26</sup> Cf. *supra*, notas 19 y 24 de la clase del 25 de enero.

más exorbitante. Entre los juristas, aun aquellos que criticaron el Estado de policía, jamás hubo intento o esfuerzo alguno por definir un nuevo arte de gobernar. En cambio, quienes plantearon la crítica del Estado de policía en función de la eventualidad, la posibilidad, en función del nacimiento de un nuevo arte de gobernar, fueron los economistas. Y creo necesario, en cierto modo, trazar un paralelo entre esas dos grandes familias que se responden con un siglo de intervalo y que en realidad eran profundamente opuestas. Recuerden, a comienzos del siglo XVII tuvimos\* lo que la época percibió como una verdadera secta, una especie de herejía, y que eran los políticos.<sup>27</sup> Los políticos eran quienes definían un nuevo arte de gobernar en términos que ya no eran los de la gran... ¿cómo decir?... conformidad al orden del mundo, a la sabiduría del mundo, a esa suerte de gran cosmoteología que servía de marco a las artes de gobernar de la Edad Media e incluso del siglo XVI. Los políticos fueron quienes dijeron: dejemos de lado ese problema del mundo y la naturaleza, busquemos cuál es la razón intrínseca al arte de gobernar, definamos un horizonte que nos permita fijar con exactitud los principios racionales y las formas de cálculo específicas de un arte de gobernar. Y al recortar así el dominio del Estado en el gran mundo cosmoteológico del pensamiento medieval y el pensamiento renacentista, definieron una nueva racionalidad. Herejía fundamental, herejía de los políticos. Pues bien, casi un siglo después apareció una nueva secta, también percibida como tal:<sup>28</sup> la de los economistas. ¿Y los economistas eran herejes con respecto a qué? Ya no a ese gran pensamiento cosmoteológico de la soberanía, sino con respecto a un pensamiento ordenado en torno de la razón de Estado, herejes con respecto al Estado, herejes con respecto al Estado de policía, y fueron ellos quienes inventaron un nuevo arte de gobernar, siempre en términos de razón, está claro, pero de una razón que ya no era la razón de Estado o ya no era sólo la razón de Estado; para decir las cosas con mayor precisión, era la razón de Estado modificada por algo nuevo, ese nuevo dominio en ciernes que era la economía. La razón económica no comenzaba a sustituir la razón de Estado, pero sí le daba un nuevo contenido y, por con-

\* Michel Foucault agrega: lo que se presentó.

<sup>27</sup> Cf. *supra*, clase del 8 de marzo, pp. 288 y 289.

<sup>28</sup> Cf., por ejemplo, Grimm, que ridiculizaba todos los defectos de la secta, "su culto, sus ceremonias, su jerga y sus misterios" (citado por Georges Weulersse, *Les Physiocrates*, op. cit., p. 25).

siguiente, asignaba nuevas formas a la racionalidad estatal. Nueva gubernamentalidad que nace con los economistas más de un siglo después de que la otra gubernamentalidad apareciera en el siglo XVII. Gubernamentalidad de los políticos que va a darnos la policía, gubernamentalidad de los economistas que, creo, va a servir de introducción a algunas de las líneas fundamentales de la gubernamentalidad moderna y contemporánea.

Es preciso tener presente, por supuesto, que no abandonamos el orden de la razón de Estado. Es decir que, en esa nueva gubernamentalidad esbozada por los economistas, siempre se tratará de asignarse como objetivo el aumento de las fuerzas del Estado en el marco de cierto equilibrio, equilibrio exterior en el espacio europeo, equilibrio interior en forma de orden. Pero esa racionalidad estatal, esa razón de Estado que sigue dominando en sustancia el pensamiento de los economistas, va a modificarse, y quiero señalar algunas de esas modificaciones esenciales.

En primer término, podrán darse cuenta de que un análisis como el que les mencionaba hace un momento de manera muy esquemática, a propósito de la policía de los granos y la nueva economía en la cual se pensaba este problema, se refiere a todo un dominio de procesos que hasta cierto punto pueden calificarse de naturales. Volvamos un instante a lo que les decía hace varias semanas.<sup>29</sup> En la tradición que, en líneas generales, podemos calificar de medieval e incluso de renacentista, un buen gobierno, un reino bien ordenado, era aquel que formaba parte de todo un orden del mundo y era querido por Dios. Inscrición, por consiguiente, del buen gobierno en ese gran marco cosmoteológico. Con respecto a ese orden natural, la razón de Estado introdujo un recorte y hasta un corte radical, el Estado, que surgía y ponía de manifiesto una nueva realidad con su racionalidad propia. Ruptura, por lo tanto, con esa vieja naturalidad que enmarcaba el pensamiento político de la Edad Media. No-naturalidad, artificialidad absoluta o, en todo caso, ruptura con esa vieja cosmoteología; lo que ocasionó, por otra parte, los reproches de ateísmo que ya les he mencionado.<sup>30</sup> Artificialismo de la gubernamentalidad de policía, artificialismo de la razón de Estado.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, clase del 8 de marzo, pp. 270-273.

<sup>30</sup> *Ibid.*

Pero he aquí que ahora, con el pensamiento de los economistas, va a reaparecer la naturalidad, o, mejor dicho, otra naturalidad. Se trata de la naturalidad de los mecanismos que, cuando los precios suben, y si se los deja subir, permiten que se detengan por sí solos. La naturalidad que genera la atracción de la población por los salarios elevados, hasta cierto momento en que éstos se estabilizan y de resultas aquélla deja de aumentar. Es entonces una naturalidad que, como ven, ya no es en modo alguno del mismo tipo que la naturalidad del cosmos que enmarcaba y sostenía la razón gubernamental de la Edad Media o el siglo XVI. Es una naturalidad que se opondrá justamente a la artificialidad de la política, de la razón de Estado, de la policía. Se les opondrá, pero de una manera específica y particular. No se trata de procesos de la naturaleza misma, entendida como naturaleza del mundo; es una naturalidad específica de las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando están juntos, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen [...]. Es decir que se trata de una naturalidad de algo que, en el fondo; no tenía existencia hasta entonces y que, si no nombrado, sí comienza al menos a ser pensado y analizado como tal: la naturalidad de la sociedad.

La sociedad como una naturalidad específica de la existencia en común de los hombres es lo que los economistas empiezan a presentar como dominio, como campo de objetos, como ámbito posible de análisis, como dominio de saber e intervención. La sociedad como campo específico de naturalidad propio del hombre pondrá de relieve como contracara del Estado lo que se denominará sociedad civil.<sup>31</sup> ¿Qué es la sociedad civil, sino, justamente, eso que no puede pensarse como el mero producto y resultado del Estado? Pero tampoco es algo que pueda concebirse como la existencia natural del hombre. La sociedad civil es lo que el pensamiento gubernamental, las nuevas formas de gubernamentalidad nacidas en el siglo XVIII, ponen de manifiesto como correlato necesario del Estado. ¿De qué debe ocuparse éste? ¿De qué debe hacerse cargo? ¿Qué debe conocer? ¿Qué debe, si no reglamentar, al menos regular? O bien, ¿qué regulaciones naturales debe respetar? No las de una naturaleza

<sup>31</sup> Michel Foucault se ocupará con mayor detenimiento del concepto de sociedad civil en la última clase (4 de abril de 1979) de *Naissance de la biopolitique*, op. cit., pp. 299 y ss.

en cierto modo primitiva, y tampoco las de una serie de sujetos indefinidamente sometidos a una voluntad soberana y dóciles a sus exigencias. El Estado tiene a su cargo una sociedad, una sociedad civil, y debe garantizar su gestión. Mutación fundamental, claro está, con respecto a una razón de Estado, a una racionalidad de policía que sólo tenía que ver con un agrupamiento de súbditos. Ése es el primer punto que quería destacar.

El segundo punto es que, en esa nueva gubernamentalidad y como correlato del nuevo horizonte de naturalidad social, vemos aparecer el tema de un conocimiento, un conocimiento que es... estuve a punto de decir: específico del gobierno, pero no sería del todo exacto. En efecto, ¿ante qué nos ponen esos fenómenos naturales de los que hablaban los economistas? Ante procesos susceptibles de ser conocidos por medio de procedimientos del mismo tipo que cualquier conocimiento científico. La reivindicación de racionalidad científica, que los mercantilistas no planteaban en modo alguno, es en cambio una pretensión de los economistas del siglo XVIII, que van a sostener la necesidad de aplicar a esos dominios la regla de la evidencia.<sup>32</sup> Por consiguiente, ya no se trata en absoluto de esos cálculos de fuerzas y cálculos diplomáticos que la razón de Estado ponía en juego en el siglo XVII, sino de un conocimiento que, en sus mismos procedimientos, debe ser de carácter científico.\* Segundo, este conocimiento científico es absolutamente indispensable para un buen gobierno. Un gobierno que no tenga en cuenta este tipo de análisis y el conocimiento de esos procesos, que no respete los frutos de esta clase de conocimiento, estará destinado al fracaso. Lo vemos con claridad cuando, contra todas las reglas de la evidencia y la racionalidad, el gobierno reglamenta, por ejemplo, el comercio de granos y fija precios máximos: actúa [a] ciegas, contra sus intereses, se engaña literalmente, y se engaña en términos científicos. Tenemos entonces un conocimiento científico indispensable para el

<sup>32</sup> Cf. el artículo "Évidence" de la *Encyclopédie* (t. VI, 1756), redactado por Quesnay bajo el velo del anonimato. Véase *François Quesnay et la physiocratie*, op. cit., t. II, pp. 397-426.

\* El manuscrito aclara (hoja 21 de una clase no paginada): "Este conocimiento es la economía política, no como simple conocimiento de procedimientos para enriquecer el Estado, sino como conocimiento de los procesos que vinculan las variaciones de riquezas y las variaciones de población en tres ejes: producción, circulación y consumo. Nacimiento, entonces, de la economía política".



gobierno, pero lo importante es que no se trata de un conocimiento del gobierno mismo, interno a él. Es decir que ya no es de ninguna manera un conocimiento interior al arte de gobernar, ya no un mero cálculo que deba originarse dentro de la práctica de quienes gobiernan. Tenemos una ciencia que en cierto modo mantiene un *tête-à-tête* con el arte de gobernar, una ciencia que es exterior y se puede perfectamente fundar, establecer, desarrollar, probar de cabo a rabo, aun cuando uno no sea gobernante ni participe del arte de gobernar. Pero el gobierno no puede hacer caso omiso de las consecuencias de esa ciencia, de sus resultados. Como ven, entonces, aparición de una relación del poder y el saber, del gobierno y la ciencia, que es de un tipo muy particular. Esa suerte de unidad que aún seguía funcionando, esa especie de magma —por llamarlo de algún modo— más o menos confuso de un arte de gobernar que era a la vez saber y poder, ciencia y decisión, comienza a decantarse y separarse, y en todo caso surgen dos polos, una científicidad que va a reivindicar cada vez más su pureza teórica, que será la economía, y que al mismo tiempo reclamará el derecho a ser tomada en cuenta por un gobierno que deberá amoldar sus decisiones a ella. Éste es el segundo punto, un punto importante, creo.

El tercer punto importante en esta nueva gubernamentalidad es, desde luego, el surgimiento del problema de la población con nuevas formas. En el fondo, hasta entonces no se trataba tanto de la población como del poblamiento o de lo contrario de la despoblación. Cantidad, trabajo, docilidad, ya les hablé de todo esto. Ahora, la población se presentará como una realidad a la vez específica y relativa: relativa a los salarios, relativa a las posibilidades de trabajo, relativa a los precios, pero también específica, en dos sentidos. Primero, la población tiene sus propias leyes de transformación, de desplazamiento, y está tan sometida como la riqueza misma a procesos naturales. La riqueza se desplaza, se transforma, aumenta o disminuye. Pues bien, a través de procesos que no son los mismos, pero sí del mismo tipo o, en todo caso, igualmente naturales, la población va a transformarse, a crecer, a decrecer, a desplazarse. Hay, por lo tanto, una naturalidad intrínseca a ella. Y por otra parte, otra característica específica de la población es que entre cada uno de los individuos y todos los demás se produce toda una serie de interacciones, de efectos circularés, de efectos de difusión que permiten, entre cada uno y el resto, la existencia de un vínculo que no es el constituido y promovido por el Estado, sino un vínculo espontáneo. Esta ley de la mecánica de los intere-

ses va a caracterizar a la población. Naturalidad de la población, ley de armonización de los intereses dentro de ella: como ven, la población aparece como una realidad mucho más densa, espesa, natural que esa serie de súbditos sometidos al soberano y a la intervención de la policía, aun cuando se tratara de la policía en el sentido lato y pleno del término tal como se lo utilizaba durante el siglo XVII. Y por eso, si la población está efectivamente dotada de esa naturalidad, ese espesor y esos mecanismos internos de regulación, el Estado deberá hacerse cargo, no tanto de los individuos que es preciso someter y someter a una reglamentación, como de esta nueva realidad. Cobertura de la población en su naturalidad, y esto se traducirá en el desarrollo de cierta cantidad, si no de ciencias, al menos de prácticas, tipos de intervención que se desplegarán en la segunda mitad del siglo XVIII. Por ejemplo, la medicina social o lo que en esos momentos se llamaba higiene pública, y también los problemas de demografía; en fin, todo lo que ha de poner de relieve una nueva función del Estado, de cobertura de la población en su naturalidad misma. La población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos.

La cuarta gran modificación de la gubernamentalidad es la siguiente: ¿qué quiere decir que los hechos de población y los procesos económicos obedezcan a procesos naturales? Quiere decir, por supuesto, que no sólo no habrá justificación alguna, sino ni siquiera interés en tratar de imponerles sistemas reglamentarios de mandatos, imperativos, prohibiciones. El papel del Estado, y por consiguiente la forma de gubernamentalidad que en lo sucesivo se le va a prescribir, tendrán por principio fundamental el respeto de esos procesos naturales o, en todo caso, la necesidad de tenerlos en cuenta, ponerlos en juego o jugar con ellos. Es decir que, por un lado, la intervención de la gubernamentalidad estatal deberá limitarse, pero ese límite fijado a ella no será simplemente una suerte de límite negativo. Dentro del campo así circunscripto aparecerá todo un dominio de intervenciones, intervenciones posibles, intervenciones necesarias, pero que no tendrán a la fuerza, no tendrán de manera general y muchas veces no tendrán en absoluto un carácter reglamentario. Será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen, e incluso establecer regulaciones que faci-

liten las regulaciones naturales. En consecuencia, será menester enmarcar los fenómenos naturales de tal manera que no se desvíen o que una intervención torpe, arbitraria y ciega los haga desviar. Habrá que introducir, entonces, mecanismos de seguridad. Como los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tienen la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad.

De ahí, para terminar, la inscripción de la libertad no sólo como derecho de los individuos legítimamente opuestos al poder, a las usurpaciones, a los abusos del soberano o del gobierno, sino [de] la libertad convertida en un elemento indispensable para la gubernamentalidad misma. Ahora, sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades. No respetar la libertad es no sólo cometer abusos de derecho con respecto a la ley, sino sobre todo no saber gobernar como es debido. La integración de las libertades y los límites propios a ellas dentro del campo de la práctica gubernamental es ahora un imperativo.

Podrán advertir entonces cómo se disloca la gran policía súper reglamentaria, por decirlo así, de la que les había hablado. La reglamentación del territorio y los súbditos que aún caracterizaba la policía del siglo XVII debe ser cuestionada, y ahora habrá, en cierto modo, un sistema doble. Por una parte, toda una serie de mecanismos correspondientes a la economía, a la gestión de la población, cuya función será, justamente, incrementar las fuerzas del Estado; por otra, un aparato o una cantidad determinada de instrumentos que van a asegurar la prohibición o la represión del desorden, las irregularidades, las ilegalidades, los diversos tipos de delincuencia. Vale decir que el objetivo de la policía en el sentido clásico del término, el sentido de los siglos XVII y XVIII: incrementar los poderes del Estado respetando el orden general, es un proyecto unitario que va a desarticularse o, mejor, se corporizará ahora en instituciones o mecanismos diferentes. Por un lado, tendremos los grandes mecanismos de incitación y regulación de los fenómenos: la economía, el manejo de la población, etc. Por otro, con funciones meramente negativas, tendremos la institución de la policía en el sentido moderno del término, que no será otra cosa que el instrumento por medio del cual se impedirá la aparición de cierta cantidad de desórdenes. El crecimiento ordenado y todas las funciones

positivas quedarán a cargo de una serie de instituciones, aparatos, mecanismos, etc.; y la eliminación del desorden será responsabilidad de la policía. De resultas, el concepto de policía sufre un completo vuelco, se margina y cobra el sentido puramente negativo que le conocemos.

En pocas palabras, la nueva gubernamentalidad que en el siglo XVII había creído poder investirse toda en un proyecto exhaustivo y unitario de policía, se encuentra ahora en una situación tal que, por una parte, deberá referirse a un dominio de naturalidad que es la economía. Tendrá que manejar poblaciones. También tendrá que organizar un sistema jurídico de respeto de las libertades. Y por último, deberá darse un instrumento de intervención directa pero negativa, que va a ser la policía. Práctica económica, manejo de la población, un derecho público articulado con el respeto de la libertad y las libertades, una policía de función represiva: como ven, el antiguo proyecto de policía, tal como había surgido en correlación con la razón de Estado, se desarticula o, mejor, se descompone en cuatro elementos —práctica económica, manejo de la población, derecho y respeto de las libertades, policía— que se suman al gran dispositivo diplomático militar, apenas modificado durante el siglo XVIII.

Tenemos entonces la economía, el manejo de la población, el derecho con el aparato judicial, [el] respeto de las libertades, un aparato policial, un aparato diplomático, un aparato militar. Como ven, es perfectamente posible hacer la genealogía del Estado moderno y sus aparatos, no precisamente a partir de una llamada ontología circular<sup>33</sup> del Estado que se autoafirma y crece como un monstruo enorme o una máquina automática. Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas.

Si me dan dos o tres minutos más, querría agregar lo siguiente. Como recordaré, traté de mostrarles que la pastoral y el gobierno de los hombres que se

<sup>33</sup> Esta expresión, ya utilizada al final de la clase del 8 de marzo (cf. *supra*, p. 291: "Se que hay quienes dicen que al hablar del poder no se hace otra cosa que desarrollar una ontología interna y circular de éste"), remite a las críticas dirigidas por algunos al análisis del poder nuestro sobre el tapete por Foucault desde mediados de la década de 1970.

introdujeron [y] desarrollaron con la intensidad conocida durante la Edad Media habían suscitado, como proyecto de conducción de los hombres, una serie de contraconductas, o, para decirlo mejor, que de manera correlativa se habían desarrollado el arte, el proyecto y las instituciones destinadas a conducir a los hombres, y las contraconductas opuestas a ellos: todos esos tipos de movimientos de resistencia o transformación de la conducta pastoral que les enumeré. Pues bien, creo que podríamos decir más o menos lo mismo o, en fin, prolongar el análisis en cuanto a la gubernamentalidad en su forma moderna. En el fondo, me pregunto si no se podrá establecer cierta cantidad, no digo exactamente de analogías, pero sí de correspondencias. Había intentado mostrarles que entre el arte pastoral de conducir a los hombres y las contraconductas contemporáneas a él teníamos toda una serie de intercambios, apoyos recíprocos, y la cuestión pasaba más o menos por las mismas cosas. Bien, me pregunto si no será posible hacer de la siguiente manera el análisis de lo que podríamos llamar contraconductas en el sistema moderno de la gubernamentalidad: decir que, en el fondo, las contraconductas cuyo desarrollo presenciarnos en correlato con la gubernamentalidad moderna y que vimos desplegarse a partir de mediados del siglo XVIII, toda una serie de contraconductas cuyo objetivo esencial era, precisamente, rechazar la razón de Estado y sus exigencias fundamentales, y que buscarían el mismo apoyo que esa razón de Estado, a través de las transformaciones que les señalé, tienen como apuesta los mismos elementos que esa gubernamentalidad había terminado por poner de manifiesto, es decir, los elementos que son la sociedad opuesta al Estado, la verdad económica con respecto al error, a la incompreensión, a la ceguera, el interés de todos en contraste con el interés particular, el valor absoluto de la población como realidad natural y viviente, la seguridad con respecto a la inseguridad y el peligro, la libertad con respecto a la reglamentación.

De una manera más esquemática y para resumir todo lo que me habría gustado decir sobre el tema, tal vez podríamos señalar lo siguiente: en el fondo, la razón de Estado, como recordarán, postuló como primera ley, ley de hierro a la vez de la gubernamentalidad moderna y de la ciencia histórica, la necesidad de que en lo sucesivo el hombre viva en un tiempo indefinido. Gobiernos habrá siempre, el Estado siempre existirá y no hay que esperar un momento de terminación. La nueva historicidad de la razón de Estado excluía el Imperio de los últimos días y el reino de la escatología. Contra ese tema formulado a

fin del siglo XVI y que todavía persiste, vamos a constatar el desarrollo de contraconductas cuyo principio será, precisamente, la afirmación de que llegará un momento en que el tiempo terminará, y que plantea[rá]n la posibilidad de una escatología, un tiempo último, una suspensión o una consumación del tiempo histórico y el tiempo político; ¿cuál será en ese momento el hecho que interrumpa o detenga la gubernamentalidad indefinida del Estado? El surgimiento de algo que será la sociedad misma. El día en que la sociedad civil haya podido liberarse de las coacciones y tutelas del Estado, cuando el poder estatal haya podido por fin ser reabsorbido en ella —una sociedad civil a cuyo respecto intenté mostrarles que nacía en la forma misma, el análisis mismo de la razón gubernamental—, de resultas, el tiempo, si no de la historia sí al menos de la política, habrá terminado. Escatología revolucionaria que no dejó de atravesar los siglos XIX y XX. Primera forma de contraconducta: la afirmación de una escatología en que la sociedad civil se impondrá al Estado.

En segundo lugar intenté demostrarles que la razón de Estado había planteado como principio fundamental la obediencia de los individuos y el hecho de que, en lo sucesivo, sus lazos de sujeción ya no debían presentarse en la forma feudal de las prestaciones, sino en la forma de una obediencia total y exhaustiva, en su conducta, a todo lo que pueden representar los imperativos del Estado. Ahora veremos desplegarse contraconductas, reivindicaciones en la forma de la contraconducta, que tendrán este sentido: debe haber un momento en que la población, en su ruptura con todos los lazos de la obediencia, tenga efectivamente el derecho, en términos no jurídicos sino de derechos esenciales y fundamentales, de romper los vínculos de obediencia que pueda mantener con el Estado y levantarse contra él para decir: esas reglas de obediencia deben ser reemplazadas por mi ley, la ley de mis exigencias, la ley de mi naturaleza misma de población, la ley de mis necesidades fundamentales. Escatología, por consiguiente, que adoptará la forma del derecho absoluto a la revuelta, a la sedición, a la ruptura de todos los lazos de obediencia, el derecho a la propia revolución. Segunda gran forma de contraconducta.

Y por último, a propósito de la razón de Estado, procuré mostrarles cómo implicaba que los dueños de cierta verdad sobre los hombres, sobre la población, sobre lo que ocurre dentro del territorio y en la masa general constituida por los individuos, fueran el Estado o sus representantes. Pues bien, al tema del Estado como poseedor de la verdad, las contraconductas opondrán éste: la

nación misma, en su totalidad, debe ser capaz en un momento dado de poseer exactamente, tanto en cada uno de sus puntos como en su masa, la verdad acerca de su identidad, acerca de lo que quiere y lo que debe hacer. La idea de una nación titular de su propio saber, e incluso la idea de una sociedad transparente a sí misma y dueña de su propia verdad, con la salvedad de que quien formula esta verdad puede ser un elemento de la población o una organización, un partido, pero representativo del conjunto: de una u otra manera, ya no toca al Estado tener el patrimonio de la verdad de la sociedad, la verdad del Estado, la razón de Estado; su titular debe ser la nación entera. Ésa es, creo, la tercera gran forma de contraconducta que, como ven, se opone término a término a los rasgos característicos de la razón de Estado tal como apareció en el siglo XVI, pero que se apoya, no obstante, en las diferentes nociones, los diferentes elementos surgidos en la transformación misma de la razón de Estado.

Ya se opongan al Estado la sociedad civil, la población o la nación, de todos modos, éstos son los elementos que se ponen en juego dentro de la génesis del Estado, y el Estado moderno. Y serán esos elementos, por lo tanto, los que van a jugarse, van a servir de apuesta al Estado y a lo que se opone a él. En esa medida, la historia de la razón de Estado, la historia de la *ratio* gubernamental, la historia de la razón gubernamental y la historia de las contraconductas opuestas a ella no pueden dissociarse una de otra.\*

\* \* \*

\* Michel Foucault deja aquí de lado las dos últimas páginas del manuscrito, en las cuales, al definir los movimientos revolucionarios como "contraconductas o, mejor, tipos de contraconductas que corresponden a esas formas de sociedad en las que el 'gobierno de los hombres' se ha convertido en uno de los atributos de la sociedad, si no en su función esencial", examina brevemente la cuestión de su "herencia religiosa":

"A menudo se invoca la herencia religiosa de los movimientos revolucionarios de la Europa moderna. Esa herencia no es directa. O, en todo caso, no es una filiación ideológica religiosa-ideológica revolucionaria. El vínculo es más complejo y no pone en relación ideologías. Al pastorado estatal se opusieron contraconductas que tomaron o modularon algunos de sus temas sobre las contraconductas religiosas. La razón de cierta coloración de los movimientos revolucionarios

Es todo lo que quería decirles. Lo que pretendí hacer este año no es otra cosa que una pequeña experiencia de método para mostrarles que a partir del análisis relativamente local y microscópico de esas formas de poder que se caracterizan por el pastorado, era muy posible, a mi entender sin paradojas ni contradicciones, alcanzar los problemas generales que son los del Estado, a condición, justamente, de [no erigir] a éste [en] una realidad trascendente cuya historia pueda hacerse a partir de sí misma. La historia del Estado debe poder hacerse sobre la base de la práctica misma de los hombres, lo que hacen y la manera como piensan. El Estado como manera de hacer, el Estado como manera de pensar: creo que no es[, con seguridad,] la única posibilidad de análisis cuando se quiere hacer su historia, sino una de las posibilidades de suficiente fecundidad; fecundidad ligada, a mi juicio, al hecho de ver que, entre el nivel del micropoder y el nivel del macropoder, no hay nada parecido a un corte, y que cuando se habla de uno [no] se excluye hablar del otro. En realidad, un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como los del gobierno y el Estado.

debe buscarse más bien por el lado de las tácticas antipastorales, de las fracturas cismáticas o heréticas, de las luchas en torno del poder de la Iglesia. Sea como fuere, hay fenómenos de filiación real: el socialismo utópico tiene [indudablemente (?)] raíces muy reales no en textos, libros o ideas, sino en prácticas atribuibles: comunidades, colonias, organizaciones religiosas, como los cuáqueros en Norteamérica, en Europa central [...], y en fenómenos de parentesco [o] alternativa: el metodismo y la Revolución Fr[ancesa]. ¿Cuestión de ideología revolucionaria que [absorbió (?)] el proceso revolucionario? A menos que, en un país de estructura estatal débil, desarrollo económico fuerte y organización pastoral múltiple, las rebeliones de conducta hayan podido [paradójicamente (?)] tomar en mayor medida la forma 'arcaica' de una nueva pastoral."

## Resumen del curso\*

El curso se dedicó a la génesis de un saber político que iba a situar en el centro de sus preocupaciones la noción de población y los mecanismos capaces de asegurar su regulación. ¿Paso de un “Estado territorial” a un “Estado de población”? Indudablemente no, porque no se trata de una sustitución sino, antes bien, de un desplazamiento de acento y de la aparición de nuevos objetivos y, por lo tanto, nuevos problemas y nuevas técnicas.

Para seguir esa génesis se tomó como hilo conductor la noción de “gobierno”.

1. Habría que encarar una investigación profunda sobre la historia no sólo de la noción sino de los procedimientos y medios puestos en juego para ocuparse, en una sociedad dada, del “gobierno de los hombres”. En una primerísima aproximación, parece que en las sociedades griega y romana el ejercicio del poder político no implicaba ni el derecho ni la posibilidad de un “gobierno” entendido como actividad que se propone conducir a los individuos a lo largo de toda su vida, poniéndolos bajo la autoridad de un guía responsable de lo que hacen y lo que les sucede. De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Paul Veyne, parece que la idea de un soberano pastor, un rey o magistrado conductor del rebaño humano apenas se encuentra en los textos griegos arcaicos o en ciertos autores poco numerosos de la época imperial. En cambio, la metáfora del pastor que vela por sus ovejas se acepta cuando se trata de caracterizar la actividad del pedagogo, el médico, el maestro de gimnasia. El análisis del *Político* confirmaría esta hipótesis.

\* Publicado en *Annuaire du Collège de France, 78<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978, 1978*, pp. 445-449. Reeditado en *Diis et Écrits, 1954-1988, 4 vols.*, edición establecida por Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. Bibliothèque des sciences humaines, cf. III, núm. 255, pp. 719-723. [Cf. *infra*, nota 62 de la situación de los cursos.]

El tema del poder pastoral cobró magnitud en Oriente, y sobre todo en la sociedad hebrea. Unos cuantos rasgos marcan ese tema: el poder del pastor no se ejerce tanto sobre un territorio fijo como sobre una multitud en desplazamiento hacia una meta; el papel del pastor es proporcionar al rebaño lo necesario para su subsistencia, velar cotidianamente por él y garantizar su salvación; por último, se trata de un poder que individualiza al otorgar, por una paradoja esencial, tanto valor a una sola de las ovejas como al rebaño en su totalidad. El cristianismo introdujo este tipo de poder en Occidente, donde adoptó una forma institucional en el pastorado eclesiástico: el gobierno de las almas se constituye en la Iglesia cristiana como una actividad central y culta, indispensable para la salvación de todos y de cada cual.

Ahora bien, los siglos XV y XVI presencian la apertura y el desarrollo de una crisis general del pastorado. No sólo y no tanto como un rechazo de la institución pastoral, sino en una forma mucho más compleja: búsqueda de otras modalidades (no forzosamente menos estrictas) de dirección espiritual y nuevos tipos de relaciones entre pastor y rebaño; pero también búsquedas en torno de la manera de "gobernar" a los niños, una familia, una posesión, un principado. Al final del feudalismo, el cuestionamiento general de la manera de gobernar y gobernarse, conducir y conducirse, acompaña el nacimiento de nuevas formas de relaciones económicas y sociales, así como las nuevas estructuraciones políticas.

2. A continuación se analizó, en algunos de sus aspectos, la formación de una "gubernamentalidad" política: es decir, la participación cada vez más notable de la conducción de un conjunto de individuos en el ejercicio del poder soberano. Esta transformación importante se señala en las diferentes "artes de gobernar" que se redactaron entre fines del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Está ligada, sin duda, al surgimiento de la "razón de Estado". Se pasa de un arte de gobernar cuyos principios se tomaban de las virtudes tradicionales (sabiduría, justicia, liberalidad, respeto de las leyes divinas y las costumbres humanas) o las aptitudes comunes (prudencia, mesura en la toma de decisiones, precaución de rodearse de los mejores consejeros) a un arte de gobernar cuya racionalidad tiene sus principios y su ámbito de aplicación específica en el Estado. La "razón de Estado" no es el imperativo en cuyo nombre se puede o se debe quebrantar todas las demás reglas; es la nueva matriz de racionalidad según la cual el príncipe debe ejercer su soberanía gobernando a los hom-

bres. Estamos lejos de la virtud del soberano de justicia, y lejos también de esa virtud que es la del héroe de Maquiavelo.

El desarrollo de la razón de Estado es correlativo de la difuminación del tema imperial. Finalmente, Roma desaparece. Se forma una nueva percepción histórica, ya no polarizada en el fin de los tiempos y la unificación de todas las soberanías particulares en el Imperio de los últimos días; está abierta a un tiempo indefinido en el que los Estados deben luchar unos contra otros para asegurar su propia supervivencia. Y más que los problemas de legitimidad de un soberano sobre un territorio, lo que va a manifestarse como importante es el conocimiento y el desarrollo de las fuerzas de un Estado: en un espacio (a la vez europeo y mundial) de competencia estatal, muy diferente del espacio donde se enfrentaban las rivalidades dinásticas, el problema fundamental es el de una dinámica de las fuerzas y las técnicas racionales que permiten intervenir en él.

Así, la razón de Estado, al margen de las teorías que la formularon y justificaron, cobra forma en dos grandes conjuntos de saber y tecnología políticos: una tecnología diplomático militar, consistente en consolidar y desarrollar las fuerzas del Estado por medio de un sistema de alianzas y la organización de un aparato armado; la búsqueda de un equilibrio europeo, que fue uno de los principios rectores de los tratados de Westfalia, es una consecuencia de esa tecnología política. El otro conjunto está constituido por la "policía", en el sentido que se daba por entonces a esta palabra: es decir, la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado. En el punto de unión de esas dos grandes tecnologías, y como instrumento común, es preciso situar el comercio y la circulación monetaria interestatal: del enriquecimiento gracias al comercio se espera la posibilidad de aumentar la población, la mano de obra, la producción y la exportación, y de dotarse de ejércitos fuertes y numerosos. En la época del mercantilismo y la cameralística, el par población-riqueza fue el objeto privilegiado de la nueva razón gubernamental.

3. La elaboración de este problema población-riqueza (en sus diferentes aspectos concretos: sistema fiscal, escasez, despoblamiento, ociosidad-mendicidad-vagabundeo) constituye una de las condiciones de formación de la economía política. Ésta se desarrolla cuando comienza a advertirse que la gestión de la relación recursos-población ya no puede pasar de manera exhaustiva por un sistema reglamentario y coercitivo que tienda a incrementar la población

para aumentar los recursos. Los fisiócratas no son antipoblacionistas en contraste con los mercantilistas de la época precedente; plantean de otro modo el problema de la población. Para ellos, ésta no es la mera suma de los sujetos que habitan un territorio, una suma que sería el resultado de la voluntad de cada uno de tener hijos o de una legislación favorable o desfavorable a los nacimientos. Es una variable dependiente de cierta cantidad de factores. No todos ellos son naturales, ni mucho menos (el sistema impositivo, la actividad de la circulación y la distribución de la renta son determinantes esenciales del índice demográfico). Pero esa dependencia puede analizarse en términos racionales, de suerte tal que la población aparece como “naturalmente” dependiente de muchos factores susceptibles de modificarse de manera artificial. Así comienza a surgir, como derivado de la tecnología de la “policía” y en correlación con el nacimiento de la reflexión económica, el problema político de la población. Ésta no se concibe como un agrupamiento de sujetos de derecho, ni como un conjunto de brazos destinados al trabajo; se la analiza como un conjunto de elementos que, por un lado, se vinculan al régimen general de los seres vivos (la población pertenece entonces a la “especie humana”: la noción, nueva en la época, debe distinguirse del “género humano”) y, por otro, puede dar pábulo a intervenciones concertadas (por intermedio de las leyes, pero también de los cambios de actitud, de maneras de hacer y de vivir que es posible obtener mediante “campañas”).

### Seminario

El seminario se consagró a algunos de los aspectos de lo que los alemanes del siglo XVIII llamaron *Polizeiwissenschaft*: es decir, la teoría y el análisis de todo “lo que tiende a afirmar y aumentar el poder del Estado, hacer un buen uso de sus fuerzas, procurar la dicha de sus súbditos” y sobre todo “el mantenimiento del orden y la disciplina, los reglamentos que tienden a hacerles cómoda la vida y procurarles las cosas que necesitan para subsistir”.

Se buscó mostrar los problemas a los que esa “policía” debía responder; la diferencia del papel que se le atribuía con respecto al que más adelante se asignaría a la institución policial; los efectos que se esperaban de ella para asegurar el crecimiento del Estado, y ello en función de dos objetivos: permitirle mar-

car y mejorar su lugar en el juego de las rivalidades y competencias entre Estados europeos y garantizar el orden interno gracias al “bienestar” de los individuos. Desarrollo del Estado de competencia (económico militar), desarrollo del Estado de *Wohlfahrt* (riqueza-tranquilidad-felicidad); entendida como arte racional de gobernar, la “policía” debe poder coordinar esos dos principios. En la época se la concibe como una especie de “tecnología de las fuerzas estatales”.

Entre los principales objetos de los que esa tecnología debe ocuparse está la población, en la cual los mercantilistas vieron un principio de enriquecimiento y que todo el mundo reconocía como un elemento esencial de la fuerza de los Estados. Y, para manejar esa población, hace falta entre otras cosas una política de salud capaz de disminuir la mortalidad infantil, prevenir las epidemias y disminuir los índices de endemia, intervenir en las condiciones de vida para modificarlas e imponerles normas (se trate de la alimentación, la vivienda o la urbanización de las ciudades) y garantizar la disponibilidad de equipamientos médicos suficientes. El desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII de lo que se denominó *medizinische Polizei*, higiene pública o *medicina social*, debe reinscribirse en el marco general de una “biopolítica”; ésta tiende a tratar la “población” como un conjunto de seres vivos y coexistentes, que exhiben rasgos biológicos y patológicos particulares y, por consiguiente, corresponden a saberes y técnicas específicas. Y esa misma “biopolítica” debe comprenderse a partir de un tema desarrollado desde el siglo XVII: la gestión de las fuerzas estatales.

Se hicieron exposiciones sobre la noción de *Polizeiwissenschaft* (Pasquale Pasquino), las campañas de variolización en el siglo XVIII (Anne-Marie Moulin), la epidemia de cólera en París en 1832 (François Delaporte) y la legislación de los accidentes laborales y el desarrollo de los seguros en el siglo XIX (François Ewald).

## Situación de los cursos

Los dos cursos de Michel Foucault, simultáneamente publicados en francés, *Sécurité, territoire, population* (1978) y *Naissance de la biopolitique* (1979) forman un díptico cuya unidad se encuentra en la problemática del biopoder, introducida por primera vez en 1976.<sup>1</sup> El primer curso se abre con el recordatorio de ese concepto; es él, asimismo, el que señala desde el título el programa del segundo. Parecería, por consiguiente, que ambos cursos no hacen otra cosa que describir la génesis de ese “poder sobre la vida” en cuyo surgimiento, durante el siglo XVIII, Foucault veía una “mutación capital, sin duda una de las más importantes en la historia de las sociedades humanas”.<sup>2</sup> Se inscribirían así en perfecta continuidad con las conclusiones del curso de 1976. Luego de una interrupción de un año —el curso no se dictó en 1977—, Foucault habría de retomar la palabra en el punto mismo donde se había detenido, a fin de dar consistencia, mediante el análisis histórico, a una hipótesis formulada hasta entonces en términos muy generales.

La puesta en práctica de ese proyecto, no obstante, lo lleva por rodeos que en apariencia lo alejan de su objetivo inicial y reorientan el curso en una nueva dirección. Todo sucede, en efecto, como si la hipótesis del biopoder,

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, “*Il faut défendre la société.*” *Cours au Collège de France, 1975-1976*, edición establecida por Mauro Bertani y Alessandro Fontana, París, Gallimard-Seuil, 1997, col. Hautes Études, clase del 17 de marzo de 1976, pp. 216-226 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000], y *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, col. Bibliothèque des histoires, pp. 181-191 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

<sup>2</sup> Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir” (1976), *DE*, vol. IV, núm. 297, p. 194 [trad. esp.: “Las mailas del poder”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, III, Barcelona, Paidós, 1999].



para llegar a ser verdaderamente operativa, exigiera su reubicación en un marco más amplio: El estudio anunciado de los mecanismos por los cuales la especie humana ingresó, en el siglo XVIII, en una estrategia general de poder, presentado como el esbozo de una "historia de las tecnologías de seguridad",<sup>3</sup> cede su lugar, desde la cuarta clase del curso de 1978, al proyecto de una historia de la "gubernamentalidad" desde los primeros siglos de la era cristiana. Del mismo modo, el análisis de las condiciones de formación de la biopolítica, en el segundo curso, se borra al punto en beneficio del examen de la gubernamentalidad liberal. En uno y otro caso se trata de sacar a la luz del día las formas de experiencia y racionalidad a partir de las cuales se organizó, en Occidente, el poder sobre la vida. Pero como efecto de esta investigación se desplaza al mismo tiempo el centro de gravedad de los cursos de la cuestión del biopoder a la cuestión del gobierno, a tal extremo que la segunda, en definitiva, eclipsa casi por completo la primera. A la luz de los trabajos ulteriores de Foucault, es tentador entonces ver en estos cursos el momento de un punto de inflexión radical, en el cual se iniciaría el paso a la problemática del "gobierno de sí y de los otros".<sup>4</sup> En ruptura con el discurso de la "batalla" utilizado desde principios de la década de 1970,<sup>5</sup> el concepto de "gobierno"

<sup>3</sup> Véase *supra*, en este volumen (en lo sucesivo *STP*), clase del 11 de enero de 1978, pp. 26 y 27.

<sup>4</sup> Título de los dos últimos cursos dictados en 1983 y 1984. También es el título del libro anunciado por Foucault en 1983, para la colección "Des travaux" que él acababa de crear en Seuil junto con Paul Veyne y François Wahl. Véase el resumen del curso de 1981, "Subjectivité et vérité", *DE*, vol. IV, núm. 304, p. 214 [trad. esp.: "Subjetividad y verdad", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*], donde Foucault enuncia su proyecto de retomar la cuestión de la gubernamentalidad bajo un nuevo aspecto: "el gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones con el otro".

<sup>5</sup> Michel Foucault, "La société punitive" (inédito), clase del 28 de marzo de 1973: "El poder se gana como una batalla y se pierde de la misma manera. En su centro hay una relación belicosa y no una relación de apropiación". Véase también Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, col. Bibliothèque des histoires, p. 31 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976]. El curso de 1976, "*Il faut défendre la société*", tenía por objeto, si no abandonar esta concepción, sí al menos examinar los supuestos y las consecuencias históricas del recurso al modelo de la guerra como analizador de las relaciones de poder.

marcaría el primer deslizamiento, acentuado desde 1980, de la analítica del poder a la ética del sujeto.

Si bien se aborda de manera oblicua y por eso mismo sigue siendo muy alusiva, la genealogía del biopoder no deja, sin embargo, de constituir el horizonte de los dos cursos. Foucault concluye el resumen del segundo, en 1979, con estas palabras:

Lo que debería estudiarse ahora, por lo tanto, es la manera como los problemas específicos de la vida y la población se plantearon dentro de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal —lejos de ello—, no dejó desde fines del siglo XVIII de ser atravesada por la cuestión del liberalismo.<sup>6</sup>

Sin duda es entonces este proyecto, al que vuelve a referirse el título del curso del año siguiente —"Du gouvernement des vivants"—,<sup>7</sup> el que orienta a la sazón la investigación de Foucault, a través de sus muchos meandros. La cuestión del biopoder, con todo, es inseparable del trabajo que él prosigue, en forma paralela a los cursos, sobre la historia de la sexualidad. Ésta, afirmaba en 1976, "está justamente en la encrucijada del cuerpo y la población".<sup>8</sup> A partir de 1978, y a lo largo de todo el camino que culminará en 1984 con *El uso de los placeres y El cuidado de sí*, se carga de una nueva significación, que ya no representa sólo el punto de articulación de los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de regulación, sino el hilo conductor de una reflexión ética centrada en las técnicas de sí. Puesta al día de un plan de análisis sin duda ausente en trabajos anteriores, pero cuyos perfiles, en 1978, se dibujan en la problemática de la gubernamentalidad.

\* \* \*

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, edición establecida por Michel Senellart, París, Gallimard-Seuil, 2004, col. Hautes Études (en lo sucesivo *NBP*), "Résumé du cours", p. 329.

<sup>7</sup> De hecho, el curso se ocupa del gobierno de las almas, a través del problema del examen de conciencia y la confesión.

<sup>8</sup> Michel Foucault, "*Il faut défendre la société*", *op. cit.*, p. 224.

Conviene, en primer lugar, recordar algunos elementos del contexto histórico, político e intelectual en el que se inscriben estos cursos.<sup>9</sup>

La reflexión emprendida por Foucault sobre la racionalidad gubernamental moderna participa, ante todo, del auge de un pensamiento de izquierda –al cual contribuía la “segunda izquierda”–<sup>10</sup> que se distancia del marxismo y se abre a nuevas cuestiones (la vida cotidiana, la situación de las mujeres, la autogestión, etcétera).<sup>11</sup> En septiembre de 1977, Foucault asistió al foro sobre “la izquierda, la experimentación y el cambio social” organizado por *Faire y Le Nouvel Observateur*.<sup>12</sup> “Escribo y trabajo para la gente que está ahí, esa gente nueva que plantea nuevas cuestiones”.<sup>13</sup> Esa inquietud de participar en la renovación de la cultura de izquierda, apartado de las estrategias partidistas, explica su negativa a tomar posición en las elecciones legislativas de marzo de 1978.<sup>14</sup> También debe entenderse, en el marco de los debates suscitados por el fracaso

<sup>9</sup> Sólo mencionaremos aquí los acontecimientos a los que Foucault estuvo ligado y que encontraron un eco, directo o indirecto, en los cursos.

<sup>10</sup> En junio de 1977, durante el congreso del Partido Socialista celebrado en Nantes, “Michel Rocard desarrolla su concepción de las dos culturas políticas de la izquierda: una jacobina, estatal, que acepta la alianza con los comunistas, otra descentralizadora y regionalista, que la rechaza, muy pronto denominada ‘segunda izquierda’” (Daniel Defert, “Chronologie”, *DE*, vol. I, p. 51).

<sup>11</sup> Para una mirada retrospectiva sobre este período, cf. la entrevista de Michel Foucault con G. Raulet en la primavera de 1983: “Structuralisme et poststructuralisme”, *DE*, vol. IV, núm. 330, pp. 453 y 454 [trad. esp.: “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*]: “Nuevos problemas, nuevo pensamiento: esto fue decisivo. Creo que algún día, cuando se observe este episodio de la historia de Francia [desde los primeros años del gaullismo], se verá en él el surgimiento de un nuevo pensamiento de izquierda que, en formas múltiples y sin unidad –acaso sea ése uno de sus aspectos positivos–, modificó por completo el horizonte en el cual se situaban los movimientos izquierdistas actuales”.

<sup>12</sup> Se encontrarán más detalles sobre este foro en la introducción a la entrevista realizada a Foucault: “Une mobilisation culturelle” (*Le Nouvel Observateur*, 12 a 18 de septiembre de 1977), *DE*, vol. III, núm. 207, pp. 329-330 (se había inscripto en el taller “medicina de barrio”). Véase también el suplemento especial *Forum*, “Les hommes du vrai changement”, en el mismo número de *Le Nouvel Observateur*, pp. 47-62.

<sup>13</sup> Michel Foucault, “Une mobilisation culturelle”, *op. cit.*, p. 330.

<sup>14</sup> Cf. Michel Foucault, “La grille politique traditionnelle” (*Politique-Hebdo*, 6 a 12 de marzo de 1978), *DE*, vol. III, núm. 227, p. 506.

de la izquierda en esos comicios y la perspectiva de la elección presidencial de 1981, el interrogante planteado el año siguiente:

¿Hay una gubernamentalidad adecuada al socialismo? ¿Qué gubernamentalidad es posible como gubernamentalidad estricta, intrínseca, autónomamente socialista? En todo caso [...], si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta en el interior del socialismo y sus textos. No se la puede deducir de ellos. Es necesario inventarla.<sup>15</sup>

Esta cuestión, que da todo su relieve al análisis de la gubernamentalidad neoliberal desarrollado en el curso, no dejará de ocupar a Foucault, y está en el origen del proyecto de “libro blanco” sobre la política socialista que propondrá en 1983: “¿Hay una problemática del gobierno en los socialistas? ¿O éstos sólo tienen una problemática del Estado?”<sup>16</sup>

Existe otro fenómeno importante cuya inmensa repercusión resuena en algunos pasajes de los cursos: el movimiento de la disidencia soviética, que disfruta por entonces de un apoyo más o menos amplio. Foucault, que conoció a Leonid Plioutch a su llegada a París en 1976, organiza en junio de 1977 una velada en el teatro Récamier con unos cuantos disidentes, para protestar contra la visita de Leonid Brezhnev a Francia.<sup>17</sup> Con referencia a ese movimiento, teoriza por primera vez, algunos meses más adelante, el “derecho de los gobernados [...], más preciso, históricamente más determinado que los derechos del hombre”, en nombre de “la legítima defensa frente a los gobiernos”.<sup>18</sup> La palabra “disi-

<sup>15</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 31 de enero de 1979, p. 95.

<sup>16</sup> Michel Foucault, citado por Daniel Defert, “Chronologie”, *op. cit.*, p. 62.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 51. Cf. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Nueva York, Pantheon Books, 1993; versión francesa: *Michel Foucault*, trad. de P.-E. Dauzat, París, Gallimard, 1994, col. Biographies, pp. 388-390 [trad. esp.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995].

<sup>18</sup> Michel Foucault, “Va-t-on extraire Klaus Croissant?” (*Le Nouvel Observateur*, 14 de noviembre de 1977), *DE*, vol. III, núm. 210, pp. 362 y 364: “La concepción tradicional [del derecho de asilo] situaba lo ‘político’ del lado de la lucha contra los gobernantes y sus adversarios; la concepción actual, originada en la existencia de los regímenes totalitarios, se centra en un personaje que no es tanto el ‘futuro gobernante’ como el ‘perpetuo disidente’: me refiero a quien está en desacuerdo global con el sistema en el cual vive, que expresa ese desacuerdo con los medios a su alcance y debido a ello es perseguido”.

dencia” se incorpora entonces, durante un tiempo, a su propio vocabulario. Por ejemplo, a fines de 1977, en el prefacio al libro de Mireille Debard y Jean-Luc Hennig, *Les Juges kaki*,<sup>19</sup> escribe lo siguiente: “Se trata de multiplicar en el tejido político los ‘puntos de repulsión’ y extender la superficie de las disidencias posibles”.<sup>20</sup> La banalización del término, sin embargo, parece haberlo irritado bastante pronto, pues en el curso de 1978 recusa su utilización a propósito de las rebeliones de conducta.<sup>21</sup>

Pero desde el punto de vista del compromiso personal de Foucault, el acontecimiento principal es el caso Klaus Croissant. Abogado de la “banda Baader” (Rote Armee Fraktion, RAF), éste había solicitado asilo en Francia, donde se había refugiado en julio de 1977. El 18 de octubre, tres dirigentes de la RAF, encarcelados desde 1972 en Stuttgart, fueron encontrados muertos en sus celdas. El 19, como medida de represalia, algunos miembros del grupo asesinaron al presidente de la asociación patronal, Hanns-Martin Schleyer, secuestrado desde el 5 de septiembre. Encerrado en la Santé el 24 de octubre, Klaus Croissant fue extraditado el 16 de noviembre. Foucault, que participó en la manifestación frente a la cárcel ese día, había mostrado una firme posición favorable al reconocimiento del derecho de asilo para el abogado alemán. Los artículos y entrevistas que publicó en esa oportunidad presentan un interés muy particular en lo concerniente a sus dos cursos siguientes. Además del llamado antes mencionado al “derecho de los gobernados”,<sup>22</sup> en esos textos Foucault introduce, en efecto, la idea del “pacto de seguridad”, que en lo sucesivo liga al Estado con la población:

¿Qué pasa hoy, entonces? La relación de un Estado con la población se da esencialmente en la forma de lo que podríamos llamar un “pacto de seguridad”. Antaño, el Estado podía decir: “Voy a darles un territorio” o “Les garantizo que

<sup>19</sup> Mireille Debard y Jean-Luc Hennig, *Les Juges kaki*, París, A. Moreau, 1977.

<sup>20</sup> Michel Foucault, “Préface”, *DE*, vol. III, núm. 191, p. 140. Este texto apareció como anticipo en *Le Monde* del 1º y 2 de diciembre de 1977.

<sup>21</sup> Cf. Michel Foucault, *STP*, clase del 1º de marzo de 1978, p. 238: “Después de todo”, dice, “¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?”.

<sup>22</sup> Cf. *supra*, nota 18.

van a poder vivir en paz dentro de sus fronteras”. Ése era el pacto territorial, y la garantía de las fronteras era la gran función del Estado.<sup>23</sup>

El título del curso de 1978 –*Seguridad, territorio, población*– ya está íntegro en esa frase. Pero Foucault también insiste, y de manera sin duda más clara que en los cursos, sobre las formas específicas de lucha que exigen las “sociedades de seguridad”. Por eso es importante, a su juicio, no asimilar ese nuevo tipo de poder a las categorías tradicionales del pensamiento político ni atacarlo a través de la grilla de análisis del “fascismo” o el “totalitarismo”. Esta crítica, repetida en el curso de 1979,<sup>24</sup> no apunta sólo a las tesis izquierdistas de las que Foucault estuvo durante mucho tiempo bastante cerca. Explica asimismo su rechazo del terrorismo, como medio de acción que extrae su legitimidad de la lucha antifascista.<sup>25</sup> Su apoyo a Croissant, en nombre de la defensa del derecho de asilo, excluía por lo tanto toda solidaridad con el terrorismo. Posición que, sin lugar a dudas, estuvo en el origen de su desavenencia con Gilles Deleuze, a quien ya no volvería a ver.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Michel Foucault, “Michel Foucault: la sécurité de l’État” (*Tribune socialiste*, 24 a 30 de noviembre de 1977), *DE*, vol. III, núm. 213, p. 385. Cf. asimismo Michel Foucault, “Lettre à quelques leaders de la gauche” (*Le Nouvel Observateur*, 28 de noviembre a 4 de diciembre de 1977), *DE*, vol. III, núm. 214, p. 390.

<sup>24</sup> Cf. Michel Foucault, *NBP*, clase del 7 de marzo de 1979, pp. 191 y ss., en especial p. 197: “lo que no hay que hacer, creo, es suponer que se describe un proceso real, actual y que nos concierne, cuando se denuncia la estatización o la fascistización, la instauración de una violencia estatal, etcétera”.

<sup>25</sup> Sobre la oposición entre ese tipo de terrorismo de grupúsculo y un terrorismo anclado en un movimiento nacional y, por ello, “moralmente justificado [...], aun cuando se pueda ser muy hostil a tal o cual tipo de acción”, cf. Michel Foucault, “Michel Foucault: la sécurité et l’État”, *op. cit.*, pp. 383 y 384 (posición muy próxima a la sostenida por Robert Badinter, “Terrorisme et liberté”, *Le Monde*, 14 de octubre de 1977). Cf. también Michel Foucault, “Le savoir comme crime” (*Jyōkyō*, abril de 1976), *DE*, vol. III, núm. 174, p. 83, acerca del carácter contraproducente, en Occidente, de un terrorismo que sólo puede obtener lo contrario de lo que procura: “el terror no entraña más que la obediencia ciega. Emplear el terror para la revolución: en sí misma, una idea totalmente contradictoria”.

<sup>26</sup> Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989, p. 276 [trad. esp.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992], que cita, en respaldo de esta explicación, un fragmento del diario de Claude Mauriac, fechado en marzo de 1984 (*Le Temps immobile*, t. IX,

El caso Croissant pone de manifiesto la importancia de la “cuestión alemana” en la reflexión política de Foucault. Como declara en una entrevista otorgada a *Der Spiegel*, un año después: “Para Francia, el hecho de ignorar lisa y llanamente a Alemania fue siempre una manera de desactivar los problemas políticos o culturales que ella le planteaba”.<sup>27</sup> La cuestión se presenta en dos niveles: el de la división de Europa en bloques antagónicos (¿qué efectos genera ello para una Alemania “cortada en dos?”)<sup>28</sup> y el de la construcción de la

---

París, Grasset, 1986, p. 388). Deleuze había publicado junto con Guattari un artículo sobre Klaus Croissant y el grupo Baader (“Le pire moyen de faire l’Europe”, *Le Monde*, 2 de noviembre de 1977), en el cual, tras presentar a la República Federal Alemana como un país “en condiciones de exportar su modelo judicial, policial e ‘informativo’ y convertirse en el organizador calificado de la represión y la intoxicación en los otros Estados”, expresaba su temor de que “Europa entera qued[ara] bajo ese tipo de control reclamado por Alemania” y avalaba el accionar terrorista: “la cuestión de la violencia, e incluso del terrorismo, no dejó de agitar al movimiento revolucionario y obrero desde el siglo pasado, en formas muy diversas, como respuesta a la violencia imperialista. Las mismas cuestiones se plantean hoy en día en relación con los pueblos del Tercer Mundo, reivindicados por Baader y su grupo, toda vez que consideran a Alemania como un agente esencial de su opresión” (reeditado en Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, et autres textes*, París, Minit, 2003, col. Paradoxe, pp. 137 y 138). Cf. asimismo David Macey, *Michel Foucault...*, *op. cit.*, p. 403 (“Foucault se había negado a firmar un petitorio que Félix Guattari hacía circular y que se oponía igualmente a la extradición de Klaus Croissant, pero calificaba de ‘fascista’ a Alemania”). En ese contexto se inscribe el texto de Jean Genet citado por Foucault en *STP*, clase del 15 de marzo de 1978, pp. 306 y 307.

<sup>27</sup> Michel Foucault, “Une énorme surprise” (*Der Spiegel*, 30 de octubre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 247, pp. 699 y 700.

<sup>28</sup> Haciendo suyas las palabras de un escritor de Alemania Oriental, Heiner Müller, Foucault dice en noviembre de 1977: “En vez de invocar los viejos demonios con respecto a Alemania, hay que referirse a la situación actual: una Alemania cortada en dos. [...] No es posible comprender la multiplicación de las medidas de seguridad en Alemania Federal sin tener en cuenta un temor muy real procedente del Este”. Cf. Michel Foucault, “Michel Foucault: ‘Désormais, la sécurité est au-dessus des lois’” (*Le Matin*, 18 de noviembre de 1977), *DE*, vol. III, núm. 211, p. 367. Es importante resituar estas declaraciones en el clima de germanofobia muy expandido por entonces en Francia, y ante el cual Günther Grass, por ejemplo, reaccionaba de la siguiente manera: “Cuando me preguntó dónde se presenta hoy en Europa el peligro de un movimiento de derecha agresivo—descarto la palabra ‘fascismo’, que acude con demasiada facilidad a los labios—, observo Italia o Inglaterra y veo surgir en esos países problemas que me dan miedo. [...] Pero no se me ocurriría por ello decir: Inglaterra está en camino al fascismo” (Günther

Comunidad Europea (¿qué lugar ocupa en ella la República Federal Alemana?). Por eso los extensos planteos consagrados en 1979 al “modelo alemán”, a través del análisis del pensamiento ordoliberal de la posguerra:

El modelo alemán [...] no es el modelo tan frecuentemente descalificado, proscripito, deshonrado y vomitado del Estado bismarckiano en trance de convertirse en hitleriano. El modelo alemán que se difunde [...], que está en cuestión [...], que forma parte de nuestra actualidad, que la estructura y la perfila debajo de su recorte real, ese modelo alemán, es la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal.<sup>29</sup>

La “cuestión alemana”, tal como la plantea en toda su agudeza el debate sobre el terrorismo, es para Foucault, entonces, una de las claves esenciales de la comprensión política del presente. También se vinculan con esa inquietud sus dos viajes a Berlín, en diciembre de 1977 y marzo de 1978, para reunirse con militantes de la izquierda alternativa.<sup>30</sup>

En abril de 1978, tras terminar su curso, Foucault realiza un viaje de tres semanas a Japón. En ese país dicta conferencias en las cuales resume su análisis del poder pastoral<sup>31</sup> y lo resitúa en la perspectiva de la *Historia de la sexualidad*,<sup>32</sup> cuyo segundo tomo escribe por entonces.<sup>33</sup> En ellas expone, además, su concepción del papel del filósofo como “moderador del poder”, en la gran tradición, que se remonta a Solón, del filósofo enemigo de los déspotas, pero a contrapelo de sus formas clásicas.<sup>34</sup>

---

Grass, debate con Alfred Grosser, publicado en *Die Zeit* del 23 de septiembre y reproducido por *Le Monde* del 2 y 3 de octubre de 1977).

<sup>29</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 7 de marzo de 1979, p. 198.

<sup>30</sup> Cf. Daniel Defert, “Chronologie”, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

<sup>31</sup> Cf. Michel Foucault, *STP*; clases del 8, el 15 y el 22 de febrero y del 1º de marzo de 1978.

<sup>32</sup> Cf. Michel Foucault, “La philosophie analytique du pouvoir” (27 de abril de 1978), *DE*, vol. III, núm. 232, pp. 548-550, y “Sexualité et pouvoir” (20 de abril de 1978), *ibid.*, núm. 233, pp. 560-565.

<sup>33</sup> Se trata del volumen sobre la pastoral reformada, *La Chair et le corps*, anunciado en *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 30, n. 1, y cuyo manuscrito fue destruido en su totalidad.

<sup>34</sup> Michel Foucault, “La philosophie analytique...”, *op. cit.*, p. 537.

Tal vez la filosofía pueda cumplir aún un papel por el lado del contrapoder, con la condición de que ese papel ya no consista en hacer valer, frente al poder, la ley misma de la filosofía, de que ésta deje de pensarse como profecía, deje de pensarse como pedagogía o como legislación y se asigne la tarea de analizar, dilucidar, hacer visibles y por lo tanto intensificar las luchas que se libran en torno del poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los focos de resistencia; con la condición, en suma, de que la filosofía deje de plantear la cuestión del poder en términos de bien o mal, y lo haga en términos de existencia.<sup>35</sup>

En esa misma vena, luego de su regreso de Japón, Foucault reinterpreta la pregunta kantiana: “¿Qué es la *Aufklärung*?”<sup>36</sup> a la cual no dejará de volver.<sup>37</sup> Explicita así, en un lenguaje bastante nuevo si se lo compara con sus escritos de los años anteriores, el proyecto crítico en cuyo seno se inscribe su análisis de la gubernamentalidad.

Paralelamente a ese trabajo teórico, Foucault concibe el programa de “reportajes de ideas”, que asocien a intelectuales y periodistas en investigaciones de campo hechas en profundidad: “Es preciso asistir al nacimiento de las ideas y la explosión de su fuerza, y ello no en los libros que las enuncian, sino en los

<sup>35</sup> Michel Foucault, “La philosophie analytique...”, *op. cit.*, p. 540.

<sup>36</sup> Michel Foucault, “Qu’est-ce que la critique?” (conferencia dictada el 27 de mayo de 1978 en la Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63 (texto no incluido en *Diis et Écrits*) [trad. esp.: “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-26].

<sup>37</sup> Cf. Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique” (conferencia pronunciada en Stanford el 10 y el 16 de octubre de 1979), *DE*, vol. IV, núm. 291, p. 135 [trad. esp.: “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990]: “desde Kant, el papel de la filosofía ha consistido en impedir a la razón superar los límites de lo que se da en la experiencia; pero desde esa época [...], el papel de la filosofía también fue el de vigilar los abusos de poder de la racionalidad política”; y “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE*, vol. IV, núm. 339, pp. 562-578; mismo título, *ibid.*, núm. 351, pp. 679-688 (extracto de la primera clase del curso de 1983, “Le gouvernement de soi et des autres”) [trad. esp.: “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991].

acontecimientos en los cuales manifiestan su vigor, en las luchas que se libran en torno de las ideas, por ellas o en contra de ellas”.<sup>38</sup>

El primero de esos reportajes, aparecidos en el *Corriere della sera*, es el realizado por Foucault en Irán entre el 16 y el 24 de septiembre,<sup>39</sup> algunos días después del “viernes negro”,<sup>40</sup> y entre el 9 y el 15 de noviembre de 1978, durante los grandes disturbios y manifestaciones contra el sha.<sup>41</sup> En Irán conoce

<sup>38</sup> Michel Foucault, “Les ‘reportages’ d’idées” (*Corriere della sera*, 12 de noviembre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 250, p. 707. Entre los reportajes previstos, sobre Vietnam, los Estados Unidos, Hungría, la democratización española, el suicidio colectivo de los miembros de la secta del pastor Jones en Guyana, sólo aparecerán los de Foucault sobre Irán, de Alain Finkielkraut sobre la Norteamérica de Carter y de André Glucksmann sobre el *boat people*. El reportaje de Finkielkraut, introducido por el texto de Foucault aquí citado, contiene sobre todo un capítulo referido a la escuela neoliberal de Chicago, “El capitalismo como utopía”, a la cual Foucault dedicará dos clases en su curso del año siguiente (*NBP*, 14 y 21 de marzo de 1979) (cf. Alain Finkielkraut, *La Rivincita e l’utopia*, Milán, Rizzoli, 1980, pp. 33-44 [trad. esp.: *La nueva derecha norteamericana*, Barcelona, Anagrama, 1981]).

<sup>39</sup> Allí se encuentra con Pierre Blanchet y Claire Brière, periodistas de *Libération* que en abril de 1979 publicarán *Iran: la révolution au nom de Dieu* (París, Seuil, 1979, col. L’Histoire immédiate) [trad. esp.: *Irán, la revolución en nombre de Dios, precedida por una entrevista a Michel Foucault*, México, Terra Nova, 1980], seguido de una entrevista con el propio Foucault, “L’esprit d’un monde sans esprit” (*DE*, vol. III, núm. 259, pp. 743-756) [trad. esp.: “El espíritu de un mundo sin espíritu”, en *ibid.*]. La entrevista está precedida por estas líneas: “En el momento en que los esquemas clásicos de la lucha armada son cuestionados, el acontecimiento nos interpela. ¿Cuál pudo ser la fuerza de ese pueblo que fue capaz de derrocar al sha sin disparar un solo tiro? ¿Es la fuerza de una espiritualidad recuperada a través de una religión, el islam chiíta? ¿Cuál puede ser el futuro de esta revolución que no tiene equivalentes en el mundo?” (p. 227). Como prolongación de estos interrogantes, el texto de la cuarta de cubierta precisaba: “¿Esta irrupción de la espiritualidad en la política no está también preñada de una nueva intolerancia?”.

<sup>40</sup> El 8 de septiembre el ejército había disparado contra la muchedumbre apiñada en la plaza Djaleh, con un saldo de varios miles de muertos. Cf. Michel Foucault, “L’armée, quand la terre tremble” (*Corriere della sera*, 28 de septiembre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 241, p. 665.

<sup>41</sup> Véase el recuadro “Chronologie des événements d’Iran” (desde el 8 de enero de 1978, fecha de las primeras manifestaciones en Qom, reprimidas por el ejército, hasta el 31 de marzo de 1979, cuando se celebró el referéndum que aprobó la instauración de la república islámica), *ibid.*, p. 663. Sobre las circunstancias precisas de los viajes de Foucault y sus relaciones con los miembros de la oposición iraní en el exilio, cf. Daniel Defert, “Chronologie”, *op. cit.*, p. 55; Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 298-309; y David Macey, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 416-

sobre todo al ayatolá liberal Chariat Madari, segundo dignatario religioso del país, hostil al ejercicio del poder político por el clero chiíta,<sup>42</sup> y se interesa, en continuidad con el curso dado algunos meses antes,<sup>43</sup> por la idea de “buen gobierno” expuesta por este ayatolá.<sup>44</sup> El “gobierno islámico”, escribe Foucault, no podría designar “un régimen político en el cual el clero desempeñara un papel de dirección o encuadramiento”,<sup>45</sup> sino un doble movimiento de politización de las estructuras tradicionales de la sociedad, en respuesta a problemas actuales, y de apertura de una “dimensión espiritual”<sup>46</sup> en la vida política. En esta oportunidad rinde un cálido homenaje a la acción y la ense-

420. Se encontrará un comentario de los artículos de Foucault en Hervé Malagola, “Foucault en Iran”, en: Alain Brossat (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, pp. 151-162.

<sup>42</sup> Al recibir a Foucault, Madari “estaba rodeado por varios militantes de los derechos humanos en Irán”. Cf. Michel Foucault, “À quoi rêvent les Iraniens?” (*Le Nouvel Observateur*, 16 a 22 de octubre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 245, p. 691. Véase Pierre Blanchet y Claire Brière, *Iran: la révolution...*, op. cit., p. 169. Véase asimismo Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 2000; reed., París, Gallimard, 2001, col: Folio Actuel, p. 157 [trad. esp.: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001]: “En su mayoría, el clero no [...] se alineaba con las concepciones revolucionarias de Jomeini, que quería sustituir el imperio de los Pahlavi por una teocracia (*velayat-e faqih*) en la que el poder supremo estuviera en manos de un *faqih*, ese religioso especializado en la ley islámica detrás del cual se transparentaba el propio Jomeini. Encabezados por el ayatolá Shari'at Madari, la mayor parte de los clérigos se oponían a ello, y se conformaban con reclamar la mayor autonomía posible y el control de sus escuelas, sus obras sociales y sus recursos económicos frente a las intrusiones del Estado, pero no tenían ambición alguna de dominar un poder tenido por impuro desde un punto de vista teológico, hasta el retorno del imán oculto, el mesías que disiparía las tinieblas y la iniquidad del mundo por medio de la luz y la justicia”. Enfrentado con Jomeini en febrero de 1979 por haber alentado la creación del Partido Republicano Popular, Chariat Madari terminó sus días en residencia vigilada.

<sup>43</sup> Cf. en particular Michel Foucault, *STP*, clase del 15 de febrero de 1978, pp. 185-189, a propósito de las relaciones entre el poder pastoral de la Iglesia y el poder político.

<sup>44</sup> “Esperamos al mahdi [el duodécimo imán, o imán oculto], pero combatimos cada día por un buen gobierno”; citado por Michel Foucault en “Téhéran: la foi contre le chah” (*Corriere della sera*, 8 de octubre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 244, p. 686; la misma cita en Michel Foucault, “À quoi rêvent...?”, op. cit., p. 691.

<sup>45</sup> Michel Foucault, “À quoi rêvent...?”, op. cit., p. 691.

<sup>46</sup> Expresión repetida dos veces, *ibid.*, pp. 693 y 694.

ñanza de Ali Chariati,<sup>47</sup> muerto en 1977, cuya “sombra [...] penetra toda la vida política y religiosa del Irán de nuestros días”.<sup>48</sup> A la luz de estas grandes figuras doctrinales, “liberal” y socialista, se comprende la famosa frase de Foucault, fuente de tantos malentendidos, sobre la “espiritualidad política”: “Qué sentido tiene para los [iraníes] la búsqueda, al precio mismo de su vida, de esa cosa cuya posibilidad nosotros hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política. Ya puedo oír la risa de algunos franceses, pero sé que se equivocan”.<sup>49</sup>

En una entrevista dada en esos mismos momentos (fines de 1978), y tras recordar las huelgas estudiantiles de marzo de 1968 en Túnez, donde era profesor por entonces, Foucault vuelve a vincular la “espiritualidad” con la posibilidad del autosacrificio:

<sup>47</sup> Profesor de sociología en la Universidad de Mashhad, Ali Chariati (1933-1977) se había vinculado en París con numerosos intelectuales, sobre todo Louis Massignon, de quien fue discípulo, y Frantz Fanon, cuyo libro *Les Damnés de la terre* (tradujo al persa. Excluido de la universidad, prosiguió con su enseñanza en un instituto religioso al norte de Teherán. Su audiencia era tan grande que el régimen clausuró el lugar. Encarcelado durante dieciocho meses, Chariati decidió luego exiliarse en Londres, donde murió a causa de una crisis cardíaca. Sobre su pensamiento, cf. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, París, Presses d'aujourd'hui, 1982; reed., París, Albin Michel, 1991, pp. 222-237. En una entrevista con Pierre Blanchet y Claire Brière (“Comment peut-on être persan?”, *Le Nouvel Observateur*, 25 de septiembre de 1982), Shayegan situaba a Chariati en el linaje de quienes, como Frantz Fanon y Ben Bella, “creyeron posible unir lo sagrado y lo profano, a Marx y Mahoma”. Véanse asimismo Pierre Blanchet y Claire Brière, *Iran: la révolution...*, op. cit., pp. 178 y 179, y Gilles Kepel, *Jihad...*, op. cit., pp. 53, 54 y ss., que destaca la influencia de Chariati (Shari'ati) sobre el movimiento revolucionario islámico de los Mujahedines del Pueblo (pp. 56 y 154; cf. la n. 14, pp. 555 y 556, acerca de este movimiento). Hoy, la obra de referencia sobre Chariati es la gran biografía de Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londres, Tauris, 1998.

<sup>48</sup> Michel Foucault, “À quoi rêvent...?”, op. cit., p. 693.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 694. Sobre las polémicas suscitadas por este análisis del “gobierno islámico”, cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, op. cit., p. 305, y Michel Foucault, “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne” (*Le Nouvel Observateur*, 13 a 19 de noviembre de 1978), *DE*, vol. III, núm. 251, p. 708. No se puede sino sentir estupor ante el hecho de que un editorialista de moda, más de veinte años después de la publicación de esos artículos, aún pueda presentar a Foucault como el “abogado del jomeinismo iraní en 1979, y por lo tanto solidario en teoría con sus exacciones” (Alain Minc, “Le terrorisme de l'esprit”, *Le Monde*, 7 de noviembre de 2001).

En el mundo actual, ¿qué puede suscitar en un individuo el deseo, el gusto, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto, sin que pueda suponerse en ello la menor ambición o el menor deseo de poder y ganancia? Es lo que vi en Túnez, la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, y el carácter intolerable de ciertas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo.<sup>50</sup>

El sha resigna el poder el 16 de enero de 1979. El 1º de febrero, Jomeini, exiliado desde 1964, hace un regreso triunfal a Irán. Poco después, los grupos de paramilitares islámicos comienzan a ejecutar a opositores al nuevo régimen. Foucault es entonces objeto de intensas críticas, tanto desde la izquierda como desde la derecha, por su apoyo a la revolución.<sup>51</sup> Sin querer entrar en polémicas,<sup>52</sup> decide responder mediante un artículo en forma de manifiesto, publicado en *Le Monde* del 11 y el 12 de mayo, "Inutile de se soulever?".<sup>53</sup> Afirmando la trascendencia del levantamiento con respecto a cualquier forma de causalidad histórica —"el hombre que se subleva es, en definitiva, inexplicable"—,<sup>54</sup> opone en ese texto la "espiritualidad a la cual se remitían quienes iban a morir" al "gobierno sangriento de un clero integrista".<sup>55</sup> La sublevación es "el desgarramiento que interrumpe el hilo de la historia" e introduce en ella la dimensión de la "subjetividad".<sup>56</sup> La espiritualidad, generadora de fuerza insurreccional,<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (fines de 1978), *DE*, vol. IV, núm. 281, p. 79.

<sup>51</sup> Apoyo cada vez más crítico, como lo testimonia su "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan" (*Le Nouvel Observateur*, 14 a 20 de abril de 1979), *DE*, vol. III, núm. 265, pp. 780-782.

<sup>52</sup> Cf. Michel Foucault, "Michel Foucault et l'Iran" (*Le Matin*, 26 de marzo de 1979), *DE*, vol. III, núm. 262, p. 762.

<sup>53</sup> Michel Foucault, "Inutile de se soulever?" (*Le Monde*, 11 y 12 de mayo de 1979), *DE*, vol. III, núm. 269, pp. 790-794.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 791.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 793.

<sup>56</sup> *Ibid.*: "Hay sublevaciones, es un hecho; y por ellas la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento".

<sup>57</sup> Sobre este análisis de la religión en términos de fuerza, cf. Michel Foucault, "Téhéran: la foi...", *op. cit.*, p. 688: "La religión chiíta [...] es hoy lo que ha sido varias veces en el pasado: la forma asumida por la lucha política cuando moviliza los estratos populares. De millares de descontentos, odios y miserias, ella hace una fuerza".

es por lo tanto indisociable de la subjetivación, ética y política, sobre la cual reflexiona por entonces Foucault.<sup>58</sup> El "sujeto" no designa simplemente al individuo sometido, sino la singularidad que se afirma en la resistencia al poder: las "rebeliones de conducta" o "contraconductas" de las que se ocupa el curso de 1978.<sup>59</sup> Esa resistencia necesaria ("el poder que un hombre ejerce sobre otro siempre es peligroso")<sup>60</sup> justifica asimismo la invocación de "leyes infranqueables y derechos sin restricciones". Foucault opone así su "moral teórica" a los cálculos de los estrategas:

si el estratega es el hombre que dice: "Qué importa tal muerte, tal grito, tal levantamiento en comparación con la gran necesidad de conjunto, y qué me importa en cambio tal o cual principio general en la situación particular en que nos encontramos", pues bien, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del sha o del ayatolá; mi moral teórica es lo contrario. Es "antiestratégica": ser respetuoso cuando una singularidad se subleva e intransigente cuando el poder transgrede lo universal.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> La palabra aparece en dos oportunidades en *STP*, al final de la séptima clase (22 de febrero de 1978), p. 219, en el marco de la "historia del sujeto" iniciada con el análisis del pastorado cristiano.

<sup>59</sup> Cf. Michel Foucault, *STP*, clase del 1º de marzo de 1978. En este aspecto, es interesante comparar uno de los ejemplos citados por Foucault con el análisis de la espiritualidad chiíta propuesto por Henry Corbin en su monumental obra, *En islam iraníen*, París, Gallimard, 1978, col. Bibliothèque des idées. Éste, en efecto, al recapitular los principales aspectos de la escatología chiíta, cuyo centro es la persona del duodécimo imán, ve en ellos el núcleo de una "caballería espiritual" inseparable del concepto de los "Amigos de Dios", los *Gottesfreunde*, cuya "Isla Verde", fundada por Rulman Merswin en Estrasburgo en el siglo XIV, constituiría una de sus recurrencias históricas en Occidente (*ibid.*, t. IV, pp. 390-404). Cf. Michel Foucault, *STP*, clase citada, pp. 254 y 255, sobre Rulman Merswin y el Amigo de Dios de Oberland. Foucault no podía conocer el texto de Corbin, aparecido en abril de 1978, mientras dictaba su curso. Se sabe, no obstante, que leyó a este autor antes de viajar a Irán (cf. la noticia del editor en *DE*, vol. III, núm. 241, p. 662). Las palabras que utiliza con referencia a Chariati, "a quien su muerte [...] dio el lugar, tan privilegiado en el chiismo, del Invisible presente, el Ausente siempre allí" (Michel Foucault, "À quoi rêvent...?", *op. cit.*, p. 693), aparecen como el calco de los términos empleados por Corbin para referirse al duodécimo imán, el "imán oculto a los sentidos pero presente en el corazón de sus fieles" (*En islam iraníen*, *op. cit.*, p. xviii).

<sup>60</sup> Michel Foucault, "Inutile de se soulever?", *op. cit.*, p. 794.

<sup>61</sup> *Ibid.*

Entre el rechazo político del terrorismo y este elogio de la sublevación, en nombre de una “moral antiestratégica”, se despliega la problemática de la “gubernamentalidad”.

### *Estructura y objetivo de los cursos*

#### 1. Seguridad, territorio, población<sup>62</sup>

El curso de 1978 marca la apertura de un nuevo ciclo en la enseñanza de Michel Foucault en el Collège de France.

Aunque se refiriera, en apariencia, a un conjunto de objetos muy distintos de los examinados en los cursos de 1970 a 1975, el curso de 1976 se inscribía, en sustancia, como una continuidad del mismo programa de investigación. Como lo anunciaba Foucault el año precedente, debía poner “término a ese ciclo”.<sup>63</sup> Su proyecto era estudiar, como prolongación de sus trabajos anteriores sobre la “formación de un saber y un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del castigo”, “los mecanismos por medio de los cuales se pretende *defender la sociedad* desde fines del siglo XIX”.<sup>64</sup> Se trataba entonces de analizar la teoría de la defensa social aparecida en Bélgica alrededor de 1880, para descriminalizar y medicalizar a los delincuentes juveniles.<sup>65</sup> El curso, en realidad, presenta un contenido muy diferente, pues se

<sup>62</sup> En el *Annuaire du Collège de France. 77<sup>e</sup> année*, p. 743, el curso se anunció con el título de “Sécurité, territoire et population”. Sin embargo, como Michel Foucault, al recordar ese título en dos ocasiones durante el curso —ante todo para explicarlo (primera clase) y luego para corregirlo (cuarta clase)—, utiliza la forma “Sécurité, territoire, population”, hemos decidido adoptar esta última formulación.

<sup>63</sup> Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, edición establecida por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, París, Gallimard-Seuil, 1999, col. Hautes Études, “Résumé du cours”, p. 311 [trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Precisión aportada por Daniel Defert, en: Jean-Claude Zancarini (comp.), *Lectures de Michel Foucault*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 2000, p. 62. “En 1981, por lo demás —añade Defert—, Foucault dictó un seminario en Bélgica sobre ese tema que le interesaba.” Se

ocupa de la guerra en el discurso histórico y ya no de la defensa social. Este objeto, de todos modos, no desaparece por completo, pero queda resituado en una perspectiva genealógica más general: la que permite explicar el “gran trastocamiento de lo histórico a lo biológico [...] en el pensamiento de la guerra social”.<sup>66</sup> Así, la defensa de la sociedad se asimila a la guerra por el hecho de que, a fines del siglo XIX, se la piensa como “una guerra interna”,<sup>67</sup> contra los peligros originados en el propio cuerpo social.

En esta oportunidad Foucault plantea por primera vez el concepto de biopoder o biopolítica, retomado ese mismo año en *La voluntad de saber*,<sup>68</sup> introduce la noción de población —“masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la [re]producción, la enfermedad, etcétera”—<sup>69</sup> y rectifica su hipótesis anterior de una “sociedad disciplinaria generalizada”<sup>70</sup> mostrando que las técnicas de disciplina se articulan con los dispositivos de regulación.

Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.<sup>71</sup>

trata del ciclo de cursos titulado “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu”, dado por Foucault en Lovaina en la primavera de 1981, en el marco de la cátedra Franqui. Sobre ese seminario, cf. François Tulkens, “Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880-1914)”, *Actes*, 54, número especial: *Foucault hors les murs*, 1986, pp. 38-41.

<sup>66</sup> Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, *op. cit.*, clase del 10 de marzo de 1976, p. 194.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>69</sup> Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, *op. cit.*, clase del 17 de marzo de 1976, p. 216.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 225. “No es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización”, agregaba. La noción de “sociedad disciplinaria” aparece por primera vez en *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, edición establecida por Jacques Lagrange, París, Gallimard-Seuil, 2003, col. Hautes Études, clase del 28 de noviembre de 1973, p. 68 [trad. esp.: *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005]. Reaparece a continuación en *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>71</sup> Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, *op. cit.*, p. 216. Véase asimismo *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 183: “[E]l poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII con dos for-



Sobre la base de las conclusiones del curso de 1976, el curso de 1978 se propone prolongar y profundizar ese desplazamiento teórico. Tras el estudio de la disciplina de los cuerpos, el de la regulación de las poblaciones: de tal modo se abre un nuevo ciclo que, algunos años después, conducirá a Foucault hacia horizontes que sus oyentes, por entonces, no pueden sospechar.

El título del curso, *Seguridad, territorio, población*, describe con mucha exactitud el problema planteado. En efecto, se trata de saber en qué consiste esa nueva tecnología de poder surgida en el siglo XVIII, cuyo objeto es la población y que “aspira [...], por medio [...] del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos”.<sup>72</sup> Tecnología de seguridad que Foucault opone a los mecanismos por cuyo conducto el soberano, hasta la edad clásica, se esforzaba por garantizar la seguridad de su territorio.<sup>73</sup> “Territorio” y “población” funcionan de tal modo como los polos antitéticos entre los cuales se desplegará la investigación. ¿Cómo se pasó de la soberanía sobre el territorio a la regulación de las poblaciones? ¿Cuáles fueron los efectos de esa mutación en el plano de las prácticas gubernamentales? ¿Qué nueva racionalidad las rige de allí en más? Con ello se define claramente el objetivo del curso: a través de la historia de las tecnologías de

---

mas principales que no son antitéticas y constituyen, antes bien, dos polos de desarrollo vinculados por todo un haz intermediario de relaciones. [...] El primero en formarse se centró en el cuerpo máquina: su adiestramiento, el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas, [etcétera], todo eso se garantizó mediante procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, que se formó un poco más adelante, hacia mediados del siglo XVIII, está centrado en el cuerpo especie [...], el cuerpo [...] que sirve de soporte a los procesos biológicos [proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, duración de la vida]; su cobertura se lleva a cabo a través de toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos en torno de los cuales se desplegó la organización del poder sobre la vida”.

<sup>72</sup> Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, *op. cit.*, p. 222.

<sup>73</sup> Sobre la correlación, constante en el curso, de las nociones de “territorio” y “soberanía”, cf. en particular *STP*, clase del 25 de enero de 1978, p. 85: “el problema tradicional de la soberanía, y por lo tanto del poder político ligado a la forma de la soberanía, siempre fue hasta entonces conquistar nuevos territorios o, al contrario, conservar el territorio conquistado [...]. En otras palabras, se trataba de algo que podríamos llamar precisamente seguridad del territorio o seguridad del soberano que reina sobre éste”.

seguridad, tratar “de ver si se puede hablar [...] de una sociedad de seguridad”.<sup>74</sup> Objetivo a la vez político e histórico, pues concierne al diagnóstico del presente: “¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad?”<sup>75</sup>

Foucault sigue con este programa hasta la clase del 1º de febrero, a partir de tres ejemplos tomados de los siglos XVII y XVIII: los espacios de seguridad, con el problema de la ciudad, que lo lleva a destacar las relaciones entre una población y su “medio”; el tratamiento de lo aleatorio, con el problema de la escasez y la circulación de los granos, que le permite ligar la cuestión de la “población” a la economía política liberal; y por último, la forma de normalización específica de la seguridad, con el problema de la viruela y la inoculación, que lo induce a distinguir normación disciplinaria y normalización en sentido estricto. Al término de ese recorrido, que sigue con bastante detalle el plan trazado en 1976,<sup>76</sup> Foucault llega a lo que debía ser, a su juicio, “el problema preciso de este año, la correlación entre la técnica de seguridad y la población”.<sup>77</sup> El surgimiento de esta última, en cuanto idea y realidad, no sólo es importante en el plano político. Tiene también una significación decisiva en el plano epistemológico, como lo testimonia la reformulación foucaultiana, a la luz de la población, de la arqueología de las ciencias humanas expuesta en *Las palabras y las cosas*:

la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir

<sup>74</sup> Michel Foucault, *STP*, clase del 11 de enero de 1978, p. 26.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Foucault distinguía entonces tres grandes ámbitos de intervención de la biopolítica entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX: 1) los procesos de natalidad y mortalidad, que inducen un nuevo enfoque del problema de la morbilidad; 2) los fenómenos de la vejez, los accidentes, las discapacidades, etc., que modifican la aptitud de los individuos; 3) las relaciones entre los hombres, en cuanto seres vivos, y su medio, esencialmente a través del problema de la ciudad (“*Il faut défendre la société*”, *op. cit.*, clase del 17 de marzo de 1976, pp. 216-218). La gran diferencia entre esta descripción y los ejemplos elegidos en 1978 reside, desde luego, en la ausencia del problema de los granos. En otras palabras, lo que carece de formulación en el curso de 1976 es la cuestión del liberalismo como nueva racionalidad gubernamental.

<sup>77</sup> Michel Foucault, *STP*, clase del 11 de enero de 1978, p. 27.

del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. [...] el hombre [...] no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población.<sup>78</sup>

El análisis de los dispositivos de seguridad relativos a la población llevó a Foucault a poner de relieve, progresivamente, el concepto de “gobierno”. Si bien en un principio éste se utiliza en su sentido tradicional de autoridad pública, poco a poco adquiere, a favor del concepto fisiocrático de “gobierno económico”, un valor discriminante que designa las técnicas específicas de manejo de las poblaciones. En ese contexto, el “gobierno” toma entonces el sentido restringido de “arte de ejercer el poder en la forma de la economía”,<sup>79</sup> lo cual permite a Foucault definir el liberalismo económico como un arte de gobernar.

De tal modo, el triángulo problemático –seguridad-territorio-población– que servía de marco inicial a la investigación es sustituido por la serie sistemática seguridad-población-gobierno. Por eso Foucault, el 1º de febrero, decide consagrar la clase al análisis del tercer término. Esta clase, que se inscribe en la prolongación lógica de las precedentes, marca en realidad un profundo punto de inflexión en la orientación general del curso. Así es: Foucault introduce en ella el concepto de “gubernamentalidad”, mediante el cual, en una suerte de golpe de efecto teórico, desplaza de manera repentina el objetivo de su trabajo. Tras haber desvinculado el problema del gobierno, tal como se plantea en el siglo XVI, de las estrategias del príncipe hábil descritas por Maquiavelo, y mostró que la “población” permitió el desbloqueo del arte de gobernar con respecto al doble modelo, jurídico y doméstico, que le impedía encontrar su dimensión propia, vuelve al título del curso, que ya no le parece apropiado para su proyecto:

si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido “Seguridad, territorio, población”. Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la “gubernamentalidad”.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Michel Foucault, *STP*, clase del 25 de enero de 1978, pp. 107 y 108.

<sup>79</sup> *Ibid.*, clase del 1º de febrero de 1978, p. 121.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 135 y 136.

¿Este punto de inflexión constituye una mera profundización de las hipótesis iniciales o participa de ese andar de cangrejo que Foucault, con humor, utiliza para caracterizar su modo de avanzar (“soy como el cangrejo, me desplazo lateralmente”)?<sup>81</sup> Pregunta carente de pertinencia, sin duda. La invención del concepto de “gubernamentalidad” procede a la vez del desarrollo de un plan preestablecido (que corresponde, como se ha comprobado, a las cuatro primeras clases) y de un pensamiento en movimiento que decide, a partir de sus descubrimientos, reactivar ciertos análisis anteriores (a propósito del arte de gobernar y la pastoral de las almas),<sup>82</sup> en una perspectiva teórica ampliada. Este momento de la enseñanza de Foucault ilustra tal vez mejor que ningún otro esa afición por el laberinto donde “aventurarme, desplazar mi objetivo, abrirle subterráneos, lanzarlo lejos de sí mismo, encontrarle saledizos que resumen y deforman su recorrido”, invocada en la introducción a *La arqueología del saber*.<sup>83</sup>

Con ese concepto se abre un nuevo campo de investigación –ya no la historia de las tecnologías de seguridad, que queda provisoriamente en un segundo plano, sino la genealogía del Estado moderno–, cuyos supuestos metodológicos y teóricos explicita la clase siguiente. Se trata de aplicar al Estado el “punto de vista” que durante los años anteriores se había adoptado en el estudio de las disciplinas, para liberar a las relaciones de poder de todo enfoque institucionalista o funcionalista.<sup>84</sup> Por eso Foucault redefine así el objetivo del curso:

¿Es posible resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad”, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 31 de enero de 1979, p. 80.

<sup>82</sup> Como se recuerda más adelante, uno y otro ya fueron objeto de la atención de Foucault en *Los anormales* (cf. *infra*, pp. 445-447).

<sup>83</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, col. Bibliothèque des sciences humaines, p. 28 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972].

<sup>84</sup> En el manuscrito del curso Foucault aclara cuáles son los efectos políticos de esa elección metodológica. Cf. *STP*, clase del 8 de febrero de 1978, pp. 144 y 145, nota \*.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 146.

La problemática de la "gubernamentalidad" señala, por lo tanto, la entrada de la cuestión del Estado al campo de análisis de los micropoderes. Conviene, al respecto, hacer algunas observaciones.

1. Esta problemática responde a la objeción frecuentemente planteada a Foucault, en el sentido de ignorar el Estado en su análisis del poder. Ahora bien, ese análisis, explica, no excluye el Estado pero tampoco se le subordina. No se trata de negar el Estado ni de situarlo en posición predominante, sino de mostrar que el análisis de los micropoderes, lejos de limitarse a un dominio preciso que se defina por un sector de la escala, debe considerarse "como un punto de vista, un método de desciframiento valedero para la escala en su totalidad, cualquiera sea su magnitud".<sup>86</sup>
2. El nuevo interés de Foucault por el Estado, con todo, no se reduce a esas consideraciones de método. Deriva asimismo de la ampliación del campo de análisis llevada a cabo al final del curso de 1976. En efecto, el manejo de los "procesos biosociológicos de las masas humanas", a diferencia de las disciplinas, puestas en práctica en el marco de instituciones limitadas (escuela, hospital, cuartel, taller, etcétera), implica el aparato estatal. Los "órganos complejos de coordinación y centralización" necesarios para este fin se encuentran en el nivel del Estado. La biopolítica, en consecuencia, sólo puede concebirse como "una birregulación por el Estado".<sup>87</sup>
3. En Foucault, la consideración de la cuestión del Estado es indisociable de la crítica de sus representaciones corrientes: el Estado como abstracción atemporal,<sup>88</sup> polo de trascendencia,<sup>89</sup> instrumento de dominación de clase<sup>90</sup> o monstruo frío,<sup>91</sup> formas todas ellas, a su juicio, de

<sup>86</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 7 de marzo de 1979, p. 192.

<sup>87</sup> Michel Foucault, "Il faut défendre la société", *op. cit.*, p. 223.

<sup>88</sup> Cf. Michel Foucault, *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, p. 4, a propósito de los universales a los cuales Foucault decide oponer el punto de vista de un nominalismo metodológico, e *ibid.*, clase del 31 de enero de 1979, pp. 78 y 79.

<sup>89</sup> Cf. Michel Foucault, *STP*, clase del 5 de abril de 1978, p. 409.

<sup>90</sup> *Ibid.*, clase del 1º de febrero de 1978, p. 136.

<sup>91</sup> *Ibid.*, y *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, p. 7.

"sobreevaluación del problema del Estado"<sup>92</sup> y a las cuales opone la tesis de que éste, "realidad compuesta",<sup>93</sup> no es otra cosa que "el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples".<sup>94</sup> Este mismo enfoque le permite, en 1979, vincular la cuestión del Estado a la de la "fobia del Estado",<sup>95</sup> cuyos "efectos inflacionarios" pone en evidencia.<sup>96</sup>

En el trabajo de Foucault, la grilla de análisis de la "gubernamentalidad" no constituye, entonces, una ruptura con respecto a su análisis anterior del poder, pero se inscribe en el espacio abierto por el problema del biopoder.<sup>97</sup> Sería inexacto, por lo tanto, afirmar que el concepto de "gubernamentalidad" sustituye, a partir de esa fecha, el concepto de "poder", como si este último perteneciera a una problemática ahora superada. El deslizamiento del "poder" al "gobierno" que se produce en el curso de 1978 no es la resultante de un cuestionamiento del marco metodológico, sino de su extensión a un nuevo objeto, el Estado, que no tenía cabida en el análisis de las disciplinas.

<sup>92</sup> Michel Foucault, *STP*, clase del 1º de febrero de 1978, p. 136.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>94</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 31 de enero de 1979, p. 79. De ese modo debe entenderse la expresión, un poco oscura a primera vista, de "gubernamentalización del Estado", utilizada por Foucault al final de la cuarta clase de *STP*, 1º de febrero de 1978, p. 137.

<sup>95</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 31 de enero de 1979, p. 79.

<sup>96</sup> *Ibid.*, clase del 7 de marzo de 1979, pp. 192-196. A esta crítica de la "fobia del Estado" hacen eco, de manera invertida, las cuestiones que Foucault se plantea entonces (pero que no formula en el curso) sobre el "deseo de Estado" en la época clásica. Cf. Michel Foucault, "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", entrevista con Ryumei Yoshimoto (25 de abril de 1978), *DE*, vol. III, núm. 235, pp. 617 y 618: "Este año doy un curso sobre la formación del Estado y analizo, digamos, las bases de los medios de realización estatal en un período que se extiende desde el siglo XVI hasta el siglo XVII en Occidente, o más bien el proceso en cuyo transcurso se forma lo que llamamos razón de Estado. Pero he chocado contra una parte enigmática que ya no puede resolverse mediante el simple análisis de las relaciones económicas, institucionales o culturales. Hay en ello una especie de sed gigantesca e imposible de reprimir que obliga a volverse hacia el Estado. Podríamos hablar de deseo del Estado".

<sup>97</sup> Foucault justifica la elaboración de esta grilla de análisis con vistas a "abordar el problema del Estado y la población". Cf. *STP*, clase del 8 de febrero de 1978, p. 140.

Las etapas de esta “gubernamentalización del Estado” son el objeto de las nueve últimas clases del curso, a través del análisis del pastorado cristiano (quinta a octava clases, del 8, el 15 y el 22 de febrero y del 1º de marzo de 1978) y del paso del pastorado al gobierno político de los hombres (novena lección, del 8 de marzo), el arte de gobernar según la razón de Estado<sup>98</sup> (desde el final de la novena hasta la undécima clases, del 8 al 22 de marzo) y los dos conjuntos tecnológicos que lo caracterizan: el sistema diplomático militar apuntado al mantenimiento del equilibrio europeo (undécima clase) y la policía, en el sentido clásico de la “totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado”<sup>99</sup> (duodécima y decimotercera clases, del 29 de marzo y el 5 de abril).<sup>100</sup> La última clase concluye con un retorno al problema de la población, cuyo lugar de surgimiento Foucault puede definir mejor ahora, “como derivado de la tecnología de la ‘policía’ y en correlación con el nacimiento de la reflexión económica”.<sup>101</sup> Toda vez que ese problema está en el centro de la crítica del Estado de policía por la economía política, el liberalismo aparece como la forma de racionalidad propia de los dispositivos de regulación biopolítica.

Tal es precisamente la tesis que se propone desarrollar el curso de 1979.

<sup>98</sup> En estas clases, la fuente principal de Foucault es el libro de Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, Armand Colin, 1966 (reed., París, Albin Michel, 2000, col. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité). Al parecer, por entonces no ha leído la obra clásica de Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich y Berlín, Oldenburg, 1924; versión francesa: *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. de M. Chevallier, Ginebra, Droz, 1973 [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983], mencionada en octubre de 1979 en su conferencia “*Omnes et singulatim...*”, *op. cit.*, p. 150. De manera general, Foucault no toma en cuenta los numerosos trabajos alemanes e italianos aparecidos sobre el tema desde la década de 1920. Para una bibliografía completa sobre la cuestión, con anterioridad y posterioridad a 1978, cf. Gianfranco Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano*, Bolonia, Il Mulino, 1993, pp. 312-360, y las entregas regulares del *Archivio della Ragion di Stato* (Nápoles) desde 1993.

<sup>99</sup> Cf. Michel Foucault, “Résumé du cours”, en *STP*, p. 413.

<sup>100</sup> Sobre esta serie de clases, cf. *ibid.*, pp. 411-414.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 414. Cf. *STP*, clase del 5 de abril de 1978, pp. 402-405.

## 2. Nacimiento de la biopolítica

Desde la primera clase, este curso se presenta como la continuación directa del precedente. Al anunciar su intención de proseguir lo que había comenzado a decir el año anterior, Foucault aclara ante todo la elección de método que gobierna su análisis<sup>102</sup> y luego resume las últimas clases, dedicadas al gobierno de la razón de Estado y a su crítica a partir del problema de los granos. En el siglo XVIII, el principio de limitación externa de la razón de Estado, que constituía el derecho, fue sustituido por un principio de limitación interna, con la forma de la economía.<sup>103</sup> La economía política, en efecto, lleva en su seno la exigencia de una autolimitación de la razón gubernamental, fundada en el conocimiento del curso natural de las cosas. Marca, por lo tanto, la irrupción de una nueva racionalidad en el arte de gobernar: gobernar menos, por mor de eficacia máxima, en función de la naturalidad de los fenómenos en cuestión. Es esta gubernamentalidad, ligada en su esfuerzo de autolimitación permanente a la cuestión de la verdad, la que Foucault llama “liberalismo”. El objeto del curso es entonces mostrar en qué aspecto éste constituye la condición de inteligibilidad de la biopolítica:

Con el surgimiento de la economía política y la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se efectúa una sustitución importante o, mejor, una duplicación, pues los sujetos de derecho sobre quienes se ejerce la soberanía política aparecen como una *población* que un gobierno debe manejar.

Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una “biopolítica”. Pero ¿cómo no advertir que sólo hay en ello una parte de algo mucho más grande, y que [es] esa nueva razón gubernamental?

Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Cf. *supra*, nota 84.

<sup>103</sup> En el manuscrito sobre el “gobierno” que sirve de introducción al seminario de 1979, Foucault describe ese pasaje como “el gran desplazamiento de la veridicción jurídica a la veridicción epistémica”.

<sup>104</sup> Michel Foucault, manuscrito de la primera clase. Cf. *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, p. 24, nota \*.

El plan anunciado es el siguiente: estudiar ante todo el liberalismo en su formulación original y sus versiones contemporáneas, alemana y norteamericana, y luego abordar el problema de la política de la vida.<sup>105</sup> En los hechos, sólo se cumplirá la primera parte de este programa, pues Foucault se ve en la necesidad de desarrollar su análisis del neoliberalismo alemán con más extensión de la prevista.<sup>106</sup> Ese interés en la economía social de mercado no obedece únicamente al carácter paradigmático de la experiencia alemana. Se explica asimismo por razones de “moralidad crítica” frente a “esa especie de laxismo” que constituye, en opinión de Foucault, una “crítica inflacionaria del Estado” pronta a denunciar el fascismo en el funcionamiento de los Estados democráticos occidentales.<sup>107</sup> Así, la “cuestión alemana” queda situada en el corazón de las cuestiones metodológicas, históricas y políticas que forman la trama del curso.

La segunda y la tercera clases (17 y 24 de enero) están consagradas al estudio de los rasgos específicos del arte liberal de gobernar, tal como se perfila en el siglo XVIII. En ellas, Foucault explicita en primer lugar el lazo entre verdad y gubernamentalidad liberal, a través del análisis del mercado como ámbito de veridicción, y precisa las modalidades de limitación interna que emanan de él. De ese modo pone de manifiesto dos caminos de limitación del poder público, correspondientes a dos concepciones heterogéneas de la libertad: el camino axiomático revolucionario, que parte de los derechos del hombre para fundar el poder soberano, y el camino radical utilitarista, que parte de la práctica gubernamental para definir, en términos de utilidad, el límite de competencia del gobierno y la esfera de independencia de los individuos. Caminos distintos, pero no excluyentes entre sí. A la luz de su interacción estratégica conviene estudiar la historia del liberalismo europeo desde el siglo XIX. Y ella también esclarece o pone en perspectiva la manera como Foucault, a partir de 1977,

<sup>105</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, pp. 23 y ss. El plan aquí esbozado se precisa (y de ese modo se aclara de manera retrospectiva) más adelante: cf. *ibid.*, clase del 31 de enero de 1979, pp. 80 y ss.

<sup>106</sup> *Ibid.*, comienzo de la clase del 7 de marzo de 1979, p. 191: “al principio tenía la firme intención de hablarles de biopolítica y después, como las cosas son lo que son, resultó que les hablé extensamente, y tal vez demasiado, del neoliberalismo, y en especial del neoliberalismo en su forma alemana”. Véase también el “Résumé du cours”, en *ibid.*, p. 323: “El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía constituir su introducción”.

<sup>107</sup> *Ibid.*, clase del 7 de marzo de 1979, pp. 194-196.

problematiza los “derechos de los gobernados” en comparación con la invocación, más vaga y abstracta, de los “derechos del hombre”.<sup>108</sup>

En la tercera clase, luego de examinar la cuestión de Europa y sus relaciones con el resto del mundo de acuerdo con la nueva razón gubernamental, Foucault se retracta de su decisión de denominar “liberalismo” lo que en el siglo XVIII se presenta más bien como un naturalismo. La palabra “liberalismo” se justifica por el papel desempeñado por la libertad en el arte liberal de gobernar: libertad garantizada, sin duda, pero también producida por este último, que necesita, para alcanzar sus fines, suscitarla, promoverla y enmarcarla de manera permanente. El liberalismo, así, puede definirse como el cálculo del riesgo —el libre juego de los intereses individuales— compatible con el interés de cada uno y de todos. Por eso la incitación a “vivir peligrosamente” implica el establecimiento de múltiples mecanismos de seguridad. Libertad y seguridad: los procedimientos de control y las formas de intervención estatal requeridas por esta doble exigencia constituyen la paradoja del liberalismo y están en el origen de las “crisis de gubernamentalidad”<sup>109</sup> que éste experimentó desde hace dos siglos.

Ahora, la cuestión pasa entonces por saber qué crisis de gubernamentalidad caracteriza el mundo actual y qué revisiones del arte liberal de gobernar ella ha suscitado. A esta tarea de diagnóstico responde, a partir de la cuarta clase (31 de enero), el estudio de las dos grandes escuelas neoliberales, el ordoliberalismo alemán<sup>110</sup> y el anarcoliberalismo norteamericano,<sup>111</sup> única incursión de Foucault, a lo largo de su enseñanza en el Collège de France, en el campo

<sup>108</sup> No se trata, desde luego, de asimilar la problemática de los “derechos de los gobernados”, indisoluble del fenómeno de la disidencia (cf. Michel Foucault, “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?”, *op. cit.*, p. 364), a la problemática de la independencia de los gobernados según el cálculo utilitarista, sino de subrayar una proximidad, que sin duda no es ajena al interés que por entonces Foucault manifiesta por el liberalismo.

<sup>109</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 24 de enero de 1979, p. 70.

<sup>110</sup> Como la bibliografía francesa sobre el tema es extremadamente reducida, al margen de la tesis de François Bilger (*La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964) de la que se vale Foucault, señalemos la aparición reciente del coloquio *L'Ordoliberalisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, dirigido por Patricia Commun, Cergy-Pontoise, CIRAC/CICC, 2003.

<sup>111</sup> Cf. Michel Foucault, *NBP*, “Résumé du cours”, pp. 327-329.

de la historia contemporánea. Esas dos escuelas no sólo participan de un mismo proyecto de refundación del liberalismo. También representan dos formas distintas de “crítica de la irracionalidad propia del exceso de gobierno”:<sup>112</sup> una hace valer la lógica de la competencia pura en el terreno económico, a la vez que encuadra el mercado mediante un conjunto de intervenciones estatales (teoría de la “política de sociedad”), mientras otra procura extender la racionalidad del mercado a ámbitos tenidos hasta ahora por no económicos (teoría del “capital humano”).

Las dos últimas clases se ocupan del nacimiento de la idea de *homo oeconomicus*, en cuanto sujeto de interés distinto del sujeto de derecho, en el pensamiento del siglo XVIII, y de la noción de “sociedad civil”, correlato de la tecnología liberal de gobierno. Mientras el pensamiento liberal, en su versión más clásica, opone la sociedad al Estado, como la naturaleza al artificio o la espontaneidad a la coacción, Foucault pone en evidencia la paradoja que constituye su relación. La sociedad, en efecto, representa el principio en cuyo nombre el gobierno liberal tiende a autolimitarse. Obliga a éste a preguntarse sin cesar si no gobierna demasiado y cumple, en este aspecto, un papel crítico con respecto a todo exceso de gobierno. Pero constituye asimismo el blanco de una intervención gubernamental permanente, no para restringir en el plano práctico las libertades formalmente otorgadas, sino para producir, multiplicar y garantizar esas libertades requeridas por el sistema liberal.<sup>113</sup> La sociedad, de tal modo, representa a un tiempo “el conjunto de las condiciones del menor gobierno liberal” y “la superficie de transferencia de la actividad gubernamental”.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Michel Foucault, *NBP*, “Résumé du cours”, p. 327.

<sup>113</sup> Cf. la última clase de Michel Foucault de *STP*, (5 de abril de 1978, pp. 403-405), a la cual Foucault remite de manera implícita al hablar de “un gobierno omnipresente [...] que, a la vez que respeta la especificidad de la economía”, debe “manejar la sociedad [...], manejar lo social” (*NBP*, p. 300).

<sup>114</sup> Manuscrito de 1981 sobre “el liberalismo como arte de gobernar”, en el cual Foucault, al remitir al seminario del año anterior, recapitula su análisis del liberalismo. Ese análisis debe compararse, sobre todo, con el propuesto por Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*. París, Seuil, 1979, col. Sociologie politique, pp. 68 y 69 (reeditado con el título de *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, París, Seuil, 1989, col. Points Politique), con el cual a veces parece dialogar (cf. la referencia de Foucault a este libro en el “Résumé du cours”, *NBP*, p. 326).

### Conceptos esenciales

Terminemos esta presentación con algunas observaciones sobre los dos conceptos fundamentales –“gobierno” y “gubernamentalidad”– en torno de los cuales se organizan ambos cursos.

#### Gobierno

En el curso de 1975, *Los anormales*, se perfila por primera vez la problemática del arte de gobernar. Al oponer el modelo de exclusión de los leprosos al modelo de inclusión de los apestados,<sup>115</sup> Foucault atribuye a la era clásica la invención de tecnologías positivas de poder, aplicables a niveles diversos (aparato de Estado, instituciones, familia):

La era clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un *arte de gobernar*, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el *gobierno* de los niños, el *gobierno* de los locos, el *gobierno* de los pobres y, pronto, el *gobierno* de los obreros.<sup>116</sup>

Por “gobierno”, aclaraba Foucault, había que entender tres cosas: la nueva idea de un poder fundado en la transferencia, la alienación o la representación de la voluntad de los individuos; el aparato de Estado introducido en el siglo XVIII, y, por último, una “técnica general de gobierno de los hombres” que constituía “el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento [...] de esos aparatos”.<sup>117</sup> Técnica cuyo “dispositivo tipo” consistía en la organización disciplinaria descrita el año anterior.<sup>118</sup>

El análisis del “gobierno”, en ese mismo curso, no se limitaba a las disciplinas: se extendía a las técnicas del gobierno de las almas forjadas por la Iglesia

<sup>115</sup> Modelos que en 1978 Foucault resitúa en el marco de su análisis de las tecnologías de seguridad (cf. *STP*, clase del 11 de enero de 1978, pp. 25 y 26).

<sup>116</sup> Michel Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, clase del 15 de enero de 1975, p. 45.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Cf. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, clases del 21 y el 28 de noviembre y del 5 de diciembre de 1973.

en torno del ritual de la penitencia.<sup>119</sup> Disciplina de los cuerpos y gobierno de las almas aparecían así como las dos caras complementarias de un mismo proceso de normalización:

En el momento en que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos [...], la Iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento y retomada, desarrollada a continuación por Carlos Borromeo.<sup>120</sup>

El arte de gobernar y la pastoral: el curso de 1978 vuelve a desplegar estos dos hilos, pero con unas cuantas diferencias significativas. Extensión considerable, en primer lugar, del marco cronológico: la pastoral ya no se constituye en el siglo XVI como reacción a la Reforma, sino en los primeros siglos del cristianismo, cuando los Padres definen el gobierno de las almas como “el arte de las artes” o la “ciencia de las ciencias”.<sup>121</sup> Foucault, por lo tanto, reinscribe la pastoral tridentina en la larga duración del pastado cristiano. A continuación, recentramiento del arte de gobernar en el funcionamiento mismo del Estado: el gobierno, en su sentido político, ya no designa las técnicas mediante las cuales el poder se conecta con los individuos, sino el ejercicio mismo de la soberanía política;<sup>122</sup> antes vimos cuál era el objetivo metodológico correspondiente a ese nuevo “punto de vista”.<sup>123</sup> Para terminar, desplazamiento del análisis de los mecanismos concretos del poder a la “conciencia de sí del gobierno”.<sup>124</sup> Ese gesto, de todos modos, no rompe con el enfoque “microfísico”

<sup>119</sup> Michel Foucault, *Les Anormaux*, op. cit., clase del 19 de febrero de 1975, pp. 158-180.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>121</sup> Cf. Michel Foucault, *STP*, clase del 15 de febrero de 1978, p. 180.

<sup>122</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, p. 4, donde Foucault explica que por “arte de gobernar” entiende “la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política”.

<sup>123</sup> Cf. *supra*, notas 84 y 85.

<sup>124</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 10 de enero de 1979, pp. 3 y 4: “No estudié ni quiero estudiar la práctica gubernamental real, tal como se desarrolló determinando aquí y allá la situación por tratar, los problemas planteados, las tácticas elegidas, los instrumentos utilizados, forjados o remodelados, etc. Quise estudiar el arte de gobernar, es decir, la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera

de los trabajos anteriores. Como lo explica en la introducción al seminario de 1979, para Foucault no se trata tanto de estudiar las prácticas como la estructura programática que les es inherente, a fin de dar razón de los “procedimientos de objetivación” derivados de ella:

Ninguna gubernamentalidad puede ser otra cosa que estratégica y programática. El asunto nunca funciona. Pero es en relación con un programa que puede decirse que nunca funciona.

De todas maneras, lo que quiero analizar no son los efectos de organización social, sino los efectos de objetivación y veridicción. Y esto en las ciencias humanas → locura, penalidad, y con respecto a sí misma, en la medida en que se refleja → gubernamentalidad (Estado/sociedad civil).

Se trata de examinar el tipo de práctica que es la gubernamentalidad, en tanto y en cuanto, al constituirlos como sujetos, tiene efectos de objetivación y veridicción sobre los propios hombres.<sup>125</sup>

### Gubernamentalidad

a) Formulado por primera vez en la cuarta clase del curso de 1978 (1º de febrero), el concepto de “gubernamentalidad”<sup>126</sup> se desliza de manera gradual de un sentido preciso, históricamente determinado, a una significación más general y abstracta. En esa clase sirve, en efecto, para denominar el régimen de poder introducido en el siglo XVIII, que “tiene por blanco principal la población, por

posible de gobernar. Traté, entonces, de aprehender la instancia de la reflexión en la práctica de gobierno y sobre la práctica de gobierno”.

<sup>125</sup> Michel Foucault, manuscrito de la introducción al seminario de 1979.

<sup>126</sup> En contra de la interpretación propuesta por algunos comentaristas alemanes, la palabra “gubernamentalidad” no puede ser la resultante de la contracción de “gobierno” y “mentalidad” (cf., por ejemplo, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke [dirs.], *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, p. 8); “gubernamentalidad” deriva de “gubernamental” como “musicalidad” de musical o “espacialidad” de “espacial” y designa, según los casos, el campo estratégico de las relaciones de poder o los caracteres específicos de la actividad de gobierno. La traducción de la palabra por *Regierungsmentalität*, que aparece en el texto de presentación del coloquio “Governmentality Studies” reunido en Viena el 23 y el 24 de marzo de 2001, es, por lo tanto, un contrasentido.

forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”,<sup>127</sup> así como el proceso que llevó a “la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina”, etc.<sup>128</sup> Designa entonces un conjunto de elementos cuya génesis y articulación son específicas de la historia occidental.

Al carácter acontecimental [*événementiel*], por su dimensión histórica y singular, de la “gubernamentalidad”, se suman los límites de su campo de aplicación. La gubernamentalidad no define cualquier relación de poder, sino las técnicas de gobierno que sirven de base a la formación del Estado moderno. En efecto, ella es para el Estado “lo que las técnicas de segregación [son] para la psiquiatría [...], las técnicas de disciplina [...] para el sistema penal [y] [...] la biopolítica [...] para las instituciones médicas”.<sup>129</sup>

En esta etapa de la reflexión foucaultiana, la gubernamentalidad es por tanto el concepto que permite recortar un dominio específico de relaciones de poder, vinculado con el problema del Estado. Ese doble carácter de la noción, acontecimental y regional, tenderá a borrarse durante los años siguientes. En 1979, la palabra ya no designa sólo las prácticas gubernamentales constitutivas de un régimen de poder particular (Estado de policía o menor gobierno liberal), sino “la manera como se conduce la conducta de los hombres”; sirve así de “grilla de análisis para las relaciones de poder” en general.<sup>130</sup> Si bien esta grilla, entonces, sigue utilizándose en el marco del problema del Estado, se separa de él el año siguiente para ser coextensa con el campo semántico del “gobierno”, “entendida esta noción en el sentido lato de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo”.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Michel Foucault, *STP*, clase del 1º de febrero de 1978, p. 136.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 136. Proceso que se resume en la secuencia: poder pastoral-dispositivo diplomático militar-policía (pp. 135-138).

<sup>129</sup> *Ibid.*, clase del 8 de febrero de 1978, p. 146. Cf. *supra*, p. 437.

<sup>130</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 7 de marzo de 1979, p. 192.

<sup>131</sup> Michel Foucault, “Résumé du cours ‘Du gouvernement des vivants’” (1980), *DE*, vol. IV, núm. 289, p. 125.

Como “gubernamentalidad” parece confundirse entonces con “gobierno”,<sup>132</sup> Foucault se esfuerza por distinguir ambas nociones, la primera de las cuales define el “campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles”,<sup>133</sup> en cuyo seno se establecen los tipos de conducta o de “conducta de conducta” que caracterizan la segunda. Más exactamente —pues el campo estratégico no es otra cosa que el juego mismo de las relaciones de poder entre sí—, Foucault muestra que se implican de manera recíproca y la gubernamentalidad no constituye una estructura, es decir, “un invariante relacional entre [...] variables”, sino una “generalidad singular”,<sup>134</sup> cuyas variables, en su interacción aleatoria, responden a coyunturas.

Así, la gubernamentalidad es la racionalidad inmanente a los micropoderes, cualquiera sea el nivel de análisis considerado (relación padres/hijos, individuo/poder público, población/medicina, etcétera). Si es un acontecimiento,<sup>135</sup> ya no lo es en cuanto secuencia histórica determinada, como en el curso de 1978, sino en la medida en que toda relación de poder supone un análisis estratégico: “Una generalidad singular: sólo tiene una realidad

<sup>132</sup> Sobre el gobierno como práctica consistente en “conducir conductas”, cf. también Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” (abril de 1983), en: Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982; versión francesa: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. de F. Durand-Bogaert, París, Gallimard, 1984, col. Bibliothèque des sciences humaines, p. 314 [trad. esp.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

<sup>133</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, edición establecida por Frédéric Gros, París, Gallimard-Seuil, 2001, col. Hautes Études, clase del 17 de febrero de 1982, primera hora, p. 241 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002]. Véase también el “Résumé du cours” de 1981, “Subjectivité et vérité”, *op. cit.*, p. 214: uno de los objetivos al cual respondía el estudio de la “gubernamentalidad”, además de la crítica de las concepciones corrientes del “poder”, consistía en analizar este último “como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos, relaciones cuya apuesta es la conducción del otro o los otros”.

<sup>134</sup> Michel Foucault, manuscrito sobre la gubernamentalidad (sin título, legajo de 11 hojas numeradas de p. 22 a p. 24 y luego no paginadas), insertado entre las clases del 21 de febrero y el 7 de marzo de 1979 de *NBP*.

<sup>135</sup> *Ibid.*



acontecimental y su inteligibilidad no puede poner en acción más que una lógica estratégica".<sup>136</sup>

Resta preguntarse qué lazo une, en el pensamiento de Foucault, esos tipos de acontecimentalidad: la que se inscribe en un proceso histórico particular, propio de las sociedades occidentales, y la que encuentra su anclaje teórico en una definición general del poder en términos de "gobierno".<sup>137</sup>

b) El análisis de los tipos de gubernamentalidad es indisociable; en Foucault, del análisis de las formas de resistencia o "contraconductas" que le corresponden. Así, en la octava clase del curso de 1978 (1º de marzo) establece el inventario de las principales formas de contraconducta desarrolladas en la Edad Media con respecto al pastoreo (el ascetismo, las comunidades, la mística, la Escritura, la creencia escatológica). De igual modo, el análisis de la gubernamentalidad moderna, ajustado al principio de la razón de Estado, lo conduce, al final del curso, a poner de relieve diferentes focos de contraconductas específicas, en nombre de la sociedad civil, la población o la nación. Toda vez que esas contraconductas constituyen en cada época el síntoma de una "crisis de gubernamentalidad",<sup>138</sup> es importante preguntarse qué formas adoptan en la crisis actual, a fin de definir nuevas modalidades de lucha o resistencia. La lectura del liberalismo propuesta por Foucault, por lo tanto, sólo puede comprenderse en el marco de esa interrogación.

En este aspecto, nos parece interesante citar el pasaje siguiente del manuscrito en el que Foucault definía la gubernamentalidad como "generalidad singular". En él vemos, en efecto, que a su juicio la política siempre se concibe desde el punto de vista de las formas de resistencia al poder<sup>139</sup> (por otra parte, se trata, que sepamos, del único texto en el que alude a Carl Schmitt):

<sup>136</sup> Cf. *supra*, nota 134.

<sup>137</sup> Cf. Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet...", *op. cit.*, p. 314: "El modo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces, por el lado de la violencia y la lucha, y tampoco del contrato y el lazo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser sus instrumentos), sino del lado de ese modo de acción singular —ni guerrero ni jurídico— que es el gobierno".

<sup>138</sup> Michel Foucault, *NBP*, clase del 24 de enero de 1979, p. 70.

<sup>139</sup> Cf. también aquí "Deux essais sur le sujet...", *op. cit.*, p. 300, donde Foucault sugiere un nuevo modo de investigación de las relaciones de poder, consistente en "tomar como punto de partida las formas de resistencia a los distintos tipos de poder".

El análisis de la gubernamentalidad como generalidad singular implica que "todo es político". Tradicionalmente se atribuyen dos sentidos a esta expresión:

—Lo político se define por toda la esfera de intervención del Estado. [...] Decir que todo es político es decir que el Estado está en todas partes, directa o indirectamente.

—Lo político se define por la omnipresencia de una lucha entre dos adversarios [...]. Esta otra definición es la de K. [sic] Schmitt.

La teoría del camarada.

[...]

En suma, dos formulaciones: todo es político por la naturaleza de las cosas; todo es político por la existencia de los adversarios.

Se trata, antes bien, de decir: nada es político; todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento.<sup>140</sup>

c) Si bien los cursos de 1978 y 1979 permanecieron inéditos hasta el día de hoy, con excepción de la cuarta clase (1º de febrero de 1978) del primero<sup>141</sup> y de algunos extractos del segundo,<sup>142</sup> la problemática de la gubernamentalidad, sobre todo a partir del resumen presentado por Foucault en sus conferencias de 1979 en Stanford,<sup>143</sup> dio origen desde hace unos diez años a un vasto

<sup>140</sup> Michel Foucault, manuscrito sobre la gubernamentalidad citado *supra*, nota 134. Como en varios sitios la escritura de Foucault es muy difícil de descifrar, no hemos citado los pasajes en que nuestra transcripción habría sido demasiado fragmentaria o incierta.

<sup>141</sup> Publicada en italiano en *Aut-Aut*, núms. 167 y 168, 1978, y luego en francés, *Actes*, 54, verano de 1986. Ese texto, sensiblemente diferente del que publicamos, es el reproducido en *DE*, vol. III, núm. 239, pp. 635-657. Una traducción inglesa de esta misma clase apareció en la revista *Ideology and Consciousness*, 6, 1979.

<sup>142</sup> Michel Foucault, extracto de *NBP*, clase del 31 de enero de 1979, con el título de "La phobie d'État", *Libération*, 967, 30 de junio-1º de julio de 1984 (texto traducido al alemán en Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke [dirs.], *Gouvernementalität der Gegenwart...*, *op. cit.*, pp. 68-71); extracto de *NBP*, clase del 24 de enero de 1979, con el título de "Michel Foucault et la question du libéralisme", *Le Monde*, suplemento de la edición del 7 de mayo de 1999. Recordemos, además, que la primera clase de cada uno de los cursos fue objeto de una edición en caseres, con el título de *De la gouvernementalité* (Paris, Seuil, 1989).

<sup>143</sup> Michel Foucault, "Omnes et singulatim...", *op. cit.*, pp. 134-161.

campo de investigaciones en los países anglosajones y más recientemente en Alemania,<sup>144</sup> los *governmentality studies*. En algunas universidades, éstos llegaron a incluirse en los departamentos de sociología o ciencias políticas. El punto de partida del movimiento fue la publicación en 1991 del libro *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, de Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller,<sup>145</sup> que contenía, además de la clase de Foucault sobre el sujeto, una extensa introducción de Colin Gordon, en la que se proponía una detenida síntesis de los cursos de 1978 y 1979, y un conjunto de estudios centrados sobre todo en la noción de riesgo (concepción del riesgo social, modalidades de prevención del riesgo, desarrollo de las técnicas de seguros, filosofía del riesgo, etcétera).<sup>146</sup> De ello resultó el desarrollo de una considerable literatura, en el campo de las ciencias sociales, la economía política y la teoría política, cuyo inventario, desde luego, es imposible de establecer en el marco de esta presentación. Para tener una visión de conjunto conviene remitirse al libro de Mitchell Dean, *Governmentality*,<sup>147</sup> y al artículo de Thomas Lemke,

<sup>144</sup> Además de la obra colectiva ya citada (*supra*, notas 126 y 142), cf. los numerosos artículos de Thomas Lemke, que siguen a su notable obra: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlín y Hamburgo, Argument Verlag, 1997.

<sup>145</sup> Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (dirs.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991.

<sup>146</sup> Véanse en *ibid.* los artículos de Jacques Donzelot, "The mobilisation of society" (pp. 169-179); François Ewald, "Insurance and risk" (pp. 197-210); Daniel Defert, "Popular life and insurance technology" (pp. 211-233); y Robert Castel, "From dangerousness to risk" (pp. 281-298). El texto de Daniel Defert constituye una introducción general a los trabajos del grupo de investigación "on the formation of the insurance apparatus, considered as a schema of social rationality and social management" ["sobre la formación del aparato asegurador, considerado como un programa de racionalidad y gestión sociales"] (p. 211), conformado en 1977 con Jacques Donzelot, François Ewald y otros investigadores, que dio origen a la redacción de varios informes, entre ellos: "Socialisation du risque et pouvoir dans l'entreprise" (dactilografiado, Ministère du Travail, 1977) y "Assurance-Prévoyance-Sécurité: formation historique des techniques de gestion dans les sociétés industrielles" (dactilografiado, Ministère du Travail, 1979). Para una discusión de esta serie de trabajos, cf. P. O'Malley, "Risk and responsibility", en: Andrew Barry, Thomas Osborne y Nicolas Rose (comps.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, Londres, University College, 1996, pp. 189-207.

<sup>147</sup> Mitchell Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1999.

"Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien".<sup>148</sup> La aplicación reciente del concepto de gubernamentalidad a ámbitos tan alejados de los centros de interés de Foucault como la gestión de recursos humanos<sup>149</sup> o la teoría de las organizaciones<sup>150</sup> da testimonio de la plasticidad de ese esquema de análisis y de su capacidad de circulación en los espacios más diversos.

Quiero agradecer a Daniel Defert por la generosidad con la cual puso a mi disposición los manuscritos y legajos de Michel Foucault, así como a mi esposa, Chantal, por su tan valiosa ayuda en el trabajo de transcripción de los cursos.

MICHEL SENELLART\*

<sup>148</sup> Thomas Lemke, "Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die *governmentality studies*", en *Politische Vierteljahresschrift*, 41(1), 2000, pp. 31-47.

<sup>149</sup> Cf. en especial Barbara Townley, *Reframing Human Resource Management: Power, Ethics and the Subject at Work*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1994, y Edward Barratt, "Foucault, HRM and the ethos of the critical management scholar", en *Journal of Management Studies*, 40 (5), julio de 2003, pp. 1069-1087.

<sup>150</sup> Cf. Alan McKinlay y Ken Starkey (comps.), *Foucault: Management and Organization Theory, from Panopticon to Technologies of the Self*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1998, y el coloquio "Organiser après Foucault", celebrado en la École des Mines de París el 12 y el 13 de diciembre de 2002.

\* Michel Senellart es profesor de filosofía política en la Escuela Normal Superior de Letras y Ciencias Humanas de Lyon. Autor de *Machiavélisme et raison d'État* (París, PUF, 1989) y *Les Arts de gouverner* (París, Seuil, 1995), también tradujo la *Histoire du droit public en Allemagne, 1600-1800*, de Michael Stolleis (París, PUF, 1998).

## ÍNDICE DE NOCIONES Y CONCEPTOS

- Abundancia [de las cosechas, de los productos]: 50, 52, 53 n., 56-58, 90, 392.  
(- de ciudadanos, *copia civium*): 372, véase Hohenthal.  
(- de hombres): 371.  
(- de los salarios): 92 n., véase Weulersse.  
(- monetaria): 130.  
(exceso de - y hundimiento de los precios): 49, 50, 52.  
(fuentes de la - [Quesnay]): 104 n.
- Abundancia/escasez (oscilaciones): 56-58, 79.
- Acóncimiento (tratamiento del -): 74.
- Agubernamentalidad de la naturaleza: 278, versus gubernamentalidad.
- Alcatorio(s)  
(elementos - en el espacio): 40.  
(tratamiento de lo -): 27, 435.  
Véase Leibniz.
- Anabaptismo, anabaptistas: 236, 242, 251, 265 n.
- Análisis genealógico: 141.
- Análisis genético: 141.
- Antimaquiaveliana, anti-Maquiavelo (literatura): 114-116, 287; véanse Elyot, Federico II, Gentillet, La Perrière, Paruta.
- Antipastoral: 249, véase Ascetismo.
- Apatheia*: 211, 212, 246.
- Arte de gobernar: 108, 112, 116-118, 121, 127-134, 138, 140 n., 146 n., 180, 181, 191, 193, 276, 284, 285, 287 n., 289 n., 298-300, 319, 325, 327-329, 332, 355, 356, 366, 386, 398, 402, 412, 436, 437, 440, 441, 444 n., 445, 446, véanse Gubernamentalidad, Razón de Estado.
- Artes adyuvantes de la política: 174.
- Artificialismo, artificialidad: 96.  
(- política, de la política): 42, 399, 400, versus naturalidad, véanse Economistas, Sociedad.
- Ascesis: 244, 245.
- Ascetismo: 178, 244-249, 265, 310.  
(exceso propio del -): 249.
- "Balanza": 320, 344-346, véase Equilibrio europeo.
- "Barato": 392, 393, véase Abundancia.
- Bien común: 120, 124, 125, 271, 272.  
(-, economía de la familia): 120 n.  
(-, fin de la soberanía [según los juristas], "fin conveniente" [según los economistas]): 125.
- Bien público: 125, 302 n., 381 n., 382, 388 n.
- "Bienestar" de los individuos: 378, 415, véanse Mejor que vivir, Montchrétien.

- Biopoder: 15, 16, 42, 417-419, 433, 439, véanse Biopolítica, Especie humana, Medio, Naturalidad.
- Biopolítica: 15 n., 21 n., 42, 146, 415, 418, 433, 434 n., 435 n., 441, 442 n., véanse Especie humana, Lamarck.
- "Buen gobierno" del Estado: 119, 357, véase Policía.
- "Buen precio", "precio justo" (tesis económica del -): 52, 57, 393.
- Cameralismo, cameralista(s): 32, 33, 90-92, 127, 133 n., 359 n., véanse Mercantilismo, Justi, Stolleis.
- Cameralística (*Cameralwissenschaft*): 364 n., 413.
- Capital, véanse Ciudad, Le Maître.
- "Capitalizar" un territorio, un Estado, una provincia: 33, 36, 40.
- Circulación(es): 29, 32, 35, 36, 38, 39, 45, 71, 85, 86, 103, 374-376.  
 (- de las riquezas): 93, véase Gournay.  
 (- fuera de las fronteras): 375.  
 (- monetaria): 335, 361, 386, véase Ciudad mercado.  
 (- monetaria interestatal): 413.  
 (- urbana): 35, 36, 38, 39, 41, 384, véase Vigny.  
 (buena -, mala - [metáfora de la sangre]): 37, 38.  
 (campo de -, espacio de -): 375.  
 (libertad de -, comercial y política): 32, 51, 374, 375, 383.  
 (libertad de - de los granos): 51, 52 n., 53 n., véase Herbert.  
 (materialidad fina del intercambio y la -): 387.
- Circulación de las verdades de enseñanza: 257.
- Circulación de los hombres: 375, 383.
- Circulación de los méritos y deméritos: 218.  
 (técnica de -): 218, véase Pastorado cristiano.
- Ciudad: 149, 150 [metáfora de la nave], 154, 158, 167, 168, 171, 172, 222 n., 284 n., 383, 385, 435, véase Endemias.  
 (formas de organización de la -): 176.  
 (funciones de la -): 196.
- Ciudad de los hombres: 110.
- Ciudad(es)  
 (- capital): 29-31, véase Le Maître.  
 (- mercado): 84, 386, 387.  
 (desenclave espacial de la - en el siglo XVIII): 29.  
 (habitantes de las -): 49.  
 (inseguridad de las -): 37.  
 (ordenamiento de las - en el siglo XVIII): 33-39, 45, 414, 415, véase Vigny.
- Ciudades disciplinarias: 38, (- en forma de campamento romano: Kristianía, Góteborg, Richelieu): 33-37.
- Código de derecho canónico: 185 n.
- Código de policía, de la policía: 380 n., 389, véanse Catalina II, Du Chesne.
- Código legal, jurídico legal: 20, 22, 23.  
 (- y pensamiento negativo): 68.
- Cohabitación de los hombres: 383, 384.
- Comercio: 28, 30, 31 n., 54 n., 72, 385-387, véanse Circulación, Mercado, Mercantilismo  
 (- de granos): 46 n., 51-54, 55 n., 61, 62, 66 n., 70, 89 n., 94 n., 401, véanse Abeille, Gournay.  
 (- [extraurbano]): 29 n., 31 n., 48 n., véanse Capital, Le Maître.  
 (- [intraurbano]): 35.  
 (el -, factor de competencia intracuropea): 385.

- (el -, instrumento principal del poder del Estado): 385, 386.
- (el -, proceso circular, de intercambio): 149.
- (el -, técnica de importación de la moneda): 386.  
 (flujo del - exterior): 103, 315.  
 (libertad de -): 349 n., véase Circulación, Economistas, Liberalismo.
- "Comunicación(es)", objeto de la policía (siglos XVII y XVIII): 375, 376, 384 n.
- Comunidades: 176, 192-196, 240, 249, 250, véase Contraconducta(s).
- Conducta: 31, 93, 120 n., 148, 223, 225-230, 232-237, 407, 431, véase Gobierno.  
 (- cotidiana): 185.  
 (- de conducta): 449.  
 (- de las almas [*oikonomia psychon, regimen animarum*]): 185, 222, 223, 268. ["conducción"], véase Economía, Pastorado.  
 (- de los hombres): 225, 233, 448.  
 (- de los individuos): 119.  
 (- de los particulares): 396.  
 (- gubernamental): 234.  
 (- integral): 215.  
 (- médica): 235.  
 (- moral): 233.  
 (- pastoral): 243, 406.  
 (- política): 233.  
 (conflictos de -): 233.
- Conductas económicas: 269 n.
- Contagio [fenómeno urbano]: 84, 85.
- Contraconducta(s): 225 n., 227, 233, 238, 239, 243, 244, 248, 249, 252, 256-260, 265, 269, 270 n., 406-408, 431, 450, véanse Insumisión, Insurrecciones, Rebeliones  
 (- pastoral): 239, 249, 258.  
 (el ascetismo, forma de -): 244-249.  
 (el retorno a la Escritura, forma de -): 257, 258.  
 (la comunidad, forma de -): 249-256.  
 (la creencia escatológica, forma de -): 258, 259.  
 (la mística, forma de -): 256, 257.
- "Contrato"  
 (noción de -): 134.  
 (teoría del -): 129, véanse Arte de gobernar, Soberano.
- Contrato social: 65, 66, 134.
- Controles  
 (- colectivos e individuales): 34.  
 (- reguladores): 21 n., 434 n.
- Corpus disciplinario: 23, véase Disciplina.
- Cosmos: 275 n., 297, 309, 323, 324, véanse Desgubernamentalización del cosmos, Naturalidad.
- Crecimiento del Estado, de las fuerzas del Estado, de las fuerzas estatales: 339, 341, 357, 360, 362, 364, 365, 385-387, 414.
- Criminalidad [urbana]: 19, 20, véanse Represión, Estadística(s).
- Crisis: 47, 82.  
 (- de gubernamentalidad): 443, 450.  
 (- de los artículos de subsistencia): 48 n., 128.  
 (- del pastorado): 223, 239, 270 n., 412, véase Chaunu.  
 (la -, como intensificación circular): 82.
- Cristianismo: 176, 178, 180, 185, 186, 192, 195 n., 196, 199, 200, 204, 205, 211, 212, 218, 226 n., 244, 249, 259, 260, 342, 412, 429, véanse Apatheia, Iglesia, Pastorado.

(- medieval): 239.  
 (- occidental): 215 n.  
 (- oriental): 187.  
 (- y Escritura): 259.  
 (comienzos del -): 180, 199, 381 n.  
 Curvas de normalidad: 83.

Delincuencia: 24, 143, 384, 404.  
 (costo de la -): 24, véase Represión, Estadística.  
 (la -, ruptura del contrato social): 65.

Demográfica (expansión -, siglo XVIII): 130, versus Despoblación: véase Población.

Derecho(s): véase Kelsen, Pufendorf, Rousseau.  
 (- común [Naudé]): 302.  
 (- de gentes, *ius gentium*): 351.  
 (- de justicia y - de policía): 388.  
 (- de los gobernados): 421, 422, 443.  
 (- de los individuos: la libertad como derecho): 404, véase Liberalismo.  
 (- natural, teóricos del): 97, 304.  
 (- privado: universo del derecho y mundo del derecho): 347.  
 (- público [Domat]): 121, 130, 374 n., 405.  
 (guerra de -): 347.

Derechos humanos, derechos del hombre: 421, 442, 443.

Derechos señoriales: 368.

Desgubernamentalización del cosmos: 275.

Desobediencia: 94, 236.

Desorden: 68, 227.  
 (la eliminación del -, función de la policía): 404, 405.

Despoblamiento: 413.

Dicha: 130 n., 172, 298, 301, 358, 359 n., 377, 396, 397, 414, véase

Felicidad, Delamare, Tomás de Aquino, Turquet de Mayerne.

Dirección  
 (- de conciencia): 96, 151, 176, 202, 215-217, 230.  
 (- de la conducta cotidiana): 214.  
 (- pastoral, de las almas): 151, 184 n., 185, 186 n., 193, 197, véase Conducta ("conducción").

Disciplina (celular, militar, obrera, penal, religiosa, escolar, generalizada): 23, 26-28, 40, 41, 66-69, 73-75, 82, 83, 87, 98, 134, 135, 142 n., 378, 380, 382, 390, 433, 434, 438, 446.  
 (- y espacio): 35, 36, 38-40, véase Distribución espacial.  
 (el cuidado y la - de los pobres): 380, 381 n.  
 (la -, modo de individualización de las multiplicidades): 28.

Disciplina [instrumento de penitencia]: 247 n.

Disciplinario (lo): 24.  
 (tratamiento - de las multiplicidades en el espacio): 35.

Disciplinización del ejército: 34, 145 n.

Disciplinas (las): 21 n., 83, 140, 142.  
 ("disciplinas prácticas") [Hay du Chastelet]: 289 n.  
 (el punto de vista de las -): 143, 144.

Disidencia: 111, 234-238, 421, 422, véase Contraconducta(s).

Dispositivo(s)  
 (- del equilibrio europeo): 362.  
 (- diplomático militar): 341, 354, 405.  
 (- militar permanente): 352, 353.  
 (- permanente de relaciones entre Estados): 349.  
 (- político de policía): 341, 354.

Dispositivo(s) de disciplina: 227 n.

Dispositivo de poder: 177.

Dispositivo(s) de seguridad: 20, 21, 27, 41, 45, 46, 51, 57, 66-68, 71, 73, 76, 79, 135-137, 436, 448.  
 (- y mecanismos disciplinarios): 66, 73, versus mecanismos jurídico legales: véase Mecanismos de seguridad.

Dispositivos de soberanía: 227 n.

Distribución espacial: 28, 32.  
 (la -, criterio de distinción entre disciplina y seguridad): 73, 74.

Doctrina fisiocrática: 50, 140, véase Fisiócratas.

Economía (la): 119-121, 130-134, 223, 318, 319, 395, 397, 398, 402.  
 (- de la obediencia): 243, 274.  
 (- de la salvación): 243, 274.  
 (- de la verdad): 243, 256, 274.  
 (- de las almas): 222, 223, 263.  
 (- de los méritos y los deméritos): 204, 218, 250.  
 (- de mercado): 386, 442.  
 (- de poder, - general de poder): 26, 27, 45, 87, 142, 146, 435, véase Población(es), Soberanía.  
 (- del poder pastoral): 257, 274.  
 (la - como ciencia de gobierno): 133.  
 (la - como física): 69.  
 (la - nacional alemana, principios del siglo XIX): 33.  
 (manejo, gestión de la -): 49.  
 (teóricos de la -): 52, 57.

Economía política: 69 n., 103-105, 120 n., 133-136, 378, 401 n., 413, 435, 440, 441, 448.  
 (condiciones de formación de la -): 413.  
 (nacimiento de la -): 133.

Económico(s)  
 ("análisis -": de las riquezas): 103.  
 (comportamientos -): 61.  
 (gobierno -): 50, 70 n., 104, 120, 121, 140, 436.  
 (pensamiento -): 54 n., 55, 97, 105, véase Fisiócratas.

Economistas (los - del siglo XVIII): 54 n., 66, 70, 79, 92, 95, 126, 392, 401.  
 (literatura de los -): 391.  
 (los hacendistas convertidos en -): 107.  
 (nacimiento de los -): 32 n.  
 (tesis de los -): 391-400, (- sobre la población): 394-396.

Edad pastoral, del pastado: 177, 232.

Endemias, epidemias [en el espacio urbano], endemoepidemias: 26, 66 n., 76, 78 n., 82-89, 122, 131, 373, 415, véase Inoculación.

Enfermedad reinante: 80.

Equilibrio europeo: 218, 309, 345, 346, 348, 351, 353, 356, 360-362, 385, 386, 413, 440.

Era de Crono: 172.

Era de las conductas: 268.

Era de lo jurídico legal: 23.

Era de los gobiernos: 268.

Escasez, escaseces  
 (- "quimera" [Abeille]): 58, 59, 61-64, (temor quimérico a la -): 59 n., (la -, "enfermedad de la imaginación"): 59 n.  
 (escasez-flagelo, problema de la): 46-51, 52 n., 56-68, 79, 84, 85, 391-394, 435.  
 (sistema antiescasez): 50, véase mercantilismo.

Escatología: 258-260, 333, 346, 406, 407.

Espacio [territorial, de circulación]: 29, 40, 41, 374, 375, *véase* Ordenamiento.  
 (– del mercado): 56, 67.  
 (– de seguridad): 27, 435.  
 (– disciplinario, disciplinado): 42, 45, 69.  
 Especie humana: 15, 42, 44, 101, 102, 105 n., 414, 418, 433, *véase* Naturalidad.  
 Estadística (la): 23, 24, 78 n., 81 n., 82, 128, 131, 320, 321, 361, 362.  
 (la –, ciencia del Estado): 127.  
 (la –, instrumento común entre policía y equilibrio europeo): 361.  
 Estadísticas (las), secretos del poder: 322.  
 Estado, Estados: 111, 117, 127, 133, 136, 137, 140, 144, 193, 276-279, 281, 284, 290, 291, 294, 298, 300, 301, 303, 306, 309, 317, 320, 322-324, 328, 329, 332-335, 338, 376, 409, 422, 423.  
 (– administrativo[s]): 28, 111, 136, 137.  
 (– de gobierno): 137.  
 (– de justicia): 136, 137, 370.  
 (– de población): 140, 175 n., 371, 408, 411.  
 (– de policía): 363, 365, 370, 391, 397, 398, 440, 448.  
 (– de *Wohlfahrt*): 359 n., 415.  
 (– europeos): 123, (competencia entre los – europeos): 385.  
 (– hereditarios): 85 n.  
 (– territorial): 32, 111, 277, 411, *véase* Soberanía.  
 (“aumento” del –): 297, 298, 331, 332, 335, 399, *véanse* Crecimiento, Chemnitz.

(conservación, fuerza, poder, riqueza del –): 65 n., 90, 91, 92 n., 128, 320, 336, 338-340, 357, 359, 360, 363-365, 370, 371, 372 n., 376-378, 387, 399, 404, 413-415, 440, *véanse* “Aumento”, Crecimiento, Imperio, Iglesia, Gobierno, Gubernamentalidad, Policía, Razón de Estado.  
 (finalidad del –): 324.  
 (nacimiento del –): 290.  
 (sobrevaloración del problema del –): 136.  
 Estado y verdad: 319, 407, 408.  
 Familia (instrumentalidad de la –): 132, *véase* Gobierno.  
 Felicidad: 172, 175, 272, 298, 324, 325, 377.  
 (“– del Estado” [Chemnitz]): 296.  
*Véanse* Dicha, Tomás de Aquino, Delamare, Hohenthal.  
 Filosofía  
 (– pitagórica): 168, *véase* Delatte.  
 (“– utilitarista”): 97, 98.  
 (la –, política de la verdad): 17.  
 Fisiocracia: 70 n., 134.  
 Fisiócratas: 51, 53, 54, 55 n., 56, 57, 59 n., 66, 69, 70, 79, 86, 91, 92, 95, 97, 126, 133 n., 371, 392, 414.  
 Fisiocrático/a  
 (literatura –): 391.  
 (principio – del “gobierno económico”): 50, 140, 436.  
 Genealogía de las tecnologías de poder: 56.  
 Genealogía del Estado: 323, 405, 437.  
 Gobierno: 110, 146-151, 355, 356, 411, 436, 445, 448, 450.

(– de los hombres): 71, 149, 151, 176-179, 263, 264, 270, 273, 301, 405, 408 n., 411, 440,  
 [versus administración de las cosas: 71],  
 (– y manejo de las poblaciones): 96, 135 n., 405, 436.  
 (– de población): 87, 98, 132, 441.  
 (– de soberanía): 85, 97, 102, 108, *véase* Mercantilismo.  
 (– del pueblo): 311-325.  
 (– económico): 50, 70 n., 104, 120, 121, 140, 436, *véanse* Fisiócratas, Quesnay.  
 (– pastoral): 181, 191-219, 222 n., 274, 275, 278.  
 (– político): 111, 115 n., 263, 264, 288, 289, 440, *véanse* La Mothe Le Vayer, Maquiavelo.  
 (– territorial): 122, *véase* Soberanía.  
 (analogías del –): 271.  
 (ciencia del –): 131, 133 n., 140 n.  
 (concepto ético jurídico del –): 97.  
 (inversión del – con respecto al reino): 102.  
 (los tres tipos de –: moral, económico, político [La Mothe Le Vayer]): 118, 119.  
 (prácticas de –: de sí mismo, de las almas [y las conductas], de los Estados): 110, 117, 148-151, 180, 291, 405, 411, 412, 445, 446, *véanse* Pastoral, Pastorado.  
 (técnicas de –): 48, 49, 51, 71, 84, 96, 133, 135, 137, 146 n., 445, 446, 448, *véanse* Dispositivos de seguridad, Gubernamentalidad.  
 Golpe de Estado: 301-310.  
 (– permanente: la policía): 388, 389.  
 (– y razón de Estado): 303-308, 324.

(teorías, teóricos del –): 301-304, *véanse* Naudé, Sirmond.  
 Gubernamentalidad  
 (– política y nacimiento del Estado moderno): 193.  
 (– y “paz perpetua”, – indefinida): 300, 301, 309.  
 (– y práctica de partido): 235 n., 420, 421.  
 (a/– y pastorado): 138, 149 n., 151, 152, 161, 191, 193, 219, 224, 225 n., 233, 234, 260, 279, *véanse* Dispositivos de disciplina, Mecanismos de seguridad, Pastorado.  
 (b/– y modernidad): 137, 355, 387, 397, 399-406, 412, 420, *véanse* Liberalismo, Policía, Razón de Estado.  
 (el Estado, peripecia de la –): 291.  
 (negación de la –): 285.  
 Gubernamentalización  
 (– de la *res publica*): 276.  
 (– del Estado): 137, 138, 149 n., 439 n., 440.  
 Hambre(s), hambruna(s): 19, 46, 47 n., 59 n., 62-64, 67, 122, 314, *véase* Escasez.  
 Herejía(s)  
 (– de los políticos): 288, 398.  
 (– de obediencia [Juan Hus]): 251.  
 (– médicas): 235.  
 (grandes – en la Edad Media: – dualista, cántara): 224.  
*Véanse* Contraconducta, Pastorado.  
 Historia de la gubernamentalidad: 18 n., 136, 149 n., 291, 418, 436.  
 Historia de las contraconductas: 408.  
 Historia de las disciplinas: 135.  
 Historia de las técnicas: 23, 180.  
 Historia de las tecnologías: 24.

- Historia de las tecnologías de seguridad: 26, 418, 434, 437.
- Historia del pastorado: 176, 219, 224.
- Historia del sujeto: 219, 431 n.
- Ideología  
 (- de libertad, formas modernas de la economía y política liberal): 70, 71, véase Libertad ideológica.  
 (la - de Condillac, los ideólogos): 97, 98 n.
- Iglesia (la): 177, 182, 185-187, 239 n., 251, 259, 260, 290, 346, 445, 446.  
 (- Católica): 145 n., 179, 260, 282, 364.  
 (- cristiana): 159, 177, 181, 412.  
 (- occidental): 186, 244.  
 (- protestante): 179, 184, 260, 264, 265, 282.  
 (doctrina de la -): 251.  
 (feudalización de la -): 240.  
 (funciones universalistas de la -): 339.  
 (institucionalización de una religión como -): 177.
- Illegalidades: 383, véase Represión.
- Imperio, imperio  
 (- universal): 300.  
 (fin del - "Romano": paz de Westfalia): 334.
- Individualización en el pastorado cristiano (identificación analítica, sujeción, subjetivación): 217-219, 246 n.
- Inoculación antivariólica o variolización: 77, 78 [Bernoulli versus D'Alembert].
- Institución  
 (- de la policía): 376, (- de la policía en el sentido moderno del término): 404.  
 (- de mercado): 383.  
 (- [instrucción] de los niños): 269.  
 (- psiquiátrica): 141.
- Institucionalocentrismo: 140.
- Insumisión(es): 225, 236.  
 (deserción-insumisión): 233.
- Insurrecciones de conducta: 264, 278, véase Anabaptistas, Comunidades, Pueblo, Bacon.
- Juristas (los): 74 n., 97, 124, 345, 397, 398.
- Ley: véase Código legal, Norma.  
 "Liberal": 57, 429.
- Liberalidades privadas en beneficio del público: 279 n.
- Liberalismo: 70, 419, 435 n., 436, 440, 441, 443, 444, 450.  
 (ideología y política del -): 54 n., 62 n., 70.  
 (principio del -): 70.
- Libertad ideológica y técnica de gobierno: 70.
- Mala fortuna (concepto cosmológico político de la -): 47.
- Mecanismos  
 (- de incitación y regulación): 404.  
 (- de regulación): 396, 403.  
 (- de transferencia): 204.  
 (- del mercado): 61, véase Fisiócratas.  
 (- jurídico legales): 20, 23.
- Mecanismos de comunicación: 187.
- Mecanismos de poder: 16, 17, 85, 102.
- Mecanismos de seguridad: 20 n., 22, 24, 26, 44, 79, 84-86, 109, 404, 443, (- de seguridad-población-gobierno): 103.
- Mecanismo(s) disciplinario(s): 20, 21 n., 22, 23, 66, 68, 73, 91, 144, 419.
- (- y dispositivos de seguridad): 20, 66, 73.
- Medio: 40-46.  
 (- y población): 105, 106.  
 (- y territorio): 46, véase Dispositivos de seguridad.  
 (la república, - de jurisdicción): 295.  
 (noción de -, asociada a circulación y causalidad): 41, (- en biología, en física): 40 n., 41 n.
- Mejor que vivir (el), el más que vivir, la vida mejor que la mera vida: 377, 381 n., 382 n., 387, véase Bienestar, Policía, Delamare, Montchrétien.
- Mercado: 35, 49, 56-67, 90, 383, 386, 387, 442, 444, véase "Precio justo", Espacio, Institución, Policía, Ciudad mercado.
- Mercantilismo, mercantilistas: 32, 33, 49, 90-92, 127, 129, 318, 325, 385, 386, 392, 413, 415, véase Cameralismo, Sistema antiescasez.
- Mito del Político: 172.
- Multiplicidad: 27, 28, 36, 110, 117, 154, 178, 278, 344.  
 (- de disidencia): 145 n.  
 (- de individuos): 42, 63.  
 (- de las prácticas de gobierno): 117.  
 (- de sujetos): 27.  
 (- de un pueblo): 27.  
 (- humana): 34 n.  
 (poder pastoral y - en movimiento): 154, 155, 158.
- Naturalidad  
 (- de la especie humana): 42.  
 (- de la población, de las poblaciones, de su deseo): 93, 95, 96, 98, 100, 402, 403.  
 (- del cosmos): 400.  
 (- social): 400, 401, véase Economistas.  
 (concepción medieval de la -): 399, 400.
- Norma  
 (la ley y la -): 74, véase Kelsen.
- Normación: 76, 84, 435, véase Técnicas disciplinarias.
- Normal/anormal: 75, 76, 83.
- Normalidades diferenciales, curvas de distribución de normalidades: 83, 84, véase Estadística(s).
- Normalización: 27, 71, 74-76, 83, 84.  
 (- [de seguridad]): 27, 71, 435, véase Dispositivos de seguridad.  
 (- procedimental): 27, 75, 76.  
 (procedimientos, técnicas de -): 71, 75.
- Normatividad  
 (- inherente a la ley): 75.
- Obediencia: 211 n., 244, 245, 248, 249, 274, 407.  
 (estado de - en el pastorado cristiano): 210, 211, véase Apatheia, Economía [véase también Escatología, Joaquín de Fiore].  
 (la - en la Antigua Grecia y el pastorado cristiano: diferencia de finalidades): 205, 210, 211.  
 (la -: población/soberano): 94, 100, 101.  
 (la -: súbditos/soberano, voluntades/soberano): 86, 94, 95, 125.  
 (la -: territorio/soberano): 32.  
 (la -, tipo de conducta unitaria): 205, (-, generalizada, de partido): 218, 219, 235-238.  
 (regla pastoral de la -): 205-211, 248, 249, 274.  
 Versus disidencia.

Obediencia/desobediencia  
 (– del pueblo): 301, 310, 311, 324,  
*véanse* Insumisión, Pueblo,  
 Rebeliones, Bacon.  
 (inversión de la – en el ascetismo): 249.  
 (reciprocidad de la – y principio de la  
 división igualitaria en las  
 comunidades): 254-256.

Opinión (la): 318, 323.  
 (– pública): 325, (– del público):  
 323.

Ordenamiento, urbanización  
 (– de la ciudad: Nantes): 34, 36, 38,  
 39, *véase* Le Maitre.  
 (– de la prevención): 19.  
 (– de la vida cenobítica): 207.

Panóptico: 29 n., 87, 98 n., 142, *véase*  
 Bentham.

Pastor  
 (– de los hombres): 151-159,  
 174-184, 191, 192, 196, 197.  
 (– de los pueblos): 151 n., 162, 163.  
 (– humano): 171.  
 (funcionario –): 167, (magistrado –,  
 tema pitagórico del): 168, 170, 411.  
 (metáfora del –): 152, 166.  
 (paradoja del –): 157, 158.  
 (principio de la unicidad  
 del –): 171.  
*Véanse* Multiplicidad, Pastorado.

Pastor-rebaño (relación): 165 n., 168,  
 176, 181, 258, 276, 412.  
*Véanse* Poder pastoral, Pastorado.

Pastorado  
 (– cristiano y temática hebrea  
 del rebaño): 152, *véanse* Metáfora  
 del pastor, Paradoja del pastor.  
 (– y principio de la distributividad  
 integral y paradójica del poder): 199.

(– y principio de la inversión del  
 sacrificio): 201, *véase* Ascetismo.  
 (– y principio de la responsabilidad  
 analítica): 200.  
 (– y principio de la transferencia  
 exhaustiva e instantánea): 200, *véase*  
 Economía de los méritos y los  
 deméritos.  
 (– y retorno a la Escritura): 258.  
 (autonomía del –): 181.  
 (crisis del –): 223, 239, 260, 270 n.,  
 412.  
 (difusión del – en las pequeñas  
 comunidades): 176.  
 (el – cristiano como arte  
 de gobernar a los hombres): 193,  
 (– y arte de gobernar,  
 gubernamentalidad): 279.  
 (el – en la relación entre Dios y los  
 hombres): 152.  
 (institucionalización del –): 182,  
 192, 239, 266, (– y gobierno de las  
 almas): 412.  
 (orígenes del –): 179, 244.  
 (relación del – con la verdad): 196,  
 213, 217, 218, 274, 301, 319.  
*Véanse* Individualización, Rebeliones,  
 Soberanía.

Pastoral (la)  
 (– católica o protestante): 110.  
 (– cristiana y Estado moderno): 193.  
 (– cristiana y gubernamentalidad):  
 140, 149 n.  
 (– cristiana y tema hebreo del pastor:  
 diferencias): 192.  
 (– de la obediencia): 246, (– y  
 resistencia): 236, *véanse* Disidencia,  
 Solzhenitsin.  
 (– pastoral de las almas): 180, 222,  
 223, *véase* Gobierno de las almas.

(– y gobierno de los hombres): 263,  
 264, 405, 411, *véanse* Arte de  
 gobernar, Conducta.  
 (– y ley): 204-206.  
 (– y razón de Estado): 282.  
 (– y Reforma): 179.  
 (reorganización de la –): 264.

Pastoral(es)  
 (enseñanza –): 256.  
 (técnicas –): 180, *véase* Gregorio  
 Nacianceno.

Pedagogía  
 (– del príncipe): 119, *véase* La Mothe  
 le Vayer.  
 (problemática de la – en el siglo XVI):  
 110.

Peligrosidad: 22, *véanse* Mecanismos de  
 seguridad, Mecanismos disciplinarios.

Población: 22, 26, 27, 42, 43 n., 46, 58,  
 62-65, 82, 87-104, 107, 108, 130-133,  
 135, 175 n., 175, 284, 320, 324-326,  
 375, 385, 394-396, 401 n., 402-406,  
 408, 411, 413, 414, 433, 435, 436.  
 (– y estadística): 81 n.  
 (– y filología): 107.  
 (– y uso de los hombres): 91, 104 n.  
 (la –, personaje político): 63, 88.  
 (la –, problema de bioeconomía): 105.  
 (la noción de –): 63, 65, 89, 301, 325,  
 411, 433.  
 (seguridad de la –): 86.  
*Véanse* Biopolítica, Economía política,  
 Estado, Medio, Multiplicidad, Policía,  
 Sujetos.

Población/despoblación: 88, 94 n., 402,  
 versus despoblamiento.

Población y pueblo: 63-66, *véase* Pueblo.

Poblaciones flotantes: 38.

Poblacionismo/antipoblacionistas: 91,  
 92 n., 414.

Poder  
 (– pastoral): 151-159, 168-184, 412,  
*véase* Multiplicidad.  
 (– pastoral cristiano): 212, 213, 218,  
 219, *véase* Individualización.  
 (– pastoral y – político): 185-187,  
 290, 327, 328.  
 (– político): 135-138, 159, 168, 412.  
 (– sobre el Estado administrativo):  
*véase* Gubernamentalidad.  
 (– sobre el Estado de justicia): 137.  
 (– territorial de soberanía): 44, 84-86,  
 116, 121, 268, 270, 284.  
 (distributividad paradójica del –): 199.  
 (economía general del – y tecnología  
 de seguridad): 26, 27, 45.  
 (el –): 16, 71, 98 n.  
 (tecnología/s de –): 15 n., 51, 56, 71,  
 96, 98 n., 100, 107, 141, 142, 144.  
 (teoría del –): 16.

Policía: 119, 356, 366-371, 374 n., 375  
 n., 379-382, 390 n., 403, 404, 414,  
 415.  
 (–, crecimiento de las fuerzas del  
 Estado y equilibrio europeo): 360, 365.  
 (– disciplinaria de los granos): 66,  
 391, 396, 397, 399, *véase* Delamare.  
 (– médica): 78, 79.  
 (– universal [Crucé]): 350.  
 (– y "economía"): 119, 385, 386, 440.  
 (– y equilibrio europeo, pese al  
 crecimiento de las fuerzas del Estado):  
 360, 396.  
 (– y golpe de Estado permanente:  
 gubernamentalidad directa del  
 soberano, derecho de – independiente  
 del derecho de justicia): 387-389.  
 (– y gubernamentalización del  
 Estado): 138.  
 (– y población): *véase* Población.



- (- y orden, además: sobre-reglamentación y eliminación del desorden [siglo XVIII]): 360, 365, 389, 390, 404, véase Desorden.
- (- y sociedad civil): 401.
- (ciencia de la -, *Polizeiwissenschaft*): 364, 365, 376, 414.
- (definición de la - en el siglo XVIII): 365, 366.
- (definición de la - en los siglos XV y XVI): 356, (papel de la - en el siglo XVIII): 365, 366.
- (dispositivo de -: elemento de la racionalización gubernamental, buen uso, crecimiento, en orden, de las fuerzas del Estado): 341, 357, 359 n., 386, 404, 440, véase "Aumento".
- (dispositivo político de -: mecanismo de seguridad): 354.
- (Estado de -, *Polizeistaat*: nacimiento y crítica): 365, 391, 397.
- (la -, condición de existencia de la urbanidad): 382-384.
- (la -, institución de mercado): 383.
- (teoría de la - [Fénelon, Fleury]): 364, 365.
- Político/a(s)**
- (- de los cuerpos [ideólogos]): 98 n.
- (- [sanitaria] del espacio urbano): 78 n., 373, 374.
- (- y estrategia [Clausewitz]): 113.
- (- y orden de la naturaleza): 70.
- (circulación -): 32, 33, véase Ciudad capital.
- (eficacia - de la soberanía): 32.
- (la -, estrategia general de poder): 15, ("asunto de rebaños"): 159, 168.
- (la -, la esencia de lo -): 167, 168, 172-174, 328, véanse Arte de gobernar, Policía.
- (la -, "lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad"): 225 n., 451.
- (las sociedades - modernas): 69, véase Fisiócratas.
- (localización de la soberanía -): 44.
- (teoría - y técnica de seguridad): 27.
- Políticos (los)**: 173 n. [Platón], 288-290, 398, 399.
- (la secta de los - [Clément]): 283, véanse Herejía, Gubernamentalidad.
- (los nuevos - [Chemnitz]): 282.
- Principado (relación del príncipe con su -)**: 115, 116.
- Príncipe(s)/el príncipe**
- (de la rivalidad de los - a la competencia de los Estados): 337-349. [según Bacon]: 312, 313, 314 n., 316-318, véase Pueblo.
- [según Le Maître]: 31 n.
- [según Loyseau]: 387 n., 388 n., véase Policía.
- [según Maquiavelo]: 85 n., 86, 115-118, 121, 125, 127, 284-286, 317, 318, véanse *Arti Maquiavelo*, Principado.
- [según Palazzo]: 294 n., 295 n., 299 n., véase Razón de Estado.
- Pueblo**: 64-66, 317, 318, 325, versus población, véanse Abeille, Bacon.
- Razón de Estado (*ratio status*)**: 112 n., 276, 277, 279, 281-291, 293, 295-310, 313, 318, 319, 322-326, 329-333, 335-337, 346, 347, 355, 362, 386, 387, 394, 398-401, 405-408, 412, 413, 439 n., 440, véanse Bacon, Chemnitz, Maquiavelo, Palazzo, Tácito.
- (-, "dominación sobre los pueblos" [Botero]): 277.
- (-, mantenimiento de la integridad del Estado): 296, 297, 329, 330.
- (-, mecanismo de funcionamiento de los Estados): 282.
- (-, principio de inteligibilidad política, razón gubernamental): 329.
- (- e "interés del Estado"): 334 n.
- (- versus razón económica): 394, 398, véase Economistas.
- (- y "aumento" del Estado): 331, 332.
- (- y "balanza" europea, equilibrio europeo): 346, 347, 362, 386.
- (- y dispositivos de policía): 354, 362, 386, véase Policía.
- (- y naturalidad de la sociedad): 400, véase Contraconductas.
- (- y muerte del Imperio): 290.
- (- y privilegio urbano): 387.
- (- y relación esencia-saber): 297.
- (surgimiento de la -): 412, 413.
- Rebeliones políticas**: 227, (- [revueltas] campesinas, urbanas, del pueblo, sediciones): 62, 64, 65 n., 84, 94, 312-316, 407, véanse Abeille, Bacon.
- Represión (costo de la -)**: 20, 24.
- Resistencia, rebelión, resistencia de conducta**: 178 n., 225-233, 235, 422, 431, 450.
- (- a la conducta médica): 235.
- (- a la conducta pastoral): 178, 224, 235, 263, 406.
- (resistencia-deserción militar): 233, 234.
- "Sabiduría" (del príncipe): 126, 127, 320.
- Salvación**
- (- y concepto de elección): 253.
- (- y continuo teológico político): 272.
- (- y poder sacramental): 239, 240.
- (- y razón de Estado): 301-303, 310.
- (la - de la nación): 234.
- (la - de la patria: la subsistencia): 155.
- (la - de todos: fin de la soberanía): 124, véase Bien común.
- (la - en el pastado: del individuo, de todos y de cada uno): 149, 195, 196, (- de las almas): 201 n., (- del rebaño): 155, 157-159.
- (la - en el siglo XVI): 111.
- (la - y el sacrificio del pastor en la temática hebrea y en Occidente): 158.
- (relación con la -, la ley y la verdad en el pastado cristiano): 195, 196, 217, 218.
- Seguridad**
- (técnica de -): 79-83, véase Endemias, epidemias.
- (tecnologías de -): 25, 26, 418.
- Véanse Dispositivos de seguridad, Mecanismos de seguridad, Mecanismos disciplinarios.
- Seguridad y "dejar hacer"**: 67 n.
- Soberanía**
- (- histórico religiosa): 265, véase Analogías de gobierno.
- (- imperial): 187.
- (- jurídica): 384.
- (- política y temas crísticos): 187-189.
- (- y distribución espacial, jerarquía espacial: espacio disciplinado): 27, 28, 45, véanse Bentham, Le Maître.
- (- y funciones urbanas: circulación política, comercio): 31-33, 45, 85.
- (- y naturalidad de la población): 90-95.
- (- y multiplicidades): 27, 41.
- (- y razón política): 289.
- (implantación territorial de la -: relación primordial): 27, 28, 31-34, 40, 85.

- (principio de - y arte de gobernar): 285, 286.
- Soberanía-disciplina-razón gubernamental: 135, 136.  
*Véanse* Gubernamentalidad, Obediencia, Pastorado.
- Soberano  
("disposición" del -): 127.
- Soberano-súbdito/s (relación): 42-46, 86, 94, 110, 116, 129, 130, 162, 188, 275, 372 n., 388, *véanse* Bien común, Contrato, Obediencia, Población, Principado.
- "Sociedad de seguridad" (siglo xx): 26, 435.
- Subjetivación: 219, 225 n., 269 n., 270 n.
- Sujeción: 219, 225 n., *véase* Individualización.
- Sujetos de derecho: 41, 92, 93, 101, 395, 414, 441.
- Sujetos de policía: 395.
- Técnicas disciplinarias: 24, 25, 76.
- Territorio: 27, 28, 30-36, 40, 42, 45, 46, 85, 90, 121-123, 133, 154, 155, 295, 296, 329, 372, 384, 404, 407, 422, 434, 436.  
(el -, fundamento mismo del principado o la soberanía): 121, 122.  
*Véanse* Mediò, Seguridad, Urbanización, Ciudad.
- Verdad (relación con la -: Antigüedad, pastorado cristiano): 196, 213, 217-219.

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Abeille, Louis-Paul: 46 n., 55-59, 60 n., 61, 62, 64, 65.
- Acarie, Barbe (Avrillot de nacimiento): 231.
- Achenwall, Gottfried: 321 n.
- Adam, Charles: 267 n., 268 n.
- Agustín (San): 212 n.
- Albertini, Rudolf von: 305 n.
- Alberto el Grande: 254 n.
- Alejandro I (1777-1825, zar de Rusia): 361 n.
- Amalrico de Bena: 231 n., 254.
- Amalrik, Andrei: 237 n.
- Ambrosio (San) [Ambrosio de Milán]: 186, 191, 194, 213, 214 n.
- Amigo de Dios de Oberland: 254 n., 255 n., 431 n.
- Ammirato, Scipion: 302 n.
- Ana de Austria: 308 n.
- Ancelet-Hustache, Jeanne: 247 n., 254 n.
- Argenson, Marc-René de Voyer d': 54 n., 66 n., 373.
- Ariès, Philippe: 269 n.
- Aristóteles: 9, 101 n., 122 n., 222.
- Armelle, Nicolas: 230.
- Arnauld, Antoine: 107 n.
- Aron, Raymond: 143 n., 279 n.
- Arquitas de Tarento: 163 n., 164.
- Arumaeus, Dominicus: 280 n.
- Auget de Montyon, Jean Baptiste Antoine: 43 n.
- Avenel, Denis Louis Martial: 334 n.
- Baader, Andreas: 307 n., 424 n.
- Bacon, Francis: 88 n., 293, 310-316, 317 n., 318, 325, 331.
- Bacquet, Jean: 388.
- Badiñter, Robert: 423 n.
- Bailly, Paul: 249 n.
- Barrat, Edward: 453 n.
- Barry, Andrew: 452 n.
- Barucq, André: 152 n.
- Basilio (San): 245 n.
- Bataillon, Marcel: 230 n.
- Battista, Anna Maria: 304 n.
- Bayard (canónigo): 183 n., 206 n.
- Bazargan, Mehdi: 430 n.
- Ben Bella, Ahmed: 429 n.
- Benito (san): 183, 191, 195, 197, 198 n., 200, 203, 211, 245 n.
- Bentham, Jeremy: 29 n., 98 n., 142, 143 n.
- Bernoulli, Daniel: 78 n.
- Bertani, Mauro: 8 n., 15 n., 417 n.
- Bertelli, Sergio: 112 n.
- Berthollet, Claude-Louis: 77 n.
- Bérulle, Pierre de: 231 n.
- Besançon, Alain: 187, 188 n.
- Bilger, François: 443 n.
- Bizet, J.-A.: 247 n.
- Blanchet, Pierre: 427 n., 428 n., 429 n.
- Bloch, Ernst: 265 n.

- Bodin, Jean: 322 n.  
 Boisguilbert, Pierre Le Pesant de: 52 n.  
 Boislisle, Monsieur de: 373 n.  
 Bondois, P.-M.: 66 n., 380 n.  
 Bonneau, Alcide: 269 n.  
 Borrelli, Gianfranco: 440 n.  
 Bossuet, Jacques-Bénigne: 289, 290, 307.  
 Botero, Giovanni: 276, 277, 279, 302 n., 330-332.  
 Botkine, L.: 163 n.  
 Bouchet, Guillaume: 148 n.  
 Boukovski, Vladimir: 237 n.  
 Boulrier, Jean: 232 n.  
 Boullée, Étienne-Louis: 37.  
 Bourgeois du Chastenot, L.: 280 n.  
 Bouyer, Louis: 232 n., 242 n., 247 n., 255 n., 259 n.  
 Bremond, Henri: 230 n., 231 n.  
 Brezhnev, Leonid: 188 n., 421.  
 Brian, Éric: 323 n.  
 Brière, Claire: 427 n., 428 n., 429 n.  
 Brocard, Lucien: 93 n.  
 Bröckling, Ulrich: 447 n., 451 n.  
 Brossat, Alain: 428 n.  
 Brown, Peter: 244 n.  
 Buchberger, Michael: 152 n.  
 Buchon, Jean-Alexandre C.: 288 n.  
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de: 40 n., 101 n.  
 Burchell, Graham: 452.  
 Burlamaqui, Jean-Jacques: 351.  
 Busch, Juan: 243 n.  
 Butler, K. T.: 288 n.
- Calvino, Juan: 184 n.  
 Campenhausen, Hans Freiherr von: 186 n.  
 Canguilhem, Georges: 40 n., 41 n., 74 n.  
 Cantillon, Richard: 54 n., 94 n.  
 Capelle, G.-C.: 231 n.
- Carlomagno (emperador): 306, 352.  
 Carter, Jimmy: 427 n.  
 Casiano, Juan: 191, 194, 195 n., 208, 209 n., 245 n., 246 n.  
 Castel, Robert: 109 n., 141, 452 n.  
 Catalina II (1729-1796, emperatriz de Rusia): 357 n., 389.  
 Cesáreo de Heisterbach: 231 n.  
 Chaignet, Anthelme Edouard: 163 n.  
 Chappuys, Gabriel: 276 n.  
 Chariati [Shari'ati], Ali: 429, 431 n.  
 Charles-Daubert, François: 287 n.  
 Charron, Pierre: 304 n., 305, 306 n.  
 Chartier, Roger: 269 n.  
 Chaunu, Pierre: 231 n., 243 n.  
 Chemnitz, Bogislaw Philipp von [Hippolithus a Lapide]: 280-282, 293, 296-298, 302, 303 n., 305, 306, 325, 331.  
 Chemnitz, Martin: 280 n.  
 Chenonceaux, C. Dupin de: 52 n.  
 Child, Josiah: 54 n.  
 Chiquot, A.: 255 n.  
 Chollet, A.: 231 n.  
 Choublier-Myskowski, N.: 118 n.  
 Cicerón: 122 n., 155 n.  
 Cipriano (San): 183, 191, 194, 199 n., 200, 206.  
 Clapmar, Arnold [llamado Clapmarius]: 322 n.  
 Clark, James Midgely: 255 n.  
 Clausewitz, Carl von: 113, 348 n., 353.  
 Clément, Claude: 283  
 Clemente VI [Pierre Roger] (1291?-1352, papa): 249 n.  
 Cliquot-Blervache, S.: 54 n.  
 Cohn, Norman: 228 n., 229 n., 230 n., 232 n., 236 n., 242 n., 248 n., 249 n., 254 n., 256 n., 259 n.  
 Commun, Patricia: 443 n.
- Compère, Marie-Madeleine: 269 n.  
 Condé, L. J. de Borbón, príncipe de: 308 n.  
 Condillac, Étienne Bonnot de: 97, 98 n.  
 Conring, Hermann: 321 n.  
 Contzen, Adam, s.j.: 286, 288 n.  
 Copérnico, Nicolás: 273.  
 Corbin, Henry: 255 n., 431 n.  
 Corneille, Pierre: 308, 309 n.  
 Cristián IV (1577-1648, rey de Dinamarca y Noruega): 33 n.  
 Cristiani, L.: 178 n., 228 n.  
 Cristina de Suecia (1626-1689, reina de Suecia): 280 n.  
 Croissant, Klaus: 421 n., 422-424, 443 n.  
 Crucé, Émeric [Éméry La Croix]: 349, 350.  
 Cruz, Isabel de la: 230 n.  
 Cuvier, Georges: 105, 106.
- Daguillon, Jeanne: 254 n.  
 Daire, Eugène: 94 n.  
 D'Alembert, Jean Le Rond: 40 n., 78 n.  
 Damilaville, Etienne Noël: 94 n.  
 Daniel, Iouli: 237 n.  
 Darwin, Charles: 106.  
 Daubenton, Jeanne: véase Jeanne Daubenton.  
 Daumas, François: 152 n.  
 De Mattei, Rodolfo: 283 n.  
 De Vooght, Paul: 232 n.  
 Dean, Mitchell: 452.  
 Debard, Mireille: 422.  
 Debongnie, Pierre: 243 n.  
 Decio [Cayo Mesio Quinto Trajano] (ca. 200-251, emperador romano): 199 n.  
 Defert, Daniel: 7 n., 11, 18 n., 188 n., 215 n., 246 n., 279 n., 411 n., 420 n., 421 n., 425 n., 427 n., 432 n., 452 n., 453.
- Delamare [de La Mare], Nicolás: 47 n., 48 n., 66, 356 n., 375 n., 377, 379-381, 382 n., 388 n..  
 Delaporte, François: 415.  
 Delaruelle, Etienne: 243 n.  
 Delatte, Armand: 164, 165, 168.  
 Delattre, Léon: 37 n.  
 Deleuze, Gilles: 423, 424 n.  
 Delumeau, Jean: 250 n.  
 Demóstenes: 161, 166.  
 Denifle, Heinrich: 255 n.  
 Denis, Ernest: 242 n.  
 Depitre, Edgar: 46 n., 52 n., 53 n., 55 n., 373 n.  
 Des Essarts, Nicolas: 380 n.  
 Descartes, René: 267, 268 n., 328.  
 Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude de: 97 n.  
 Dexter, Greta: 115 n.  
 Diderot, Denis: 40 n., 94 n.  
 Diès, Auguste: 166 n.  
 Dolhagaray, Bernard: 184 n., 185 n.  
 Domar, Jean: 374, 384.  
 Donnadieu, L.: 338 n., 343 n., 344 n., 345 n., 351 n.  
 Donzelot, Jacques: 452 n.  
 Doroteo de Gaza: 212 n.  
 Dostoievski, Fedor: 286 n.  
 Draguet, René: 208 n.  
 Dreyfus, Hubert L.: 267 n., 449 n.  
 Du Chastelet, Paul Hay: 289, 297, 301 n.  
 Du Chesne: 380 n.  
 Du May, Louis: 287 n.  
 Duby, Georges: 177 n., 347.  
 Dupin: véase Chenonceaux, C. Dupin de.  
 Dupin, M.: 351 n.  
 Dupont de Nemours [Du Pont de Nemours], Pierre Samuel: 54 n., 55 n., 59 n., 69 n., 70 n.

- Durkheim, Émile: 99 n.  
 Duroselle, Jean-Baptiste: 239 n.  
 Dürr, Lorenz: 151 n.  
 Duvillard, Emmanuel Étienne: 81.
- Ebeling, Heinrich: 162 n.  
 Eckhart, J. (llamado Maestro): 247 n.,  
 254 n., 255 n.  
 Ehrard, Jean: 68 n.  
 Elias, Norbert: 269 n.  
 Elkan, Albert: 112 n.  
 Elyot, Thomas: 114.  
 Engels, Friedrich: 104 n.  
 Engemann, Josef: 156 n., 162 n.  
 Enrique I de Guisa (1550-1588): 313 n.  
 Enrique III (1551-1589, rey de Francia):  
 313, 317 n.  
 Enrique IV (1553-1610): 343.  
 Erasmo, Desiderio [Desiderius Erasmus]:  
 230 n., 269 n.  
 Eribon, Didier: 307 n., 423 n., 427 n.,  
 429 n.  
 Esquirol, Jean-Etienne Dominique: 141 n.  
 Estienne, Henri: 148 n.  
 Estobeo [Juan Estobeo]: 163.  
 Evagrio Pónico: 212 n.  
 Ewald, François: 7 n., 8 n., 18 n., 411 n.,  
 415, 452 n.
- Fanon, Frantz: 429 n.  
 Federico Guillermo I (1688-1740, rey de  
 Prusia): 32 n.  
 Federico Guillermo III (1770-1840, rey  
 de Prusia): 361 n.  
 Federico II (1712-1786): 114, 123, 359 n.  
 Felipe V (1683-1746, rey de España):  
 338 n.  
 Felsing, Ferdinand: 321 n.  
 Fénelon, François de Salignac de La  
 Mothe: 365, 371 n.
- Fichte, Johann Gottlieb: 33, 112 n.  
 Filolao [Philolaüs]: 163 n.  
 Filón de Alejandría: 156 n.  
 Finkielkraut, Alain: 427 n.  
 Firpo, Luigi: 113 n., 277 n.  
 Fleischauer, Charles: 123 n.  
 Fleury [cardenal]: 371 n.  
 Fleury, Claude: 365, 371, 372, 373 n.  
 Fliche, Augustin: 239 n., 243 n.  
 Fontana, Alessandro: 8 n., 15 n., 417 n.  
 Forbonnais, François Véron-Duvefger  
 de: 55 n.  
 Formey, S.: 280 n.  
 Foulc, Thieri: 308 n.  
 Fouquet, Nicolas: 308.  
 Frachetta, Girolamo: 283 n.  
 Francisco I (1494-1547, rey de Francia):  
 290.  
 Francisco I (1768-1835, emperador de  
 Austria): 361 n.  
 Fréminville, Edmé de La Poix de: 380 n.,  
 384, 385.  
 Froissart, Jean: 147.
- Galiani, Ferdinando: 55 n., 59 n.  
 Galileo Galilei: 273, 282, 328.  
 Gastón de Orleans (1608-1660): 308 n.  
 Genet, Jean: 306, 307, 424 n.  
 Gentillet, Innocent: 114, 285.  
 Gilson, Étienne: 254 n.  
 Ginzberg, Louis: 156 n.  
 Glucksmann, André: 427 n.  
 Godefroy, Frédéric: 146 n., 147 n., 148 n.  
 Gogol, Nikolai Vasilievich: 188.  
 Gonnard, René: 42 n.  
 Gordon, Colin: 452.  
 Goudart, Ange: 94 n.  
 Gournay, Vincent de: 52 n., 53 n., 54,  
 55, 62 n.  
 Gradowicz-Pancer, Nira: 244 n., 245 n.
- Grass, Günther: 424 n., 425 n.  
 Graunt, John: 89 n., 98, 99, 100 n.  
 Gregorio (San) [Gregorio Magno]:  
 180 n., 183, 191, 194, 197, 198 n.,  
 202 n., 203, 204 n., 206 n., 214-215.  
 Gregorio Nacianceno [Gregorio de Nisa]:  
 180, 206 n., 222, 223.  
 Grelot, Pierre: 152 n.  
 Grimm, F.-M. de: 398 n.  
 Gros, Frédéric: 207 n., 226 n., 449 n.  
 Grosser, Alfred: 425 n.  
 Gruppe, Otto Friedrich: 164.  
 Guarnieri, Romana: 229 n., 230 n.  
 Guattari, Félix: 424 n.  
 Guéroult, Martial: 340 n.  
 Guerry, André-Michel: 24 n.  
 Guicciardini, Francesco [Guichardin]:  
 342 n.  
 Guilhem, Claire: 230 n.  
 Guillaudé, M.: 390.  
 Guillermo (llamado) el Bretón: 231 n.  
 Guinzbourg, Aleksandr: 237 n.  
 Gustavo II Adolfo (1594-1632, rey de  
 Suecia): 33 n.  
 Guy, Jean-Claude: 195 n., 209 n., 246 n.  
 Guyénot, Émile: 101 n.
- Habermas, Jürgen: 102 n.  
 Hadewijch de Amberes: 229 n., 230 n.,  
 243 n.  
 Hadot, Ilsetraut: 216 n.  
 Hadot, Pierre: 110 n., 212 n., 266 n.  
 Hajek, Jiri: 237 n.  
 Hamp, Vinzenz: 152 n.  
 Harnack, Adolf von: 226 n.  
 Hastings, James: 152 n.  
 Hautesierck, F. Richard de: 80 n.  
 Havel, Václav: 237 n.  
 Hay du Chastelet, Paul: véase  
 Du Chastelet, Paul Hay.
- Hecht, J.: 76 n.  
 Heisterbach, Cesáreo de: véase Cesáreo  
 de Heisterbach.  
 Hennig, Jean-Luc: 422.  
 Henri de Rohan: véase Rohan, Henri,  
 duque de.  
 Herbert, Claude-Jacques: 52 n., 55 n.,  
 88 n., 373 n.  
 Herzog, Johann Jakob: 254 n.  
 Hobbes, Thomas: 97, 130, 288 n.  
 Hohenthal, Peter Carl Wilhelm von: 358,  
 372, 377.  
 Hoke, Rudolf: 280 n.  
 Holbach, Paul-Henri Dietrich  
 de: 101 n.  
 Hull, Charles H.: 98 n.  
 Hume, David: 88 n.  
 Humpert, Magdalene: 364 n.  
 Hus, Juan: véase Juan Hus.  
 Hyma, Albert: 243 n.
- Imberto de Arles: 251 n.  
 Innocenti, Piero: 112 n.  
 Inocencio III [Lotario Conti] (1160-  
 1216, papa): 224 n., 231 n., 251 n.  
 Isócrates: 161, 165.
- Jacob, François: 101 n., 106 n.  
 Jarry, Eugène: 239 n.  
 Jaubert, Pierre: 94 n.  
 J.-B. P. (hermano) [Jean-Baptiste Porion]:  
 229 n., 230 n., 243 n.  
 Jeanne Daubenton: 229, 256.  
 Jeanne de la Nativité [Juana de la  
 Natividad]: 230 n.  
 Jenner, Edward: 77 n.  
 Jenofonte: 166 n.  
 Jeremías, Joachim: 152 n., 153 n.  
 Jerónimo (San) [Hieronymus  
 Stridonensis]: 195 n., 201, 212 n.

Joaquín de Fiore: 258, 259.  
 Johannet, José: 188 n.  
 John, Vincent: 127 n., 321 n.  
 Jomeini, Ruhollah: 428 n., 430.  
 Jonas, Hans: 226 n.  
 Jones, Jim: 427 n.  
 Jost, W.: 152 n., 153 n., 156 n., 162 n.  
 Juan Colobos: 209 n.  
 Juan Crisóstomo (San): 185, 186 n., 191, 194, 197.  
 Juan de Licópolis [Juan el Solitario, Abba]: 209 n.  
 Juan de Nassau: 34 n.  
 Juan Eudes (San): 231 n.  
 Juan Hus: 184 n., 232, 239 n., 241, 242 n., 250-251.  
 Judge, Edwin A.: 244 n.  
 Julia, Dominique: 269 n.  
 Jundt, Auguste: 252 n., 254 n., 255 n.  
 Jurin, James: 78 n.  
 Justi, Johann Heinrich Gottlob von: 359, 377.  
 Justino (San): 156 n.  
 Kant, Immanuel: 328 n., 426 n.  
 Kaplan, Steven Laurence: 48 n., 53 n., 59 n., 66 n., 393 n.  
 Kellermann: 112.  
 Kelsen, Hans: 74 n.  
 Kempf, T. H.: 152 n.  
 Kempis, Tomás de [Thomas Hemenken]: 243 n.  
 Kepel, Gilles: 428 n., 429 n.  
 Kepler, Johannes: 273, 328.  
 King, James Edward: 358 n.  
 Kittel, Gerhard: 152 n.  
 Klausner, Theodor: 110 n., 156 n., 162 n.  
 Krasmann, Susanne: 447 n., 451 n.  
 Kreager, Philip: 99 n.  
 La Coste, P., s.j.: 77 n.  
 La Mothe Le Vayer, François de: 118, 119.  
 La Perrière, Guillaume de: 109, 114, 115 n., 117, 121, 123, 125-127, 129.  
 La Reynie, Gabriel Nicolas de: 66 n., 373 n.  
 Labande, Edmond-René: 243 n.  
 Lagrange, Jacques: 7 n., 10 n., 18 n., 98 n., 411 n., 433 n.  
 Lamarck, Jean-Baptiste Monet de: 40, 105, 106.  
 Lancelot, Claude: 107 n.  
 Landry, Adolphe: 91 n., 104 n.  
 Larrère, Catherine: 104 n.  
 Launay, Marc B. de: 102 n.  
 Lazarsfeld, Paul Felix: 99 n.  
 Lazzeri, Christian: 304 n., 334 n.  
 Le Bras, Hervé: 78 n., 88 n., 99 n.  
 Le Bras, Gabriel: 239 n.  
 Le Bret, P. Cardin: 305.  
 Le Brun, J.: 289 n.  
 Le Brun, L. S. D.: 80 n.  
 Le Douarin, R.: 77 n.  
 Le Goff, Jacques: 241 n.  
 Le Maître, Alexandre: 15, 29-34, 36.  
 Le Mée, René: 43 n.  
 Le Trosne [Letrosne], Guillaume-Françoise: 53 n., 54 n., 69 n.  
 Leclercq, Dom Jean: 232 n., 242 n., 247 n., 255 n., 259 n.  
 Ledoux, Claude-Nicolas: 37.  
 Leff, Gordon: 254 n.  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 340.  
 Lelièvre, Pierre: 36, 37 n.  
 Lemerrier, Jacques: 34 n., 59 n.  
 Lemerrier, Pierre: 34 n.  
 Lemke, Thomas: 447 n., 451 n., 452, 453 n.  
 Leo, Heinrich: 112.

Léonard, Emile Guillaume: 236 n., 265 n.  
 Lerner, Robert Earl: 254 n.  
 Letaconnoux, J.: 53 n.  
 Libera, Alain de: 254 n.  
 Linné, Carl von: 101 n.  
 Lisieux, Isidore: 269 n.  
 Littré, Émile: 88 n., 148 n.  
 Livet, Georges: 342 n., 348 n., 349 n.  
 Longhurst, John Edward: 230 n.  
 Lorenzo de Médicis: 342 n.  
 Louis, Pierre: 122 n., 150 n., 162 n.  
 Louis-Lucas, Pierre: 350 n.  
 Loyseau, Charles: 387 n., 388 n.  
 Lucio: 209.  
 Luis XIII (1601-1643): 33, 302, 308 n.  
 Luis XIV (1638-1715): 33, 289, 290, 309, 338 n., 352, 385.  
 Luis XV (1710-1774): 371 n.  
 Lutero, Martín: 184 n., 227, 239 n.  
 Macek, Josef: 242 n.  
 Macey, David: 421 n., 424 n., 427 n.  
 Machault d'Arnouville, Jean-Baptiste: 53 n.  
 Machon, Louis: 287, 288 n.  
 Madari, Chariat: 428.  
 Mahoma: 429 n.  
 Maier, Hans: 280 n., 364 n.  
 Malagola, Hervé: 428 n.  
 Malkani, Fabrice: 74 n.  
 Malthus, Thomas Robert: 104, 105.  
 Manes [Mani]: 224 n.  
 Mangenot, E.: 178 n., 184 n., 228 n., 231 n., 240 n., 241 n.  
 Maquiavelo [Machiavelli], Nicolás: 47, 85, 86, 109, 111-117, 121, 125, 127, 263, 281 n., 284-288, 290, 293, 300, 316-318, 413, 436.  
 Marc, Charles Chrétien Henri: 141 n.  
 Marchetti, Valerio: 25 n., 432 n.  
 Margarita de Hungría: 229 n.  
 Marguerite Porete: 229 n., 230 n.  
 María de Médicis: 308 n.  
 Marie des Vallées: 230 n., 231 n.  
 Marie, J.-J.: 237 n.  
 Marin, Louis: 287 n.  
 Marius Lupus: 184.  
 Markus, Robert A.: 245 n.  
 Martin, Victor: 239 n., 243 n.  
 Martín V [Ottone Colonna] (1368-1481, papa): 250 n.  
 Martin-Cottier, Marie: 270 n.  
 Marx, Karl: 104, 105, 285, 429.  
 Masqueray, Paul: 150 n.  
 Massignon, Louis: 429 n.  
 Mauriac, Claude: 307 n., 423 n.  
 Mazarino, J.: 282, 287 n.  
 McFarlane, Kenneth B.: 178 n.  
 McKinlay, Alan: 453 n.  
 Mehdi Bazargan: véase Bazargan, Mehdi.  
 Meine, Holger: 307 n.  
 Meinecke, Friedrich: 112 n., 334 n., 440 n.  
 Meinhof, Ulrike: 307 n.  
 Merswin, Rulman: véase Rulman Merswin.  
 Metternich [-Winneburg], Clemens Wenzel Lothar de: 361 n.  
 Meysonnier, Simone: 54 n.  
 Michel, Albin: 68 n., 101 n., 230 n., 240 n., 241 n., 251 n., 281 n., 301 n., 323 n., 343 n., 429 n., 440 n.  
 Milcent, Paul: 231 n.  
 Miller, Genevieve: 76 n.  
 Miller, Peter: 452.  
 Minc, Alain: 429 n.  
 Mirabeau, Victor Riquetti de: 93, 94.  
 Moheau, Jean-Baptiste: 42-44.  
 Montaigne, Michel de: 223.  
 Montagu, lady [Mary Wortley]: 78 n.  
 Montchrétien [Montchrestien], Antoyne de: 365, 370 n., 378, 382.

- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de la Brède de: 88 n., 389 n.  
 Moreau de Séchelles, Jean: 53 n.  
 Morellet, André: 54 n.  
 Moser, Johann J.: 358 n.  
 Moulin, Anne-Marie: 26 n., 76 n., 77 n., 78 n., 415.  
 Mousnier, Roland: 358 n.  
 Müller, D.: 151 n.  
 Müller, Heiner: 424 n.  
 Münzer, Thomas: 265 n.  
 Murphy, A.: 54 n.
- Naudé, Gabriel: 287, 293, 301, 302, 304, 305, 310.  
 Naves, Raymond: 123 n.  
 Naz, Raoul: 183 n.  
 Necker, Jacques: 55 n.  
 Nekrassov, Victor: 237 n.  
 Newton, Isaac: 37 n., 40, 41 n.  
 Nicolás de Basilea: 255 n.  
 Nietzsche, Friedrich: 9, 136 n.  
 Novaciano [Novatianus]: 199 n.
- Osborne, Thomas: 452 n.  
 Ourliac, Paul: 243 n.
- Pablo (San) [Pablo de Tarso]: 182 n., 215.  
 Pacomio (San) [Pacôme]: 244 n.  
 Pahlavi (dinastía iraní): 428 n.  
 Pajot, Hubert: 350 n.  
 Paladio de Helenópolis [Palladios, Palladius]: 208 n.  
 Palazzo, Giovanni Antonio: 293-299, 320, 330-332.  
 Parker, Geoffrey: 34 n., 334 n.  
 Paruta, Paolo: 114.  
 Pasquino, Pasquale: 133 n., 415.  
 Pasteur, Luis: 78.  
 Patermutus: 209 n.
- Patočka, Jan: 231 n.  
 Pattullo, Henry: 94 n.  
 Paulino de Milán [Paulinus Tyrius]: 186 n.  
 Peil, Dietmar: 152 n., 156 n.  
 Perrot, Jean-Claude: 29, 42 n., 91 n., 94 n.  
 Perrot, Michèle: 29 n.  
 Petry, William: 98 n., 99 n., 321 n.  
 Pfister, Christian: 343 n.  
 Philolaüs: véase Filolao.  
 Pianzola, Maurice: 265 n.  
 Pichery, Eugène: 194 n., 245 n.  
 Pignarre, Robert: 150 n.  
 Pío V (1504-1572, papa): 282, 283 n.  
 Pitágoras: 163 n.  
 Platón: 122 n., 151, 159, 161, 166-173, 174 n., 175, 176, 187, 191, 196, 197, 331, 332.  
 Plioutch, Leonid: 237 n., 421.  
 Plumart de Dangeul, L. J.: 52 n.  
 Politi, Lancellotto [Ambrogio Catarino]: 113.  
 Porete, Marguerite: véase Marguerite Porete.  
 Post, George Edward: 152 n.  
 Prat, F.: 240 n.  
 Procacci, Giuliano: 112 n., 113 n., 288 n.  
 Puech, Henri-Charles: 226 n.  
 Pufendorf, Samuel von: 124, 155 n.  
 Pütter, Johann Stephan: 358 n.
- Quérard, Joseph-Marie: 55 n.  
 Quesnay, François: 50 n., 51 n., 59 n., 91 n., 92 n., 94, 96, 104, 120, 121, 392 n., 396, 401 n.
- Rabbow, Paul: 216 n.  
 Rabinow, Paul: 267 n., 449 n.  
 Racine, Jean: 308, 309 n.

- Rahnema, Ali: 429 n.  
 Ranke, Leopold von: 112, 352.  
 Rapp, Francis: 255 n.  
 Rath, Wilhelm: 255 n.  
 Rathé, C. Edward: 114 n.  
 Ray, John: 101 n., 273.  
 Razzell, Peter E.: 76 n.  
 Regnault, Lucien: 246 n.  
 Rehberg, August Wilhelm: 112.  
 Reppen, Konrad: 342 n.  
 Reynié, Dominique: 304 n.  
 Ricardo, David: 104 n., 105 n.  
 Richelieu, Armand Jean du Plessis de: 15, 33-35, 36 n., 38, 130 n., 281 n., 282, 283, 285, 287, 288 n., 301 n., 305 n., 307, 308 n., 319, 332, 334 n., 335 n., 343 n., 440 n.  
 Ridolfi, Angelo: 112.  
 Robinet, André: 340 n.  
 Rohan, Henri, duque de (1579-1638): 334 n., 335 n.  
 Rosanvallon, Pierre: 444 n.  
 Rose, Nicolas: 452 n.  
 Rousseau, Jean-Jacques: 65 n., 97, 101 n., 120, 134, 135.  
 Rousseau, M.: 36.  
 Rufino de Aquilea [Tyrannius Rufinus]: 180 n.  
 Rulman Merswin: 254, 255 n., 431 n.
- Saint-Martin, Raymond de, s.j.: 284.  
 Sajarov, Andrei: 237 n.  
 Sallé, Jacques-Antoine: 380 n.  
 Salleron, L.: 94 n.  
 Salomoni, Antonella: 25 n., 432 n.  
 Schelle, Gustave: 54 n.  
 Schiera, Pierangelo: 133 n., 364 n.  
 Schleyer, Hanns-Martin: 422.  
 Schmidt, C.: 255 n.  
 Schmitt, Carl: 450, 451.
- Schmitt, Rüdiger: 162, 163 n.  
 Schnur, Roman: 280 n.  
 Sciacca, E.: 115 n.  
 Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, rey de Hungría): 242 n.  
 Seibert, Ilse: 151 n., 152 n.  
 Séneca: 212 n.  
 Senellart, Michel: 11, 21 n., 32 n., 186 n., 419 n., 453 n.  
 Seudo Arquitas: 163.  
 Shakespeare, William: 308, 309 n.  
 Shari'at Madari: véase Madari, Chariat.  
 Shayegan, Daryush: 429 n.  
 Simon, F.: 237 n.  
 Simon, Marcel: 226 n.  
 Siniavski, Andrei [Abram Tertz]: 188, 189 n., 237 n.  
 Sirmond, Jean: 301.  
 Small, Albion Woodbury: 32 n., 364 n.  
 Sócrates: 168, 175 n.  
 Sófocles: 122 n., 150 n.  
 Solzhenitsin, Aleksandr Issaievich: 237.  
 Spengler, Joseph John: 91 n., 92 n.  
 Spinka, Matthew: 232 n.  
 Starkey, Ken: 453 n.  
 Starobinski, Jean: 37 n.  
 Stegmann, André: 281 n.  
 Stegmann von Pritzwald, Kurt: 162 n.  
 Stolleis, Michael: 32 n., 280 n., 334 n., 364 n., 453 n.  
 Strauch, P.: 254 n.  
 Struensee, Johan Friedrich: 33 n.  
 Sully, Maximilien de Béthune de Rosny de: 332, 343, 344 n., 345 n.  
 Suso (el bienaventurado Heinrich Seuse, llamado Enrique): 247, 254 n., 255 n.
- Tácito: 281, 322 n.  
 Talleyrand [Charles Maurice de Talleyrand-Périgord]: 345 n.

- Tannery, Paul: 267 n., 268 n.  
 Tertz, Abram: véase Siniavski, Andrei.  
 Testard, M.: 194 n.  
 Thiers, Louis-Adolphe: 102 n., 352.  
 Thomas Münzer: véase Münzer, Thomas.  
 Thuau, Etienne: 281 n., 283, 284,  
 286 n., 287 n., 288 n., 301 n., 302 n.,  
 304 n., 305 n., 306 n., 307 n., 310 n.,  
 319 n., 343 n., 344 n., 350 n., 440 n.  
 Thuillier, Guy: 81 n., 371 n.  
 Tomás de Aquino (Santo): 122 n.,  
 270 n., 272 n.  
 Townley, Barbara: 453 n.  
 Trasmaco: 167, 168.  
 Trudaine de Montigny, Jean Charles  
 Philibert: 53 n.  
 Tulkens, François: 433 n.  
 Turgor de l'Eaulne, Anne Robert Jacques:  
 54 n., 393 n.  
 Turquet de Mayerne, Louis: 355, 358,  
 365, 366, 368-370, 375, 376 n.  
 Ulrico Engelberto de Estrasburgo: 254.  
 Vacant, Alfred: 178 n., 184 n., 228 n.,  
 231 n., 240 n., 241 n.  
 Valdés [o Valdo], Pedro: 228 n.  
 Valentiniano I [Flavio Valentiniano]  
 (321-375, emperador romano): 186.  
 Vaillières, Adrien de: 294 n.  
 Vandenbroucke, Dom François: 232 n.,  
 242 n., 247 n., 255 n., 259 n.  
 Vattel, Emer de: 351 n.  
 Vauban, Sébastien Le Prestre de: 289 n.  
 Vernet, F.: 231 n.  
 Véron de Forbonnais, François:  
 véase Forbonnais, François Véron-  
 Duverger de.  
 Veyne, Paul: 279, 411, 418 n.  
 Vigny, Vigné de: 37, 38.  
 Villari, Pasquale: 112 n.  
 Viller, Marcel: 152 n., 178 n., 230 n.,  
 231 n., 243 n., 247 n., 249 n., 255 n.  
 Vilquin, Eric.: 42 n., 89 n., 99 n., 100 n.  
 Virgilio: 43.  
 Voisé, W.: 340 n.  
 Voltaire (François-Marie Arouet, lla-  
 mado): 101 n., 114 n., 123 n.  
 Voöbus, A.: 244 n.  
 Wahl, François: 418 n.  
 Wakefield, Gordon S.: 178 n.  
 Wallhausen, Johann Jacobi von: 34 n.  
 Walter, L. G.: 265 n.  
 Wanner, Raymond E.: 371 n.  
 Ward, Benedicta: 246 n.  
 Weber, Max: 269 n.  
 Wenceslao IV (1361-1419, rey de  
 Bohemia): 228 n., 232 n.  
 Wesley, John: 178.  
 Weulersse, Georges: 53 n., 54 n., 55 n.,  
 56 n., 69 n., 70 n., 91 n., 92 n.,  
 392 n., 398 n.  
 Wolff, Christian von: 345.  
 Workman, Herbert B.: 178 n.  
 Wyclif, John: 178, 184, 231-232, 239 n.,  
 241, 250.  
 Yoshimoto, Ryumei: 439 n.  
 Zancarini, Jean-Claude: 47 n., 317 n.,  
 342 n., 432 n.  
 Zehrfeld, Reinhold: 321 n.  
 Zeiller, Jacques: 239 n.  
 Zeller, Gaston: 344 n.  
 Zinoviev, Aleksandr: 237 n.

## ÍNDICE GENERAL

Advertencia .....	7
Curso. Ciclo lectivo 1977-1978	
<i>Clase del 11 de enero de 1978</i> .....	15
Perspectiva general del curso: el estudio del biopoder – Cinco pro- posiciones sobre el análisis de los mecanismos de poder – Sistema legal, mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad. Dos ejemplos: a) el castigo del robo, y b) el tratamiento de la lepra, la peste y la viruela – Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (I): los espacios de seguridad – El ejemplo de la ciudad – Tres ejem- plos de ordenamiento del espacio urbano en los siglos XVI y XVII: a) <i>La Métropolitée</i> de Alexandre Le Maître (1682); b) la ciudad de Richelieu, y c) Nantes.	
<i>Clase del 18 de enero de 1978</i> .....	45
Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (II): la relación con el acontecimiento: el arte de gobernar y el tratamiento de lo aleatorio – El problema de la escasez en los siglos XVII y XVIII – De los mercantilistas a los fisiócratas – Diferencias entre dispositivo de seguridad y mecanismo disciplinario en la manera de tratar el acon- tecimiento – La nueva racionalidad gubernamental y el surgimiento de la "población" – Conclusión sobre el liberalismo: la libertad como ideología y técnica de gobierno.	
<i>Clase del 25 de enero de 1978</i> .....	73
Rasgos generales de los dispositivos de seguridad (III): la normaliza- ción – Normación y normalización – El ejemplo de la epidemia (la	

viruela) y las campañas de inoculación en el siglo XVIII – Surgimiento de nuevos conceptos: caso, riesgo, peligro, crisis – Las formas de normalización en la disciplina y los mecanismos de seguridad – Introducción de una nueva tecnología política: el gobierno de las poblaciones – El problema de la población en los mercantilistas y los fisiócratas – La población como operadora de transformaciones en los saberes: del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología, de la gramática general a la filología histórica.

*Clase del 1º de febrero de 1978*..... 107

El problema del “gobierno” en el siglo XVI – Multiplicidad de las prácticas de gobierno (gobierno de sí, gobierno de las almas, gobierno de los niños, etc.) – El problema específico del gobierno del Estado – El punto de repulsión de la literatura sobre el gobierno: *El Príncipe* de Maquiavelo – Breve historia de la recepción de *El Príncipe* hasta el siglo XIX – El arte de gobernar, distinto de la mera habilidad del príncipe – Ejemplo de ese nuevo arte de gobernar: *Le Miroir politique* de Guillaume de La Perrière (1555) – Un gobierno que encuentra su fin en las “cosas” por dirigir – Regresión de la ley en beneficio de tácticas diversas – Los obstáculos históricos e institucionales a la puesta en acción de ese arte de gobernar hasta el siglo XVIII – El problema de la población, factor esencial del desbloqueo del arte de gobernar – El triángulo gobierno-población-economía política – Cuestiones de método: el proyecto de una historia de la “gubernamentalidad”. La sobrevaloración del problema del Estado.

*Clase del 8 de febrero de 1978*..... 139

¿Por qué estudiar la gubernamentalidad? – El problema del Estado y de la población – Recordatorio del proyecto general: triple desplazamiento del análisis con respecto a: a) la institución; b) la función, y c) el objeto – Objetivo del curso de este año – Elementos para una historia de la noción de “gobierno”. Su campo semántico del siglo XIII al siglo XV – La idea de gobierno de los hombres. Sus fuentes: a) la organización de un poder pastoral en el Oriente precristiano

y cristiano; b) la dirección de conciencia – Primer esbozo del pastorado. Sus rasgos específicos: a) se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento; b) es un poder fundamentalmente benéfico cuyo objetivo es la salvación de la grey; c) es un poder que individualiza. *Omnes et singulatim*. La paradoja del pastor – La institucionalización, del pastorado por la Iglesia cristiana.

*Clase del 15 de febrero de 1978*..... 161

Análisis del pastorado (continuación) – El problema de la relación pastor-rebaño en la literatura y el pensamiento griegos: Homero, la tradición pitagórica. Escasa presencia de la metáfora del pastor en la literatura política clásica (Isócrates, Demóstenes) – Una gran excepción: el *Político* de Platón. El uso de la metáfora en los otros textos de Platón (*Critias*, *Leyes*, *República*). La crítica de la idea de un magistrado pastor en el *Político*. La metáfora pastoral aplicada al médico, el agricultor, el gimnasta y el pedagogo – La historia del pastorado en Occidente como modelo de gobierno de los hombres es indisoluble del cristianismo. Sus transformaciones y crisis hasta el siglo XVIII. Necesidad de una historia del pastorado – Caracteres del “gobierno de las almas”: poder englobador, coextenso a la organización de la Iglesia y distinto del poder político – El problema de las relaciones entre poder político y poder pastoral en Occidente. Comparación con la tradición rusa.

*Clase del 22 de febrero de 1978*..... 191

Análisis del pastorado (final) – Especificidad del pastorado cristiano con respecto a las tradiciones oriental y hebrea – Un arte de gobernar a los hombres. Su papel en la historia de la gubernamentalidad – Principales características del pastorado cristiano entre los siglos III y VI (San Juan Crisóstomo, San Cipriano, San Ambrosio, Gregorio Magno, Casiano, San Benito): 1) la relación con la salvación. Una economía de los méritos y los deméritos: a) el principio de la responsabilidad analítica; b) el principio de la transferencia exhaustiva e instantánea; c) el principio de la inversión sacrificial; d) el principio de la correspondencia alternada. 2) La relación con



la ley: instauración de una relación de dependencia integral entre el fiel y su director. Una relación individual y no finalista. Diferencia entre la *apatheia* griega y cristiana. 3) La relación con la verdad: la producción de verdades ocultas. Enseñanza pastoral y dirección de conciencia – Conclusión: una forma de poder absolutamente nueva que marca la aparición de modos específicos de individualización. Su importancia decisiva para la historia del sujeto.

*Clase del 1º de marzo de 1978*..... 221

La noción de “conducta” – La crisis del pastorado – Las rebeliones de conducta en el campo del pastorado – El desplazamiento de las formas de resistencia, en la época moderna, a los confines de las instituciones políticas: ejemplos del ejército, las sociedades secretas y la medicina – Problema de vocabulario: “rebeliones de conducta”, “insubmisión”, “disidencia”, “contraconductas”. Las contraconductas pastorales. Recordatorio histórico: a) el ascetismo; b) las comunidades; c) la mística; d) la Escritura; e) la creencia escatológica – Conclusión: objetivos de la referencia a la noción de “poder pastoral” para un análisis de los modos de ejercicio del poder en general.

*Clase del 8 de marzo de 1978*..... 264

De la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres – Contexto general de esta transformación: la crisis del pastorado y las insurrecciones de conducta en el siglo XVI. La Reforma protestante y la Contrarreforma. Otros factores – Dos fenómenos notables: la intensificación del pastorado religioso y la multiplicación de la cuestión de la conducta, en los planos privado y público – La razón gubernamental idónea para el ejercicio de la soberanía – Comparación con Santo Tomás – La ruptura del continuo cosmológico teórico – La cuestión del arte de gobernar – Observación sobre el problema de la inteligibilidad en historia – La razón de Estado (I): novedad y objeto de escándalo – Tres puntos de focalización del debate polémico en torno de la razón de Estado: Maquiavelo, la “política”, el “Estado”.

*Clase del 15 de marzo de 1978*..... 293

La razón de Estado (II): su definición y sus principales características en el siglo XVII – El nuevo modelo de temporalidad histórica implicado por la razón de Estado – Rasgos específicos de la razón de Estado en comparación con el gobierno pastoral: 1) El problema de la salvación: la teoría del golpe de Estado (Naudé). Necesidad, violencia, teatralidad – 2) El problema de la obediencia. Bacon: la cuestión de las sediciones. Diferencias entre Bacon y Maquiavelo – 3) El problema de la verdad: de la sabiduría del príncipe al conocimiento del Estado. Nacimiento de la estadística. El problema del secreto – El prisma reflexivo en el cual se manifestó el problema del Estado – Presencia-ausencia del elemento “población” en esta nueva problemática.

*Clase del 22 de marzo de 1978*..... 327

La razón de Estado (III) – El Estado como principio de inteligibilidad y objetivo – El funcionamiento de esta razón gubernamental: a) en los textos teóricos: la teoría del mantenimiento del Estado, y b) en la práctica política: la relación de competencia entre los Estados – El Tratado de Westfalia y el final del Imperio Romano – La fuerza, nuevo elemento de la razón política – Política y dinámica de fuerzas – El primer conjunto tecnológico característico de ese nuevo arte de gobernar: el sistema diplomático militar – Su objetivo: la búsqueda de un equilibrio europeo. ¿Qué es Europa? La idea de “balanza” – Sus instrumentos: 1) la guerra; 2) la diplomacia; 3) el establecimiento de un dispositivo militar permanente.

*Clase del 29 de marzo de 1978*..... 355

El segundo conjunto tecnológico característico del nuevo arte de gobernar según la razón de Estado: la policía. Significaciones tradicionales de la palabra hasta el siglo XVI. Su nuevo sentido en los siglos XVII y XVIII: cálculo y técnica que permiten asegurar el buen uso de las fuerzas del Estado – La triple relación entre el sistema del equilibrio europeo y la policía – Diversidad de las situaciones italiana, alemana y francesa – Turquet de Mayerne, *La Monarchie*

*aristodémocratique* – El control de la actividad de los hombres como elemento constitutivo de la fuerza del Estado – Objetos de la policía: 1) el número de ciudadanos; 2) las necesidades de la vida; 3) la salud; 4) los oficios; 5) la coexistencia y circulación de los hombres – La policía como arte de manejar la vida y el bienestar de las poblaciones.

*Clase del 5 de abril de 1978*..... 379

La policía (continuación) – Delamare – La ciudad, lugar de elaboración de la policía. Policía y reglamentación urbana. La urbanización del territorio. Relación de la policía con la problemática mercantilista – El surgimiento de la ciudad mercado – Los métodos de la policía. Diferencia entre policía y justicia. Un poder de tipo esencialmente reglamentario. Reglamentación y disciplina – Retorno al problema de los granos – La crítica del Estado de policía a partir del problema de la escasez. Las tesis de los economistas a propósito del precio del grano, la población y el papel del Estado – Nacimiento de una nueva gubernamentalidad. Gubernamentalidad de las políticas y gubernamentalidad de los economistas – Las transformaciones de la razón de Estado: 1) la naturalidad de la sociedad; 2) las nuevas relaciones del poder y el saber; 3) la cobertura de la población (higiene pública, demografía, etcétera); 4) las nuevas formas de intervención estatal, y 5) el estatus de la libertad – Los elementos del nuevo arte de gobernar: práctica económica, manejo de la población, derecho y respeto de las libertades, policía de función represiva – Las diferentes formas de conducta relativas a esa gubernamentalidad – Conclusión general.

Resumen del curso.....	411
Situación de los cursos.....	417
Índice de nociones y conceptos.....	456
Índice de nombres .....	469

Esta edición de *Seguridad, territorio, población*, de Michel Foucault, se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2006 en Grafimor S. A., Lamadrid 1576, Villa Ballester, Buenos Aires, Argentina.