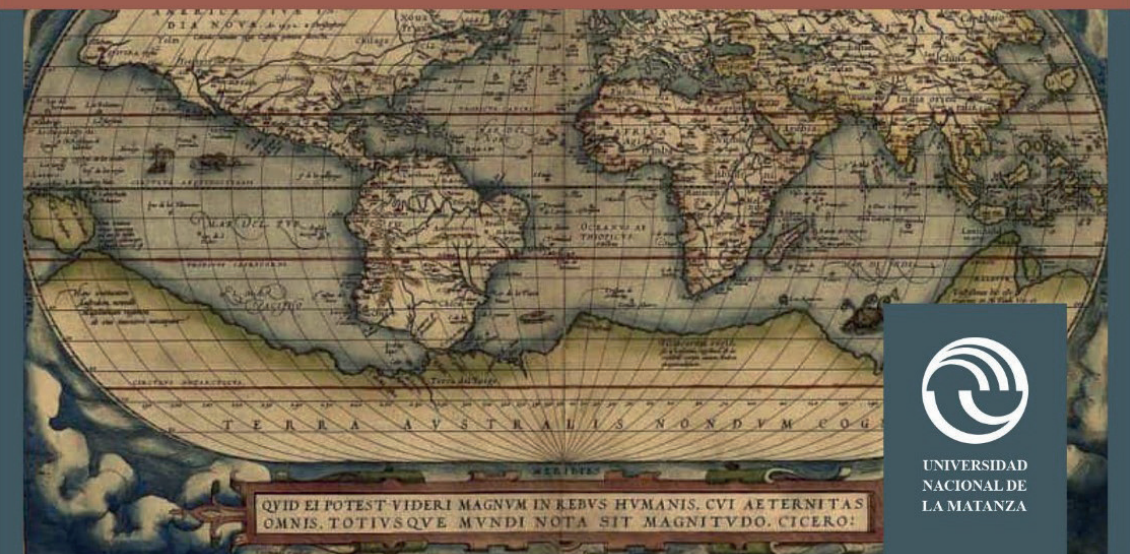




NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD Y GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO

*Historia (geo)política de las artes
de gobernar en Michel Foucault*

LUIS FÉLIX BLENGINO



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
LA MATANZA

NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD
Y GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO

LUIS FÉLIX BLENGINO

**NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD
Y GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO**

HISTORIA (GEO)POLÍTICA DE LAS ARTES DE GOBERNAR
EN MICHEL FOUCAULT



Universidad Nacional de La Matanza

Blengino, Luis Félix

Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado : historia geo-política de las artes de gobernar en Michel Foucault / Luis Félix Blengino.

- 1a ed - San Justo : Universidad Nacional de La Matanza, 2024.

122 p. ; 21 x 15 cm.

ISBN 978-631-6611-03-1

1. Ciencia Política. I. Título.

CDD 320.071

© Universidad Nacional de La Matanza, 2024

Florencio Varela 1903 (B1754JEC)

San Justo / Buenos Aires / Argentina

Telefax: (54-11) 4480-8900

editorial@unlam.edu.ar

www.unlam.edu.ar

Diseño: Editorial UNLaM

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	11
CAJA DE HERRAMIENTAS	23
La grilla de inteligibilidad bélico-gubernamental	23
La grilla de inteligibilidad epocal-topológica	31
UMBRALES DE MODERNIDAD	37
Umbral de modernidad gubernamental.....	39
El momento cartesiano.....	42
El momento hobbesiano	45
Umbral de modernidad biológica.....	53
EL NACIMIENTO DE LA GUBERNAMENTALIDAD POLÍTICA MODERNA	61
El poder pastoral.....	64
El dispositivo diplomático-militar y la formación de Europa	76
El poder de policía y la emergencia de la población	83
EL NACIMIENTO DE LA GUBERNAMENTALIDAD LIBERAL	93
Imperialismo, gobierno mínimo y seguridad.....	96
Población, sociedad civil y <i>homo economicus</i>	110
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

PREFACIO

Hace poco más de una década defendí mi tesis doctoral sobre el pensamiento político de Michel Foucault. Si bien aquella tesis había obtenido la recomendación de publicación en el dictamen, no fue publicada hasta un lustro después en Madrid y gracias a la gran generosidad de José Luis Villacañas, director de la colección Euroamericana de la editorial Guillermo Escolar en la que se incluye. Debido a las dificultades de acceso y económicas que supone para cualquier alumno o colega argentino acceder a aquel libro, a diez años de aquella primera escritura y a cinco de su publicación, he decidido editar y reescribir con fines pedagógicos la primera parte de aquel trabajo, puesto que es pertinente como introducción y marco general para el dictado de la asignatura Teoría Política II de la carrera de Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza, a cuya editorial agradezco la posibilidad de esta publicación.

El presente libro tiene un doble propósito. Con él he pretendido balizar un camino posible para la exploración de la dimensión política en la obra del filósofo francés. También he tenido la intención de invitar al lector a la reflexión sobre ciertos problemas y autores clásicos de la teoría política de la modernidad a partir y desde la perspectiva foucaultiana de la historia política de las tecnologías y las artes de gobierno.

Buenos Aires, marzo de 2024.

INTRODUCCIÓN

Septimio Severo juega en *El gobierno de los vivos* un papel análogo al de Damiens en *Vigilar y Castigar*. Ambas descripciones apuntan a hacer visible y pensable la parte del mundo que se desvanece en los umbrales de la modernidad. Desde la perspectiva de la historia política de la gubernamentalidad el caso de Septimio Severo echa luz tanto sobre el arte de gobernar en la verdad, como sobre el sentido del eclipse moderno de una “aleturgia en torno del ejercicio del poder [que] no se dispó por completo” (Foucault, 1980/2014: 26)¹. Así como en el padecimiento carcelario perdura algo del antiguo suplicio, algo del dispositivo de la manifestación de la verdad -con sus lugares específicos, sus modos de circulación y sus agentes de difusión- pervive bajo las formas modernas de racionalización del poder y el saber. Si bien la manifestación de lo verdadero es condición de posibilidad del ejercicio del poder y la complementariedad entre ambos va “mucho más allá de lo que es simplemente útil o necesario para gobernar bien” (Foucault, 1980/2014: 27), tanto la verdad ritual (aleturgia) como la verdad útil (conocimiento) son indispensables para el ejercicio efectivo y eficiente del poder. Sin embargo, es la dominante la que cambia con el fin de la hegemonía del arte de gobernar en la verdad, bajo la cual la función ritual aletúrgica se imponía sobre la utilitaria del conocimiento. Así sucedía cuando en el Estado de Justicia Medieval el espectáculo del suplicio -aun habiendo sido calculado y reglamentado con fines disuasivos y pedagógicos- era sobre todo una aleturgia del sobrepoder soberano, *i.e.* la manifestación del esplendor de su verdad en tanto potestad absoluta de una violencia

¹ Foucault define la *aleturgia* como el “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido”. Este concepto organiza una perspectiva histórica de análisis desde la cual “la ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero”. (Foucault, 1980/2014: 24 y 25, respectivamente).

capaz de caer como un rayo fulminante ante quien osara desafiarlo.² El desplazamiento que lleva de la imagen del suplicio de Damiens a la del uso revolucionario de la guillotina grafica el proceso a través del cual la función espectacular y ritual fue quedando subordinada a un nuevo tipo de racionalidad.³ En este sentido, Foucault señala que con el surgimiento de la razón de Estado se produce “en cierto sentido todo un reajuste utilitario y calculador, digamos en sustancia, de todas las aleturgias que eran propias del ejercicio del poder” (1980/2014: 28). Dicho reajuste comportó la expulsión de aquellos consejeros que, como los astrólogos y hechiceros, buscaban orientar las decisiones políticas a partir de verdades de tipo especulativo. Así, el antiguo consejero sabio fue sustituido por el moderno “ministro capaz de aportar al príncipe un conocimiento que fuera un conocimiento útil. La constitución de la razón de Estado es el reajuste de todas esas manifestaciones de verdad que estaban ligadas al ejercicio del poder y la organización de las cortes” (1980/2014: 28).

En el curso de 1980 Foucault se detendrá en aquel complemento aletúrgico del ejercicio del poder para hacer referencia a las cortes como “lugares de manifestación de la verdad” en los que se produce un “gasto puro de verdad” que va más allá de las razones utilitarias que permitirían comprenderlos como “meros focos de cultura” (1980/2014: 26 y 27). Sin embargo, a los fines de exponer la transición a la modernidad resulta necesario referirse también a la dimensión específica de conocimiento útil, *i.e.* de saber con sus cálculos y procedimientos, que acompañó a la aleturgia astrológica y mágica. Un tipo de saber cuya influencia había aumentado hasta tal punto que fue necesario “eliminar ese tipo de saber, ese tipo de manifestación de la verdad, ese tipo de producción de lo verdadero,

² En *Vigilar y castigar* el suplicio consiste en una relación de reactualización de la autoridad soberana en el marco de la puesta en escena de un ritual espectacular que toma la forma de la venganza violenta y la atrocidad calculada: “se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor [...] [haciendo] sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfundada del soberano. El suplicio no restablecía la justicia; reactivaba el poder” (1975/1999: 54).

³ En *Vigilar y castigar* Foucault expone este desplazamiento de la siguiente manera: “casi sin tocar el cuerpo, la guillotina suprime la vida, del mismo modo que la prisión quita la libertad, o una multa descuenta bienes. Se supone que aplica la ley menos a un cuerpo real capaz de dolor, que a un sujeto jurídico, poseedor, entre otros derechos, del de existir. La guillotina había de tener la abstracción de la propia ley” (1975/1999: 21). Así, “el castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (1975/1999: 18).

ese tipo de aleturgia” (Foucault, 1980/2014: 29). En efecto, dado que en aquel entonces se produjo una caza de brujas en las capas populares y una cacería de hechiceros, adivinos y astrólogos en las superiores y en las cortes, cabe no sólo tener presente este proceso de exclusión llevado a cabo en favor de una nueva racionalidad política ajustada a criterios de utilidad y eficiencia técnica, sino ante todo interrogarse acerca de qué fue lo que efectivamente se combatió de aquellas artes adivinatorias, mágicas y astrológicas que hasta entonces habían sido consideradas, no solo por su función aletúrgica misma, técnicas de conducción válidas y eficaces para el gobierno político.

*

En el inicio del siglo en el que el proceso de racionalización del gobierno a partir del conocimiento del Estado promovía la exclusión del consejo y de las cortes de determinados actores y saberes -tanto de los astrólogos, adivinos y hechiceros, como de la astrología y la magia-; desde la prisión que lo aisló por casi un cuarto de siglo, Campanella imaginaba la Ciudad del Sol. Este escrito es paradigmático en tanto manifestación tardía del intento de mantener unidos y en armonía la teología, la astrología y la astronomía como pilares de una república filosófica fundada en la verdad metafísica. En efecto, todavía a comienzos del siglo XVII Tomasso Campanella disponía un lugar para la función del astrólogo en el gobierno de *La imaginaria Ciudad del Sol* y destacaba la función e importancia de la astrología para el análisis y la comprensión de las condiciones de la acción -tanto individual como colectiva- en el presente.

De acuerdo con la estructura de poder de aquella ciudad utópica, debajo del sacerdote, Jefe Supremo de todas las cosas materiales y espirituales, Hoh, hay tres ministerios para asistirlo: Sabiduría (Sin), Poder (Pon) y Amor (Mor). El triunviro Sabiduría está compuesto por tantos “magistrados como ciencias” (Campanella, 1623/1984: 147), entre las que se destaca el consejo del astrólogo, y no sólo por su posición en la enumeración⁴. A partir de una grilla foucaultiana de análisis puede pensarse que se trata de un ministerio de la aleturgia, con sus procedimientos

⁴ En palabras de Campanella: “hay un magistrado que se llama astrólogo y además un Cosmógrafo, un Aritmético, un Geómetra, un Historiador, un Poeta, un Lógico, un Retórico, un Gramático, un Médico, un Filósofo, un Político y un Moralista” (Campanella, 1623/1984: 147, la itálica es propia).

de conocimiento y rituales de manifestación específicos: allí, un único libro, que “es leído por ellos al pueblo” (1623/1984: 147) y al que todos y cada uno deben atenerse, compendia toda la sabiduría obtenida por las ciencias. Como complemento de esa relación de comunicación -emisión oral de los magistrados y recepción auditiva del pueblo- en la Ciudad del Sol se despliega toda una forma de pedagogía visual que dispone que las murallas funcionen a la vez como murales. En efecto, las pinturas murales que circundan la ciudad son también un espacio de manifestación de la verdad. Hay, entonces, una aleturgia verbal y no verbal, que funciona en el registro de lo decible y lo visible y en la que la astrología y la astronomía tienen una posición determinante que legitima la intervención del astrólogo en las más importantes áreas de gobierno (Cf. Campanella, 1623/1984: 155). Para el dominico italiano en la Ciudad del Sol no sólo el estudio de las “profecías y la Astrología” permite “saber con anticipación quien ha de llegar a la categoría de Hoh” (1623/1984: 155), también hace posible determinar “el momento en que los astros (especialmente Venus, Mercurio, Júpiter, Saturno, Marte, el Sol y la Luna) son propicios a los padres y la descendencia” (1623/1984: 161). Lo mismo ocurre con la procreación y cría de ganado para la cual los magistrados “examinan el horóscopo” (1623/1984: 178). La construcción misma de la ciudad se basa en el establecimiento de “constelaciones en los cuatro ángulos del mundo: Leo y Júpiter, en el ángulo oriental; Mercurio y Venus, en Cáncer; Marte, en Sagitario; La Luna, en Tauro” como forma de “velar ante todo por la vida de la colectividad” (1623/1984: 179). En cuanto a la vida individual de quienes conforman la república se estudia su carta astral o mapa natal: “la posición de cada una de las estrellas en el momento de ser concebido cada individuo” (1623/1984: 179). También las festividades responden a un criterio astrológico y astronómico, así como la administración de la vestimenta y otras funciones similares a cargo del triunviro Amor.

En síntesis, en la utopía del filósofo dominico, el astrólogo en principio aparece trabajando junto al médico para la procreación humana, con el economista en lo relativo a la cría de los animales y con el político, con quien comparte un área de intervención referida a la previsión del futuro, a la explicación en el presente de la propia coyuntura y a la organización de las festividades y manifestaciones de la verdad. Asimismo, comparte con el moralista lo concerniente al autoconocimiento del individuo y el

discernimiento de los patrones de conducta. De igual manera, el astrólogo mantiene relaciones, aunque menos asiduas y fluidas, con el ministerio de Poder, donde el político y el historiador, en cambio, ponen en práctica su ascendencia. Por último, si bien el astrólogo ejerce su influencia en el ámbito del gobierno más que en el de la guerra, también en éste cumple su función. Por lo tanto, el astrólogo interviene fundamentalmente en los asuntos médicos, económicos, políticos, litúrgicos, pedagógicos y morales del ministerio de la Sabiduría y en los asuntos de los pastores, ganaderos, agricultores, domesticadores, criadores y educadores del ministerio Amor.

En la utopía de Campanella las distintas funciones del astrólogo permiten comprender el tipo de consejo a partir de las áreas de saber pertinentes en las que interviene con su discurso de verdad. Vale la pena en este punto citar *in extenso* un párrafo importante de *La Ciudad del sol*, como muestra del orden teológico y metafísico en que se inscribe dicho discurso y su funcionamiento:

Dios es inmediatamente la causa universal de todas las cosas, pero no con la inmediatez de la causa particular, sino como un principio y virtud universal. (...) Dios asignó a cada efecto futuro causas universales y particulares, de tal manera que las particulares no pueden actuar, si antes no actúan las universales. Una planta no florece si el Sol no la calienta de cerca. Las épocas proceden de las causas universales, es decir, de las celestes. Por eso, al actuar nosotros, lo hacemos bajo el influjo del cielo. Las causas libres se sirven del tiempo en su propio provecho y a veces también en las demás cosas (...) Las estrellas son únicamente signos de las cosas sobrenaturales y causas universales de las naturales y, respecto de las causas voluntarias, vienen a ser solamente ocasiones, invitaciones o inclinaciones. Al salir el Sol éste no nos obliga a levantarnos del lecho. Solamente nos invita a ello y nos ofrece comodidades, de la misma manera que la noche nos presenta incomodidades para levantarnos y comodidades para dormir. Y, puesto que las causas actúan sobre el libre albedrío únicamente en forma indirecta y accidental en cuanto que obran sobre el cuerpo y sobre los sentidos corpóreos anejos al órgano, los sentidos estimulan la mente al amor, al odio, a la ira y a las demás pasiones. Pero aún en este caso el hombre no se ve forzado a seguir la excitación pasional.

Las herejías, las guerras y el hambre, prefiguradas por las estrellas se cumplen con frecuencia porque a menudo los hombres se dejan llevar del apetito sensual más que de la razón y obran irracionalmente” (1623/1984: 197-198).

El párrafo, evidentemente, representa a la astrología como un saber referido a ciertas causas que –al igual que las imágenes murales- actúan indirectamente sobre el libre albedrío, estimulando determinadas pasiones. En efecto, con el estudio de los astros se trata del desciframiento de una serie de influencias cósmicas y energías materiales que de acuerdo con sus disposiciones en el tiempo brindan ocasiones, invitan o incluso inclinan a ciertos comportamientos, mayormente a quienes se mantienen susceptibles a su influjo. En este sentido, la astrología aparece como un saber que permite hacer conjeturas y “pronósticos a base de conjeturas sobre actos libres” (1623/1984: 199). Sirve tanto para conocer las disposiciones individuales determinadas por el nacimiento como la sucesión de aspectos y conjunciones planetarias que organizan en el presente el medioambiente energético que afecta los cuerpos despertando pasiones.

Sin embargo, advierte el filósofo, se trata de un saber útil pero peligroso. En efecto, permite hacer conjeturas, aunque estas también pueden adquirir la rigidez de “la fatalidad emanada por los astros” (1623/1984: 199) y conducir a graves errores. Por ello los habitantes de la Ciudad del Sol aconsejan no abusar del uso del saber astrológico y sostienen que ante tal abuso, *i.e.* el peligro del fatalismo que acecha al arte de la adivinación, emerge el contrapeso de la magia y la hechicería⁵. En consecuencia, se trata de conocer el modo en que los influjos están operando en el presente, para aprovechar sus impulsos y neutralizar sus embates. En este

⁵ Al respecto Campanella pone en palabras del Almirante la siguiente descripción de la función de los hechiceros: “los habitantes de la Ciudad del Sol han encontrado ya la manera de evitar la fatalidad emanada de los astros, pues el arte es dado por Dios exclusivamente para nuestro provecho. Por esto cuando es inminente un eclipse que no resulta saludable (...) encierran al amenazado por tales presagios celestes en casas blancas impregnadas de aromas (...) con el fin de destruir los gérmenes pestilentes de que el cielo ha saturado todo el ambiente”. Ante ella el Gran Maestre refuerza la idea de una suerte de medicina que actúa de forma indirecta pero materialmente a través de la intervención sobre el ambiente: “¡Oh! Todas esas cosas son remedios sabiamente aplicados, pues el cielo actúa materialmente y su actuación es impedida por antídotos corporales” para concluir lo siguiente: “Yo no me atrevería a condenar a los habitantes de la Ciudad del Sol por el solo hecho de practicar la medicina de acuerdo con los signos celestes y mostrarse defensores del libre albedrío” (*cf.* 1623/1984: 199-200).

sentido, quienes no son conscientes de las fuerzas y energías que están presionando medioambientalmente en la producción y desarrollo de sus pasiones, son más propensos a dejarse arrastrar por ellas. Se comprende, por lo tanto, el conocimiento útil que acompaña como complemento a la dimensión aletúrgica y ritual de estos saberes⁶.

En resumen, el consejo astrológico refiere a un tipo de saber y un régimen de verdad diferente del consejo político del estilo de Maquiavelo, orientado al análisis estratégico en el marco de la relación entre la ocasión, sometida a la Fortuna, caprichosa y en última instancia inmanejable e insondable, y la Virtud, desafiante y dominante, aunque en definitiva dependiente. Tampoco se trata del consejo de un moralista predicando el apego a las reglas de comportamiento, sea en la búsqueda de la soberanía de sí o de la renuncia de sí. Parece ser, por el contrario, un consejo que permite hacer conjeturas fundadas en las condiciones contextuales que posibilitan predecir ciertos efectos en el comportamiento de una serie de individuos que, al estar inmersos en determinadas coyunturas astrales y expuestos a sus influjos, se verán inclinados por ellas⁷. La astrología, por tanto, aparece como una forma de saber sobre causas que inclinan sin determinar en un mundo de individuos cuyo libre albedrío está expuesto necesariamente al juego de fuerzas materiales ambientales que lo influyen, lo inclinan y le presentan ocasiones favorables o desfavorables a la acción y que es preciso conocer para aprovecharlas (saber útil del astrólogo) o para contrarrestarlas (saber útil del hechicero)⁸.

⁶ “¡Oh! ¡Cuánto aprendí de tales sabios sobre las mutaciones de los ábsides (...) y sobre los signos celestes y sus uniones, mediante las cuales actúan en el espacio inmenso de la máquina del mundo(!).” (Campanella, 1623/1984: 202).

⁷ “No se puede dudar que ofrecieron a los hombres el motivo, o más bien la ocasión, para mudar profundamente las leyes, siempre bajo la providencia de Dios que los inclina hacia el bien, si los hombres no desvían tal inclinación” (Campanella, 1623/1984: 201).

⁸ “Sin embargo, no dejaré de decirte que ellos admiten plenamente la libertad humana y opinan que, si las Cuarenta Horas, durante las que fue cruelmente atormentado por sus enemigos un filósofo, no pudieron obligarle a proferir la menor palabra sobre lo que anhelaba saber, porque de todo corazón él había decidido callar, así tampoco las estrellas, cuya actuación es leve y a distancia, pueden obligarnos a realizar acto alguno en contra de nuestra voluntad, ni siquiera por una decisión de Dios que nos forzase a someternos a ellas, pues el hombre es tan libre que incluso llega a blasfemar a Dios. (...) Pero como las estrellas actúan suave e imperceptiblemente sobre los sentidos, sucede que quien sigue los sentidos más que la razón se halla sometido a su influjo: la misma constelación que de las mentes cadavéricas de los herejes hizo brotar fétidos vapores, produjo fragantes emanaciones de virtud en los fundadores de los Jesuitas, de los Mínimos y de los Capu-

*

La astrología refería, entonces, a un tipo de conocimiento de los factores que invitan e inclinan, aunque no determinan, las conductas de sujetos libres. Con la ciencia del Estado el conocimiento se orientará hacia los instrumentos racionales que permitan actuar más eficiente y directamente sobre las cosas y los cuerpos con el objetivo de aumentar la potencia y el esplendor del Estado. En efecto, hacia mediados del siglo XVII irá perdiendo fuerza e influencia política la especulación astrológica acerca de las mejores y peores coyunturas para las acciones. Desde entonces la cuestión pasará, crecientemente, por la racionalización y organización de las técnicas de gobierno del Estado. El antiguo consejo será reorganizado a partir de la introducción y desarrollo de la ciencia de la policía. Astrólogos, poetas, moralistas, músicos y demás agentes de la aleturgia perderán su ascendente, paulatinamente, frente a los políticos, estadistas y demógrafos, dando nacimiento a lo que Foucault caracterizó como el proceso moderno de “gubernamentalización del Estado” (1978/2006: 137). En efecto, el arte de gobernar en la razón de Estado es el primer intento moderno de racionalización del gobierno. Con este nuevo tipo de reflexión y cálculo gubernamental, como explica Foucault, ya no estamos ante el intento clásico de hacer valer un saber de las leyes humanas, cósmicas y divinas, sino de un poder que busca ejercerse a través de un conocimiento racional y utilitarista de las cosas, de los medios adecuados y de la correcta disposición de tales cosas para conducir las al fin perseguido.

En el relato foucaultiano el moderno arte de gobernar en la razón de Estado surgió como el correlato de tres factores: la transformación de las monarquías territoriales; el desarrollo del conocimiento del Estado, *i.e.* a la ciencia de la policía; la emergencia del mercantilismo como modo de racionalización del ejercicio del poder a partir de los datos demográficos. Asimismo, en tal relato histórico, el desarrollo de las tecnologías disciplinarias y su despliegue durante el siglo XVII se explican a partir de un poder administrativo y una ciencia de policía que se organizó en torno de una anátomo-política del cuerpo humano cuyo objeto era el cuerpo individual concebido como máquina y en cuanto constituye un elemento

chinos. Bajo la misma constelación Colón y Cortés propagaron en el nuevo hemisferio la divina religión de Cristo” (Campanella, 1623/1984: 203).

indispensable para el desarrollo del capitalismo, en la medida que éste requiere de la inserción controlada del cuerpo al aparato de producción. En este sentido, la necesidad -y la posibilidad- de producción disciplinaria del individuo útil económicamente y dócil políticamente, convierte en superfluo todo saber relativo a una sobrenaturalidad solo vagamente interpretable y nunca completamente controlable. Su descalificación y abandono arrastra consigo todo un ámbito y un estilo de consejos políticos que habilitaba el arte de gobernar en la verdad. En efecto, con ellos se eclipsa el tipo de discurso gubernamental que tenía por objeto la relación del hombre libre con el medio material (astrológico) que lo influye (pero no lo obliga ni lo determina) y ante el cual cabe intervenir técnicamente (a través de la magia y la hechicería), en determinadas ocasiones, para limitar o contrapesar las influencias desfavorables y para aprovechar las propicias. En síntesis, hacia el comienzo de la modernidad dejaron de ser ámbitos de pertinencia para el consejo astrológico tanto los asuntos naturales como el clima, las costumbres, la reproducción y los hábitos, cuanto los accidentales como las hambrunas y las epidemias.

De este modo, el arte de gobernar en la verdad, de una verdad que emergía “contra el fondo de lo desconocido, contra el fondo de lo oculto, contra el fondo de lo invisible, contra el fondo de lo imprevisible”, será reemplazado por un arte gobernar en la racionalidad cuya finalidad será “la organización de un sistema utilitario de conocimientos necesario y suficiente para ejercer el gobierno” (1980/2014: 23). Más adelante, con la constitución de la población como sujeto y objeto del gobierno se desplegará la nueva hegemonía del arte liberal de gobernar en la racionalidad de los gobernados. A partir de entonces, los economistas y publicistas ganarán influencia y las tecnologías de seguridad incorporarán a los dispositivos disciplinarios en sus propias estrategias.

Los saberes sobre las energías cósmicas y materiales que influenciaban sobre los sentidos atizando las pasiones de sujetos libres, fueron eclipsados por los modernos saberes sobre el cuerpo máquina que se proyectaba moldeable y sobre el medioambiente que se comenzaba a poblar de nuevos signos y elementos sociales y naturales, objetos de los publicistas y economistas, *i.e.* los manipuladores de opiniones y deseos. Saberes sobre los medios adecuados para incidir de tal forma en el medioambiente que éste sea capaz de estimular e inclinar las decisiones y conductas de los individuos. Se tratará, desde entonces, con la emer-

gencia de una biopolítica de las poblaciones, de determinar el campo de la acción posible de los actores actuando sobre el medio que condiciona e influye, pero no determina, la acción libre.

En síntesis, todo indica que una vez que las técnicas disciplinarias pasaron a ocupar una función subordinada en el dispositivo de gobierno, las tecnologías de seguridad comenzaron a cumplir su rol dominante colonizando con sus nuevas y sofisticadas herramientas de predicción y estimulación medioambiental el espacio vacante dejado por los antiguos consejeros abocados a ellas. Así, también el gobierno del cuerpo máquina fue cediendo su lugar al gobierno de las conductas libres a través de las pasiones de quienes habitan el nuevo medioambiente natural, social y cultural (denominado desde entonces sociedad civil), el cual no determina las elecciones, sino que las condiciona y orienta en cuanto los sujetos sean sensibles a su influjo, sus incitaciones e invitaciones.

*

Uno de los mayores aportes de Foucault a la perspectiva teórico política ha sido el cambio del eje del análisis al desplazarse desde la oposición entre sociedad civil y Estado -que deriva casi ineluctablemente en el diagnóstico de una creciente estatización de la sociedad- hacia un trabajo histórico en torno de las artes de gobierno, que hace posible el diagnóstico de la modernidad como un proceso de creciente gubernamentalización del Estado. De acuerdo con esta perspectiva lejos de pensarse al Estado y la sociedad civil como universales, se los debe tomar como conceptos de tecnología gubernamental, cuyo lugar y función varía de acuerdo a las racionalidades de gobierno de las que son correlativos.

Sobre este punto Foucault recordará que con la distinción entre alejurgía y conocimiento intenta “ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día en que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin relaciones entre gobierno y verdad” (1980/2014: 37). Por el contrario, como hemos procurado mostrar, la relación entre gobierno y verdad tiene una larga historia que antecede a la “constitución de esas nuevas relaciones, modernas, entre arte de gobernar y racionalidad, digamos, política, económica y social” (1980/2014: 37).

Se tratará, por lo tanto, de reconstruir la historia de la gubernamentalización del Estado y no la de la estatización de la sociedad. Esta historia

de las artes de gobernar permitirá poner en una nueva perspectiva lo que solemos caracterizar como procesos de estatización versus procesos de expansión de la sociedad. Hacer la historia de las artes de gobernar permitirá identificar también a los agentes de difusión y los modos y ámbitos de penetración de las ideas. Hacer la historia de las artes de gobernar también debe permitir indagar sobre el lugar y las funciones aletúrgicas, una vez que el arte de gobernar en la verdad y sus formas de manifestación de la verdad retrocedieron ante el avance de una racionalización del arte de gobernar el Estado que dio lugar a gubernamentalidades sucesivas con sus formas propias de aleturgia y sus agentes, con sus colonizaciones y reocupaciones de espacios y funciones que habían quedado vacantes.

*

A lo largo de los siguientes capítulos procuraremos reconstruir la teoría política de la modernidad de Foucault a partir de su puesta en cuestión tanto de la dicotomía Estado-sociedad civil como del concepto teleológico de una estatización creciente de la sociedad, para hacer foco en el modo en que en su relato histórico el Estado emerge como un “efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (1979/2007: 96).

En el capítulo “Caja de herramientas” expondremos el fundamento de nuestra matriz de interpretación teórico política a partir de la articulación foucaultiana de las grillas bélica con la gubernamental, así como de la epocal, atenta a los sistemas de dominantes, con la topológica orientada a la correlaciones estratégicas entre elementos heterogéneos. En “Umbrales de modernidad” describiremos cuatro momentos de ruptura que marcan el nacimiento de una época. Ellos permitirán trazar las líneas fundamentales para realización de la cartografía del mundo moderno y sus tecnologías de poder. En “El nacimiento de la gubernamentalidad política moderna” abordaremos la gubernamentalidad en la razón de Estado como aquella gubernamentalidad en la que a la limitación intraeuropea de los objetivos imperiales -en el contexto signado por los tratados de Westfalia- le corresponden el colonialismo y una disimetría fundamental entre Europa y el resto del mundo; y una serie de objetivos ilimitados en lo relativo a la política interior de los Estados de los que se ocupará el poder y la ciencia de policía. El capítulo “El nacimiento de la gubernamentalidad liberal” tomaremos como punto de partida la afirmación acerca de que el liberalismo supone respecto de la razón

de Estado un “quiasmo entre objetivos limitados y objetivos ilimitados en cuanto al ámbito de la intervención interna y el campo de la acción internacional” (Foucault, 1979/2007: 40). A partir de ello abordaremos lo que Foucault caracteriza como “un nuevo cálculo planetario en la práctica gubernamental europea” (1979/2007: 74) que implica la mundialización del mercado y la correlativa consolidación de Europa como región y sujeto económico dominante de ese mercado mundial. A estos objetivos ilimitados le corresponde la limitación de los objetivos en el ámbito interno a partir de cierta matriz naturalista en la que se sustenta el principio de *laissez-faire*. Sin embargo, el análisis foucaultiano de la biopolítica y las tecnologías de seguridad orientadas al gobierno de la población, permitirán comprender en qué sentido el liberalismo supone una política de sociedad y no simplemente una defensa de la libertad individual.

Los relatos históricos contruidos por Foucault tejen la trama de un diagnóstico de las fuerzas que constituyen y agitan la actualidad, dibujando el mapa de las relaciones de poder. La historia foucaultiana se organiza a partir de estas fuerzas que es necesario acechar en el corazón del presente y que se remontan hasta el nacimiento de la modernidad, el cual se comprende en función de la arqueología de la gubernamentalidad y la genealogía del Estado gubernamentalizado⁹. A partir de estas herramientas foucaultianas será posible reconstruir la historia de la gubernamentalización del Estado y la cartografía de la gubernamentalidad en los comienzos de la modernidad occidental. El objetivo general de este capítulo consiste, por lo tanto, en explicitar aquella matriz de lectura que opera en la encrucijada de dos grillas de inteligibilidad: una bélico-gubernamental y otra epocal-topológica.

La grilla de inteligibilidad bélico-gubernamental

Antes de abocarse a la guerra como grilla de inteligibilidad en el curso y el libro de 1976 Foucault había iniciado una exploración de la guerra civil como matriz de interpretación de las relaciones de poder en el curso *La sociedad punitiva* de 1973, especialmente en la clase del 10 de enero, donde se proponía diferenciarla de la asimilación habitual con la guerra de todos contra todos hobbesiana, tal como es desarrollada en el capítulo XIII de *Leviatán* (1651/2003). A partir de este contraste señalaba tres características de la guerra civil que permitirían pensar las relaciones políticas entre poder y resistencia. En primer lugar, la guerra

⁹ Sobre la distinción y relación entre arqueología y genealogía la bibliografía es sumamente vasta y compleja. Sin embargo, en la clase del 31 de enero de 1973 Foucault la resume didácticamente del siguiente modo: el análisis de tipo arqueológico estudia “la trama de derivaciones posibles”, mientras que el análisis de tipo dinástico o genealógico se refiere a “las filiaciones a partir de las relaciones de poder”, es decir, “trata de descubrir cuáles son las relaciones de poder que hicieron posible el surgimiento histórico de un hecho” (cf. 1973/2016: 108 y 117-119).

civil implica el enfrentamiento entre elementos colectivos, ya sean etnias, clases, comunidades religiosas, etc: “los actores de la guerra civil siempre son grupos en cuanto grupos” (1973/2016: 46). En segundo lugar, la guerra civil aparece como un operador de subjetivación política. Es el proceso a través del cual se cohesionan una serie de luchas para dar forma a un pueblo, o “pueblo bajo” en cuanto “fuerza unitaria y colectiva” (1973/2016: 46). En este sentido, no solo implica la puesta en escena de sujetos colectivos, sino que los constituye¹⁰. En tercer lugar, la guerra civil es un *factum* histórico. Ni un estado natural, pre-civil, ni un momento excepcional de corte o interrupción del orden que es puesto en crisis. Esta facticidad de la guerra civil permite pensar históricamente las relaciones de poder en las sociedades, así como las tácticas y estrategias políticas que las organizan; permitiendo analizarlas desde una perspectiva que se desplaza respecto de la oposición entre el poder constituyente y el poder constituido¹¹.

La guerra civil es una relación histórica de poder que en cuanto grilla de inteligibilidad permite explicar el carácter polemógeno de las identidades políticas. El hecho de que el proceso de subjetivación política abierto por la guerra civil se dé en el elemento del poder le permite a Foucault señalar “una serie de procedimientos propios de la guerra civil” en los que se apoya tal proceso de subjetivación: a. la apropiación de elementos de poder; b. la reactivación de formas antiguas, viejos procesos, ritos, reglamentos de poder; c. la inversión o la desviación de las relaciones de poder; d. la activación de símbolos de poder y e. la efectuación de un mito. En *Defender la sociedad* agregará a esta serie el procedimiento genealógico, es decir, la dimensión del rescate y la reelaboración de la memoria de las luchas para la construcción de ficciones históricas capaces de actuar como armas en una lucha. Tales procedimientos operan como elementos catalizadores capaces de dar unidad a una pluralidad de fuerzas. En este sentido, el proceso de subjetivación política no se da en el vacío, sino en el elemento del poder, es decir, en situaciones históricas concretas, en las que el recurso a elementos tradicionales,

¹⁰ “La guerra civil es el proceso a través del cual y por el cual se constituye una serie de nuevas colectividades inexistentes antes de ella. [...] un proceso cuyos personajes son colectivos y por suyo efecto, además, aparecen nuevos personajes colectivos” (Foucault, 1973/2016: 46-47).

¹¹ En este sentido, Foucault apunta que “la guerra civil se desarrolla en el teatro del poder. Solo la hay en el elemento del poder constituido” (1973/2016: 47).

simbólicos y míticos suele ser un insumo fundamental para efectuar “la centralización política” de un movimiento popular que se apresta a una lucha¹². Es por esto que Foucault afirma que la guerra civil no es lo otro que amenaza desde afuera al poder, sino aquello que lo habita y anima, “lo que obsesiona al poder” (cf. 1973/2016: 49). Y lo obsesiona porque la guerra civil “reconstituye o suscita un poder en la medida misma en que ataca otro. Multiplica el poder: da al poder un doble, un reflejo (en una especie de simetría peligrosa) o, al contrario, suscita un poder enteramente diferente” (1973/2016: 47). Por lo tanto, bajo esta grilla de análisis las instituciones de la sociedad civil no nacen de la supresión de la guerra civil, sino que son una forma de librar y continuar dicha guerra. En síntesis, el poder no es lo que suprime la guerra civil. De esta conclusión Foucault extrae un último corolario en la forma de enunciado condicional: “Y si es cierto que la guerra exterior es la prolongación de la política, hay que decir recíprocamente que la política es la continuación de la guerra civil” (1973/2016: 50).

*

En el capítulo V del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* John Locke (1690/2002) se refiere a la diferencia entre las tierras de Europa y las de América a través del vínculo establecido entre trabajo, valor y propiedad. La teoría del valor en función del trabajo contenido -como fundamento de la propiedad privada- complementada con la idea del trabajo racional -*qua* capacidad de obtener la mayor utilidad que potencialmente se puede producir en un acre de tierra para volver más confortable la vida- son las premisas sobre las que se apoya la comprensión lockeana de las rela-

¹² Foucault toma el caso de la formación del movimiento campesino de los Nu-pieds. En primer lugar, era un movimiento que se atribuía el poder legítimo y en consecuencia activaban, efectuaban los símbolos mismos del poder, “incluso reivindicaba la monarquía legítima” (1973/2016: 48). Sin embargo, en segundo lugar, era una pluralidad de movimientos que se articulaban conformando un “movimiento sin mando único, espontáneo” que mantenía su cohesión a partir del recurso al mito: “se habían inventado un jefe y una organización puramente míticos”. El jefe mítico es un personaje que tiene una función organizadora y centralizadora, pero que simultáneamente constituye “la puesta en escena de un poder vacante” (1973/2016: 48-49). Foucault volverá sobre este punto en otras ocasiones. La relación entre un nombre propio (Jomeini, Pericles), el lugar vacío o vacante del poder y la centralización política, i.e. la unificación, articulación y conformación de una voluntad colectiva en torno a un decir, a una veridicción, es un tema clave para la comprensión de diferentes artes de gobernar en la verdad.

ciones internacionales, *i.e.* del vínculo entre liberalismo y colonialismo. El argumento es muy conocido, pero aún así vale la pena detenerse un momento en él: sólo son propietarios quienes trabajan racionalmente la tierra, mientras que aquellos que, de modo irracional, recogen o siembran sin atender al cálculo de la mayor utilidad, aunque pueda decirse que “trabajan” esa tierra, no son sus propietarios genuinos (§41); como Dios ha dado el mundo en común a la humanidad y la única manera de apropiarse privadamente de lo común es el trabajo propio (§27), allí donde no hay verdadero trabajo, *i.e.* trabajo racional (§33), la tierra permanece yerma, en su estado natural comunitario, a la espera de ser trabajada y apropiada privadamente (§42). Para Locke, América continúa en estado natural y sus habitantes no son propietarios genuinos.

El argumento de Locke tiene un doble objetivo: legitimar la división establecida de la propiedad privada y de las fronteras estatales en Europa y la expansión colonial hacia América. En verdad, estos objetivos convergen a partir de la idea de la existencia de tierra yerma o vacante en América, que funciona como condición de posibilidad para la satisfacción de la condición fundamental para la apropiación privada legítima de la tierra europea. En efecto, si América no fuera una reserva de propiedad común a ser apropiada privadamente, entonces la apropiación y acumulación de tierra en Europa sería ilegítima, ya que constituiría un bien escaso. Por lo tanto, la desigualdad de propiedad en Europa y la legitimidad de las fronteras estatales -como extensión de ese principio de apropiación- encuentran su legitimidad en el hecho de que hay tierras comunes suficientes para ser apropiadas por los individuos. Así, la idea de que América es una tierra vacante a ser apropiada mediante el trabajo racional se ha convertido en uno de los mitos fundacionales para la expansión del capitalismo liberal naciente. En efecto, desde esta perspectiva la mundialización del mercado no se sostendría en un daño o una conquista, no habría juego de suma cero donde unos ganan lo que otros pierden, pues sólo habría la anexión de una nueva región al juego económico del crecimiento en el que todos ganarían más.

La otra cara de este relato fundacional la ofrecerá el liberalismo ilustrado con su confianza en el tránsito desde las relaciones bélicas entre los Estados a las relaciones de intercambio comercial. Hacia 1819 Benjamin Constant pronunció un discurso en el Ateneo Real de París que se tituló

De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos, en el que señalaba lo siguiente:

La guerra es anterior al comercio; porque una y otro no son sino *medios diferentes de conseguir el mismo objeto*, que es el de poseer aquello que se desea. [...] la experiencia es que probándole [al hombre fuerte] que la guerra, es decir, el empleo de su fuerza contra la fuerza de otro, le expone a diversas resistencias y a diversos choques, le inclina a recurrir al comercio o lo que es lo mismo, a un medio más agradable y seguro de empeñar el interés de otro a consentir en lo que conviene al suyo propio. La guerra es el impulso, y el comercio el cálculo; pero por esta razón debe llegar una época en que éste reemplace a aquélla, y es a la que nosotros hemos llegado (Constant, 1819/1988: 71, la cursiva es propia).

En efecto, según el relato liberal decimonónico, el tránsito de la libertad de los antiguos a la de los modernos encuentra un elemento clave en la idea de que el derecho de comerciar reemplazaría al derecho de conquista. La explicación de este cambio hunde sus raíces en la filosofía utilitarista, pues se trataría de conseguir los mismos objetivos a través de un medio más eficiente. De allí que para los antiguos, según Constant, el comercio fuera un “accidente dichoso” mientras que la guerra era la regla de las relaciones entre los pueblos. Por el contrario:

Hoy [el comercio] es el estado ordinario, el objeto único, la tendencia universal y la verdadera vida de las naciones, que apetecen únicamente el descanso, con él la comodidad, y como origen de ésta la industria. La guerra es un mecanismo cada día más ineficaz de llenar estos deseos. [...] Entre los antiguos una guerra victoriosa aumentaba los esclavos, los tributos y las tierras a la riqueza pública y particular. Entre los modernos la guerra más afortunada cuesta infaliblemente más que vale (1819/1988: 72).

Estas ideas decimonónicas ya se dejaban oír desde finales del siglo XVIII, cuando Kant fundaba la idea de progreso constante hacia lo mejor -*qua* tendencia natural del género humano- en el designio oculto de una Naturaleza (cf. 1784/1999: 57 y ss.) o de una Providencia (cf. 1798/1999: 116 y ss.) que, mediante la guerra y el antagonismo, primero, y el co-

mercio, después, habría de conducir a la humanidad hacia un estado de paz y seguridad logradas a partir de la creación de una federación de Estados organizados -aún incluso contra su voluntad- en una constitución cosmopolita (cf. Kant, 1793/2003: 82 y ss.). En síntesis, la reunión de los Estados en un orden mundial fundado y sostenido en el comercio y ya no en la guerra. La metáfora con la que Kant en 1798 concluye el artículo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” constituye uno de los hitos claves en la constitución del relato ilustrado liberal acerca del reemplazo de la guerra por el comercio. Remitiendo a Hume -quien, según parece, no sólo lo habría despertado del sueño dogmático, sino que también lo habría introducido en una de las ilusiones más persistentes del iluminismo, *i.e.* aquella con la que la tradición moderna liberal se ha legitimado a sí misma- Kant afirma lo siguiente:

Yo confío en el remedio heroico presentado por Hume y que promete una rápida curación: “Cuando veo ahora (nos dice), las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Que, además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda [”] Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que ya se halla en perspectiva (1798/1999b: 117-118).

Esta representación del reemplazo de la guerra por el comercio tiene como correlato la idea de que la libertad de comercio y de industria traerá consigo el mejoramiento moral del sujeto. Para Kant, como luego para Constant, la relación comercial que reemplaza a la relación bélica constituiría la condición de posibilidad del mejoramiento moral y el reaseguro del progreso de la humanidad hacia mejor.

Es evidente que las anteriores, aunque heterogéneas, no son dos ficciones inconexas. Antes bien constituyen el nudo de un relato que conduce de Locke a Constant pasando por Hume y Kant. La idea lockeana de que América es una tierra disponible y la ilustrada de que por medio del comercio se obtiene de modo más eficaz lo mismo que se obtenía mediante la guerra están en el centro de una interpretación del mundo que está en las antípodas de la foucaultiana. En efecto, desde la perspectiva de Foucault la actual formación del gobierno a nivel mundial

es incomprensible si no se problematiza la relación entre la conquista, la guerra y el gobierno. La reconstrucción del diagnóstico foucaultiano del presente, así como cualquier análisis del desarrollo y funcionamiento del capitalismo liberal, debe poner en cuestión estos mitos si pretende no quedar atrapado por su relato. Por lo tanto, para analizar el nacimiento y despliegue del liberalismo el examen de la historia y la cartografía política de Foucault también debe comenzar por problematizar tanto el vínculo moderno entre Europa y el resto del mundo, cuanto la idea de guerra y conquista que está a la base de su expansión económica.

Desde nuestra perspectiva cierta *polemofobia*, hermana de la *estatofobia* denunciada oportunamente por Foucault, afecta a aquellos intérpretes para quienes el supuesto abandono de la grilla bélica es condición de posibilidad para la genealogía del liberalismo, y los conduce al error de identificar la posición epistémica y política de Foucault con su objeto de estudio crítico. Como si él mismo asumiera como cierto y fuera de toda problematización crítica el relato que el occidente capitalista, ilustrado y liberal hace de sí mismo en términos de tránsito de la guerra al comercio y el gobierno económico. Como si hiciera tabula rasa de su lectura de Hobbes, para abrazar sin más la ilusión de aquellos que “a la vez que lo censuran [a Hobbes] por haber dado demasiado al Estado, en sordina le están agradecidos por haber conjurado a cierto enemigo insidioso y bárbaro” (1976/2000a: 95). En este sentido, al asumir los comentaristas que en tanto grilla de inteligibilidad la guerra es reemplazada sin más por el gobierno, uno de los supuestos fundacionales del relato del liberalismo se cuele subrepticamente entre sus presupuestos llevando a un callejón sin salida desde el cual se dificulta, si no se imposibilita, pensar la resistencia política y, lo que es más problemático aún, comprender la historia de dominación y conquista que forjó nuestro presente. En conclusión, la hipótesis de la gubernamentalidad no reemplaza a la de la guerra como matriz para comprender el poder, sino que la amplía con el objetivo de abordar la cuestión de la libertad. En este sentido, se trata de la inscripción de la grilla bélica en un contexto más amplio organizado por el concepto de gubernamentalidad.

*

En 1984 en la entrevista titulada “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, Foucault (1984/1996), a través de una

serie de preguntas certeras, es conducido a complejizar un esquema de análisis demasiado simplista. En la entrevista, se comienza por desarrollar la ética del cuidado de sí en el mundo griego como una práctica de gobierno de sí capaz de controlar y delimitar el poder. Esta práctica, sostiene Foucault, escaparía a la concepción del poder en términos de represión y liberación en la medida en que se despliega en el marco del gobierno, es decir, de las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducirse a sí mismos y conducir la conducta de los otros, en tanto que agentes libres. Esta parte de la entrevista aparece estructurada a partir de la oposición entre liberación y prácticas de libertad. Mientras Foucault pretende desprenderse de la primera categoría para sostener la centralidad de la segunda, la insistencia de los entrevistadores sobre la cuestión de la liberación -fundamental para cualquier perspectiva anti-imperialista, periférica o tercermundista- obliga a Foucault a hacer frente al problema planteado. En primer lugar, intenta delimitar el concepto de liberación señalando que es una idea respecto de la cual hay que tomar precauciones para no caer en la trampa de pensar que se trata de liberar una naturaleza humana que estuviese reprimida o enmascarada por el poder. Es decir, que el concepto de liberación debería ser deslindado de la hipótesis represiva sobre el poder (hipótesis Reich). En efecto, Foucault aclara lo siguiente: “con esto no quiero decir que la liberación, o mejor, determinadas formas de liberación, no existan: cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto” (Foucault, 1984/1996: 95). El argumento continúa señalando que, a pesar de lo dicho, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad, *i.e.* la forma de gobierno, que luego de la liberación serán necesarias para ese pueblo. Foucault pretende concluir el argumento con la introducción del siguiente matiz: “por esto insisto más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, *hay que decirlo una vez más, tienen su espacio*, pero que no pueden por sí solos, a mi juicio, definir *todas* las formas prácticas de la libertad” (Foucault, 1984/1996: 95-96, la *itálica* es nuestra). Sin embargo, luego de aceptar el lugar de la liberación Foucault sostiene que para abordarla es necesario distinguir entre estados de dominación y relaciones de poder, para concluir “que la liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad” (Foucault, 1984/1996: 97). Finalmente, los entrevistadores

conducen a Foucault a asumir que la liberación en sí misma puede ser, en un determinado número de casos, un modo o una forma de práctica de la libertad, en la medida en que “existen casos en los que, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad” (Foucault, 1984/1996: 97).

Evidentemente, el problema en este diálogo es el de la conquista, la dominación y la colonización, es decir, la hipótesis bélica y su relación con la grilla gubernamental. En él Foucault se vio llevado a admitir la liberación como la condición política, en determinados casos, de las prácticas de libertad e, incluso, a considerarla como una forma en sí misma de práctica de libertad. El gobierno no parece venir a reemplazar simplemente a la guerra, ya que, aunque el análisis del poder no puede reducirse a la grilla bélica, la liberación y las luchas de liberación tienen su espacio precisamente allí donde las relaciones de poder se cristalizan en estados de dominación. El desplazamiento no implica el abandono. Si bien el estudio del poder no puede *reducirse* a la hipótesis bélica y el concepto de gobierno permite integrar las prácticas de libertad al campo de análisis; la guerra, el combate, la conquista y la dominación, con los correlativos conceptos de liberación y lucha por la liberación, permanecen en el horizonte foucaultiano de problematización aún después del desplazamiento que implica la adopción de la grilla gubernamental. En síntesis, consideramos que es productivo aplicar una grilla de inteligibilidad que integra el polo bélico y el gubernamental con el objetivo de reconstruir la formación de la cartografía del poder occidental en la modernidad desde la perspectiva de la historia de la gubernamentalidad.

La grilla de inteligibilidad epocal-topológica

El análisis del poder a partir del concepto de gubernamentalidad implica, simultáneamente, una perspectiva epocal de larga duración, y una topológica, enfocada en los patrones de correlación y dominante singulares. Por una parte involucra el pasaje hacia una forma discursiva afín a la del “gran relato”, desde la cual se puede constatar que vivimos en la “era de la gubernamentalidad”. En este sentido, se trata de un tipo de historia global y totalizante que focaliza en cierta sistematicidad epocal. Por la otra, se trata de un análisis que opera a través de un análisis topológico examinando los “patrones de correlación” entre elementos

heterogéneos a través una lógica estratégica que hace foco en la multiplicidad y la contingencia¹³.

La investigación genealógica del Estado moderno y la razón gubernamental organiza un argumento epocal compuesto por tres momentos sucesivos: el momento de la soberanía, *i.e.* el Estado de justicia, hasta el Renacimiento; el momento de la disciplina, *i.e.* el Estado administrativo, que signa la época de la Razón de Estado a partir de la paz de Westfalia e inaugura la época moderna; el momento del gobierno, *i.e.* del Estado gubernamentalizado, organizado en torno de la economía política y la gestión de la población *qua* sujeto colectivo diferente al del contrato social. En este sentido, la dimensión epocal del análisis permite dar cuenta de las proyecciones tendenciales y globales que circunscriben a la modernidad como la era en la que aún nos encontramos y en la se inscriben ciertos discursos y acontecimientos en su heterogeneidad y dispersión. Sin embargo, frente a la interpretación demasiado simplista y unilateral realizada en los términos de un “gran relato” modulado en tres paradigmas epocales sucesivos: el de soberanía, el de disciplina y el de seguridad o gobierno; Foucault desarrolla una grilla de análisis basada en la heterogeneidad de los elementos constitutivos del triángulo de las tecnologías poder y en la lógica estratégica que los vincula. No obstante, la distinción paradigmática permanecerá siendo útil para captar el modo de la combinación de dispositivos heterogéneos.

*

En *Nacimiento de la biopolítica* Foucault opone la lógica dialéctica a la lógica de la estrategia. Mientras la lógica dialéctica procura hacer valer términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo, prometiendo su resolución en una unidad; la lógica estratégica establece conexiones posibles entre términos heterogéneos que permanecen heterogéneos (*cf.* 1979/2007: 62). En efecto, la heterogeneidad, según Foucault, “nunca es un principio de exclusión o, si lo prefieren, la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión, ni la conexión” (1979/2007: 62). A partir de ella se puede llevar a cabo un análisis que haga valer la lógica

¹³ Tempranamente ya Michael Donnelly advertía sobre cierta ambigüedad producida por la diferencia irreductible entre los argumentos genealógicos y los argumentos epocales de Foucault (*cf.* Donnelly, 1999: 197). La grilla epocal-topológica que proponemos no pretende desambiguar esta tensión, sino leer e interpretar a partir de ella.

de la estrategia, es decir “la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio” (1979/2007: 62). En síntesis, se trata de una lógica de análisis a partir de la cual se explica el modo en que la emergencia de los dispositivos de seguridad involucró la reactivación y transformación de ciertos elementos del poder soberano, dando lugar a un nuevo sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los dispositivos disciplinarios y las tecnologías de seguridad. No se trata, por lo tanto, de abstractas transformaciones epocales inevitables, sino del análisis de los procesos de recombinación y redistribución de las tecnologías de poder. En la clase del 11 de enero de 1978 Foucault señala lo siguiente al respecto:

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. [...] 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 (Foucault, 1978/2006: 23, la cursiva es nuestra)

No sólo cambian los mecanismos sino, sobre todo, el lugar que ocupan en la nueva economía de poder si se los enfoca desde una perspectiva topológica. Para comprender el desplazamiento cabe tener presente la distinción entre, por un lado, la historia de las técnicas -por ejemplo, de la técnica carcelaria (disciplinaria) o de la estadística criminal (técnica de seguridad)- cuyo objeto sería: su emergencia, sus desplazamientos, su utilización, los conflictos que suscita su implementación, etc.; por el otro, la historia de las tecnologías y sus correlaciones y sistemas de dominantes. En palabras de Foucault:

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 (1978/2006: 24, la cursiva es nuestra)

Las nociones de “heterogeneidad” y “sistema de correlaciones” remiten a la lógica de la estrategia y a la dimensión espacial y sincrónica del triángulo soberanía-disciplina-gobierno. En contrapartida, el concepto de “sistema de dominantes” refiere tanto a la articulación estratégica interna de los elementos del triángulo, como a la dimensión diacrónica que permite explicar las diferentes configuraciones en momentos sucesivos. Precisamente, de una época a otra los elementos dominantes -y, por ello, determinantes de la especificidad de un diagrama que es resultado de una combinación contingente de elementos heterogéneos- pasan a ser funciones secundarias y complementarias en un nuevo diagrama estructurado a partir de otra dominante. Esto explica por qué Foucault se refiere, por ejemplo, a la tecnología de seguridad, *qua* elemento dominante, diciendo que ésta incluye en su propia táctica, *i.e.* como elementos subordinados, a los componentes disciplinarios y jurídicos, transformándolos y/o multiplicándolos. En efecto, este modelo procura captar las diferentes distribuciones de los mecanismos de poder, a partir de una lógica estratégica, en los diversos momentos históricos de las sociedades, para explicarlas a partir de sus sistemas de correlaciones y dominante.

Por un lado, por contraste se delinear los rasgos que definen cada uno de los paradigmas, por otro, a partir de dichos rasgos, de su supervivencia, cambio o subordinación de funciones, se determinan las tecnologías de poder dominantes en cada época. El tipo de distribución de las tecnologías de poder da el tono específico a las relaciones de poder formando un diagrama correspondiente a un momento histórico, *i.e.* una gubernamentalidad como “generalidad singular”. Ambos sistemas se requieren recíprocamente para llevar a cabo un diagnóstico global y singular a la vez, atento tanto a la dominante que da la tónica a las relaciones de poder en una época, sociedad o coyuntura determinadas, cuanto a la contingencia a partir de la cual estos elementos coexisten permaneciendo heterogéneos. La dimensión topológica del análisis permite enfatizar la contingencia, sin perder de vista los desplazamientos globales y la dimensión histórica secuencial. Impide concebir la secuencia histórica en términos de una teleología o un destino inexorable en el que se irían desplegando coherente, necesaria y sistemáticamente diagramas de poder

que reemplazarían sin más a los anteriores. En síntesis, la consideración conjunta de las correlaciones y los sistemas de dominante a partir de la grilla de inteligibilidad epocal-topológica busca explicar la coexistencia estratégica de las tecnologías de poder y la variación histórica relativa al dominio de una de ellas sobre las demás.

*

El tránsito de la soberanía a la disciplina y luego al gobierno no se da en la forma del simple reemplazo de unos elementos por otros, sino en la del cambio en el sistema de correlación en el que una tecnología de poder determinada establece una relación de dominancia respecto de las otras, que pasarán a ser desde entonces para esa sociedad y en esa coyuntura, elementos subordinados tácticamente a dicha tecnología. En efecto, a lo largo de las genealogías foucaultianas los dos registros *-i.e.* el epocal y el topológico- se despliegan simultáneamente, dando lugar a la presencia conjunta de un análisis epocal orientado a la larga duración y a un abordaje topológico centrado en una específica situación estratégica. En este sentido, el relato según el cual se pasa de la dominancia de la soberanía a la de la disciplina y luego a la de la gestión gubernamental permite explicar este proceso, por una parte, en términos de épocas o momentos históricos determinados, desplegados sucesivamente en una temporalidad de larga duración; por la otra, en términos de elementos heterogéneos articulados según sistemas o patrones de correlación contingentes que constituyen un triángulo, es decir, una singularidad topológica en la que los elementos se relacionan permaneciendo heterogéneos. En síntesis, la historia política de la gubernamentalidad es la historia de la formación del triángulo de las tecnologías de gobierno y de su anudamiento en la historia de la constitución del triángulo de las artes de gobernar. En efecto, la teoría política foucaultiana tiene por objeto propio la relación histórica entre tecnologías de gobierno y artes de gobernar, en cuyo juego estratégico se dibuja el mapa de las relaciones políticas y geopolíticas de poder.

UMBRALES DE MODERNIDAD

“Ciertamente, Maese Rafael, sin cesar me pregunto por qué no entráis en la corte de algún rey...”

“... Porque en primer lugar, la mayor parte de los príncipes se interesan más en asuntos bélicos y hazañas caballerescas (cuyo conocimiento no tengo ni deseo) que en las buenas hazañas de paz, y dedican mucho más estudio a extender, con razón o sin ella, sus dominios que a regir y gobernar bien y pacíficamente los que ya tienen...”

Tomás Moro. *Utopía*.

En el curso del año 1978 Foucault sitúa el umbral de modernidad entre 1580 y 1650 (1978/2006: 275)¹⁴. En este período subraya tres desplazamientos fundamentales que signan desde entonces y a partir de su convergencia nuestro presente. El primero de ellos se vincula con el ingreso de la cuestión del arte de gobernar al campo de la reflexión política. El segundo remite a lo que denominó “el momento cartesiano” y señala el pasaje de la filosofía como espiritualidad a la filosofía como conocimiento. El tercer desplazamiento se refiere a lo que designaremos como “el momento hobbesiano”, que marca una transformación fundamental en el concepto de soberanía. Estas tres transformaciones, a su vez, convergen en lo que Foucault denominó en *La voluntad de saber* “el umbral de modernidad biológica” (1976/2000b: 173), que desde mediados del siglo XVIII abrió nuestro presente a la dimensión biopolítica, la cual progresivamente fue convirtiéndose en la forma dominante de ejercicio del poder bajo la hegemonía liberal.

Cabe tener en cuenta que los desplazamientos ocurridos entre fines del siglo XVI y mediados del XVII comparten algunas características fundamentales que permiten dar cuenta del umbral en las relaciones modernas de poder. En primer lugar, tanto Descartes, como Hobbes, así como Botero y quienes primero reflexionaron sobre el arte de gobernar en la razón de Estado, no constituyen el punto absoluto de una ruptura

abrupta, sino un momento de tránsito, una bisagra en la que conviven los elementos en pugna y que, por ello mismo, permiten percibir con claridad el desplazamiento producido a partir de sus obras. En las *Meditaciones metafísicas* de Descartes conviven la dimensión espiritual con la gnoseológica (cf. Foucault, 1982/2002: 36-42), así como la filosofía política hobbesiana remite tanto al poder soberano de hacer morir como al momento en que la vida ingresa al cálculo jurídico-político. Asimismo, en las reflexiones en torno de la razón de Estado, esto es, bajo la organización disciplinaria naciente, perviven ciertas formas de concebir el poder y el sujeto vinculados a la soberanía jurídica que coexisten con la apertura de nuevos campos de problematización que prefiguran el horizonte biopolítico. En segundo lugar, estos tres desplazamientos reenvían a una serie de conceptos que desde entonces articulan las prácticas dominantes de saber-poder: conocimiento racional, neutralidad, temporalidad indefinida. Por último, cabe recordar que si bien estos desplazamientos remiten a un cambio fundamental que abre e inaugura una época histórica, los elementos desplazados no desaparecen sin más. Ni la espiritualidad dejó de existir en la filosofía luego de Descartes, ni el discurso del historicismo político luego de Hobbes, ni la cuestión de la soberanía dejó de plantearse después de la emergencia del arte de gobernar.

Los tres desplazamientos operados entre fines del siglo XVI y principios del XVII explican las condiciones teóricas y tecnológicas a partir de las cuales emergieron los conceptos de población y de gobierno económico que marcan lo que Foucault denominó “umbral de modernidad biológica”. En efecto, si bien este umbral debe establecerse hacia fines del siglo XVIII, venía siendo preparado desde hacía más de un siglo a partir de las transformaciones del gobierno en la verdad en un arte de gobernar en la razón de Estado; de la filosofía en filosofía del conocimiento; y de la soberanía en derecho abstracto, neutral y neutralizador de la guerra. Estos umbrales de modernidad constituyen el marco de legibilidad de las transformaciones que convergieron hacia mediados del siglo XVIII dando lugar al franqueo del umbral de modernidad biológica que nos introdujo en nuestra actualidad biopolítica liberal. Es así que antes de abordar la configuración liberal del mundo moderno es necesario trazar la línea genealógica que conduce desde el mercantilismo y la razón de Estado, a la fisiocracia y su idea de gobierno frugal..

Umbral de modernidad gubernamental

En la clase del primero de febrero de 1978, Foucault sostiene que el problema del gobierno “estalla” en múltiples direcciones entre mediados del siglo XVI y fines del XVIII, momento de tránsito entre los consejos al príncipe, previos, y los tratados de ciencia política, posteriores¹⁴. La reflexión sobre el gobierno de sí, de las almas y las conductas, de los niños y los trabajadores, pero también de los Estados, comenzó a ocupar el centro de la escena en un contexto signado por dos procesos heterogéneos aunque conectados: el primero, vinculado con el gobierno político, remite a la desarticulación de las estructuras feudales y la introducción de los Estados territoriales, administrativos y coloniales; el segundo, asociado a la dirección espiritual en el contexto de los movimientos de Reforma y luego de Contrarreforma. Foucault caracteriza del siguiente modo la procedencia y la emergencia de la problematización del gobierno:

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’ (1978/2006: 111).

Las reflexiones en torno del gobierno político que le interesan a Foucault se organizaron a partir del punto de repulsión común que constituyó *El príncipe* de Maquiavelo y con el fin de combatirlo. Sin embargo, a pesar de este carácter aparentemente reactivo, la literatura antimachiaveliana constituye un género positivo, con sus conceptos, su objeto y su estrategia. En consecuencia, debe ser analizado en su positividad misma. Para ello recurre a un texto de Guillaume de La Perrière, publicado en 1555 y titulado *Le miroir politique*. Tres puntos claves son

¹⁴ Desde una perspectiva foucaultiana la ruptura producida por Maquiavelo en *El Príncipe* habría que interpretarla como una inversión al interior del paradigma clásico del arte de gobernar en la verdad. Maquiavelo al igual que Platón es un filósofo que aconseja moralmente al gobernante aún cuando el consejo machiaveliano obedezca a una moralidad política y no a una ética centrada en las virtudes cardinales. Desde esta perspectiva Maquiavelo, aun cuando haya separado la ética y la religión del cálculo y la racionalidad política, permanece en el campo de problematización propio de la soberanía, ajeno a la reflexión sobre las nuevas tecnologías de gobierno que comenzarán a emerger demonizando su figura.

subrayados por Foucault, ya que en torno de ellos se habría desplegado la lucha contra lo que ese discurso antimaquiaveliano reconstruyó como *El príncipe*, para afrontar esa disputa. Estos puntos pivotan, precisamente, en torno del principio del gobierno político, el objetivo y la finalidad del mismo. El primer punto se refiere al principio de exterioridad y trascendencia del gobierno, por el cual el príncipe es interpretado como aquel que mantiene con su principado una relación de trascendencia sostenida por un lazo de violencia o de tradición. El segundo apunta a la relación del príncipe con el principado como blanco u objetivo del gobierno. En efecto, la relación de exterioridad funda un lazo frágil, sometido constantemente a las amenazas exteriores o internas. Por ello el lazo que mantiene unidos al territorio y los súbditos con el príncipe es el blanco al que debe apuntar el ejercicio del gobierno. El tercer punto se refiere al hecho de que el principado tiene como finalidad última del ejercicio del poder la protección, no del territorio y sus habitantes, sino del principado, entendido como el lazo del príncipe con sus súbditos y su territorio (cf. Foucault, 1978/2006: 115-116).

En la historia foucaultiana de la gubernamentalidad los tres rasgos fundamentales del nuevo arte de gobernar en la razón de Estado son identificados por Foucault a partir de la oposición y contraste con el principio, el blanco y la finalidad del principado. En este sentido, el primer rasgo es el principio de la multiplicidad e inmanencia del gobierno, según la cual la posición del gobernante no es trascendente respecto del Estado –como sí la del príncipe respecto al principado–, pues el arte de gobernar al Estado es solo una más entre las múltiples prácticas posibles de gobierno –aun cuando las demás (gobierno de los niños, de las familias, de los conventos, etc.) sean todas interiores al Estado–.¹⁵ El segundo es el complejo de las cosas y los hombres como blanco u objetivo del gobierno, pues ya no se tratará de la relación del príncipe con su territorio y sus habitantes, sino del gobierno de la relación entre las cosas y los hombres, es decir, de los hombres en la relación que guardan con las cosas (riquezas, fronteras, climas, costumbres, hábitos, accidentes como el hambre, las epidemias, etc.). El tercer rasgo es que la finalidad última

¹⁵ “Hay entonces, una pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esa actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo” (1978/2006: 117).

del gobierno es la disposición de los hombres y las cosas para un fin oportuno. De acuerdo con esto en el horizonte del nuevo arte de gobernar hay una multiplicidad de fines específicos perseguidos como objetivos del gobierno. Asimismo, la importancia del concepto de “disposición” marca el desplazamiento operado respecto del poder de soberanía en cuanto ya “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” (1978/2006: 125).

*

El umbral de modernidad gubernamental se encuentra en el pasaje de la reflexión y ejercicio del gobierno político como relación de principado al modelo del ejercicio inmanente y múltiple de dispositivos de poder, cuyo blanco será la relación entre las cosas y los hombres y cuya finalidad residirá en las cosas mismas que se pretenden administrar, *i.e.* en la perfección o la maximización de los procesos que el gobierno debe dirigir hacia su fin oportuno, a través de tácticas diversas que no pueden reducirse al uso de instrumentos legales.

En efecto, en la clase del 8 de marzo de 1978, antes de culminar el curso de ese año, Foucault retoma el análisis de este desplazamiento y señala que el problema dominante entre los años 1580 y 1650 fue la articulación del ejercicio del poder soberano con las nuevas tareas de conducción y gobierno que desde ese momento se le asignan al Estado. Desde ese momento el soberano adquirirá una tarea específica: gobernar. En efecto, el gobierno, dirá Foucault:

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. [...] De allí la apuesta, de allí la pregunta fundamental de ese final del siglo XVI: ¿qué es el arte de gobernar? (1978/2006: 276, la cursiva es propia).

A nuestro juicio, esta pregunta abre la época moderna como aquella en la cual en torno del arte de gobernar se despliega el tipo de juego, de debate y de combate que Foucault definirá como el propio de la política. La era de la gubernamentalidad, en efecto, está signada por el juego de

las relaciones de poder y saber entre tres formas paradigmáticas, antagónicas y heterogéneas de concebir el arte de gobernar: en la verdad, en la racionalidad del Estado, en la racionalidad (económica) de los gobernados (cf. 1979/2007: 358).

Con el franqueo del umbral de modernidad gubernamental ya no se trata del antiguo derecho soberano de muerte, tampoco de la habilidad práctica o la virtud del príncipe para mantener su principado o para hacer valer un saber de las leyes humanas y divinas. Emerge un poder que comienza a postular la prescindencia del derecho de la espada y a buscar ejercerse a través del “conocimiento” de las cosas y de los medios adecuados para su correcta disposición con la finalidad de dirigir las al fin oportuno. Como hemos mencionado, este nuevo arte de gobernar en la razón de Estado está vinculado a la transformación de las monarquías territoriales, al desarrollo de la estadística y al surgimiento del mercantilismo como modo de racionalización del ejercicio del poder a partir de los datos estadísticos y demográficos.

El momento cartesiano

En la clase del 8 de marzo de 1978 Foucault se refiere a Descartes para hacer foco en la práctica de la meditación. Señala que la filosofía cartesiana no sólo constituye el fundamento de la filosofía moderna, sino que también es el punto culminante de la gran transformación que se había producido a partir de la intensificación del problema de la conducta, con la cual la filosofía reemergerá como respuesta a la pregunta sobre cómo conducirse. En dicha clase, Descartes no sólo aparece como el padre filosófico de la modernidad, sino también y sobre todo como un heredero de la tradición filosófica de la época helenística (1978/2006: 266-268).

En el curso *La hermenéutica del sujeto* (1982/2002) el acento ya no está puesto en el vínculo que liga a Descartes con la práctica espiritual de la filosofía, sino en la ruptura que lo separa de ésta y que permite captar el umbral de modernidad. Así, en la clase del 6 de enero Foucault propone una distinción paradigmática entre dos momentos en la historia de la filosofía: el “momento griego”, en el cual la filosofía es concebida como una práctica espiritual, *i.e.* como un modo de vivir, y el “momento cartesiano” a partir del cual la filosofía es aquello que será para la modernidad, un modo de conocimiento. Allí señala que el “momento cartesiano” actuó

de dos maneras: recalificando filosóficamente el “conócete a ti mismo” y descalificando el “cuídate a ti mismo”. Esto habría sido posible al colocar el autoconocimiento (*i.e.* la indubitabilidad de la propia existencia) como fundamento del acceso a la verdad -entendida como evidencia- y produciendo, simultáneamente, la descalificación del cuidado de sí y su correlativa exclusión del campo del pensamiento filosófico moderno.

Consecuentemente, Foucault caracteriza a la filosofía moderna como “la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (1982/2002: 33) mientras que, en contraste con ella, define a la espiritualidad como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (1982/2002: 33)¹⁶.

*

De acuerdo con Foucault la espiritualidad se habría dado en occidente con tres características: La primera es que la verdad no se da al sujeto como un simple acto de conocimiento -que funda su legitimidad en el hecho de que el sujeto, en tanto tal, tenga pleno derecho a la verdad-. En la espiritualidad es el sujeto el que debe modificarse a sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad¹⁷. La segunda es que no puede haber verdad sin una conversión del sujeto. La tercera característica es que en la espiritualidad el acceso a la verdad produce efectos retroactivos de la verdad sobre el sujeto, al iluminarlo, otorgándole la felicidad a través de la tranquilidad de espíritu, y al ofrecerle como recompensa la salvación. En síntesis, el acceso a la verdad tiene como contrapartida la transformación del sujeto en tanto sujeto (*cf.* 1982/2002: 33-34).

En contraposición, la condición de acceso a la verdad desde el franqueamiento del umbral cartesiano será exclusivamente el conocimiento. En efecto, Foucault sostiene que el umbral de modernidad -en lo que

¹⁶ De acuerdo a la definición foucaultiana “Se denominará “espiritualidad”, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (1982/2002: 33).

¹⁷ “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (1982/2002: 33)

atañe a la historia de la verdad- se encuentra en el momento en que se admite que sólo el conocimiento es lo que le permite al sujeto el acceso a la verdad. Acceso que tiene también sus condiciones y sus efectos, aunque diferentes a los de la espiritualidad. Las condiciones -que ya no conciernen al sujeto en su ser- de esta forma moderna de acceso a la verdad serán de dos tipos: a. Las condiciones internas como las reglas formales de método, las condiciones formales, las objetivas y la estructura del objeto a conocer; b. Las condiciones extrínsecas como la exclusión de la locura y las condiciones culturales y morales. El efecto será la promesa de un avance ilimitado en la acumulación de nuevos conocimientos (cf. 1982/2002: 36-37).

En consecuencia, de acuerdo con la caracterización foucaultiana el umbral de modernidad filosófico-científico se habría franqueado en el momento en que el ser del sujeto dejó de ser puesto en cuestión como condición para acceder a la verdad y a partir del cual esta verdad ya no producirá sus efectos de contragolpe sobre el sujeto en su ser. En este sentido, Foucault sostiene lo siguiente:

Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad [...]. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. (1982/2002: 37-38)

La era moderna de la relación entre subjetividad y verdad se abre cuando, hacia inicios del siglo XVII, la espiritualidad es desplazada por el principio de un acceso a la verdad postulado en los términos del sujeto de conocimiento. En este sentido, concluye Foucault, “la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo” (1982/2002: 38). Por lo tanto, la emergencia de una singular manera de concebir al sujeto en relación con la verdad -es decir, como sujeto cognoscente cuya estructura permite por sí sola el

acceso a una verdad que no lo salva, sino que lo sitúa en la dimensión de un progreso indefinido, siempre que se atenga a las condiciones extrínsecas e intrínsecas al conocimiento- marca el umbral de modernidad de la racionalidad filosófico-científica occidental.

El momento hobbesiano

El discurso jurídico político de la soberanía es para Foucault el discurso que el poder tiene sobre sí mismo con el doble objetivo de neutralizar la guerra, ocultándola, y deslegitimar el uso de la historia, descalificándola como partisana. Al concepto jurídico Foucault le opondrá dos nociones heterogéneas de poder: el discurso histórico político de la guerra de razas y el funcionamiento biopolítico de la gubernamentalidad. Frente al modelo de la mediación jurídica imparcial, sendas nociones comparten un esquema binario, refiera éste a la relación entre amigos y enemigos o a la relación de los gobernantes con los gobernados.

El lugar que ocupa la teoría de Hobbes en el curso y el libro del año 1976 es clave para explicar el tránsito de la soberanía al bio-poder. En el capítulo V de *La voluntad de saber* (1976/2000b) titulado, precisamente, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault presenta al derecho soberano de vida y muerte como derivado formal de la vieja *patria potestas* del derecho romano. No obstante, según él, en las teorías político-jurídicas modernas como las de Hobbes y Pufendorf, aquel derecho soberano adopta una forma “considerablemente atenuada”, en la medida en que el derecho de espada ya no sería un privilegio absoluto e incondicionado del soberano, sino uno limitado a los casos en que éste se encuentre amenazado. Ya sea que esta amenaza al soberano provenga o bien de enemigos externos -y en este caso el monarca tiene la potestad de exigir a los súbditos que den su vida para defender al Estado- o bien del desafío de algún súbdito -que desde ese momento pasa a ocupar la posición de enemigo interno contra quien el soberano podrá ejercer, a título de castigo, su derecho de hacer morir-. Teniendo en cuenta esta atenuación operada en la modernidad, Foucault presenta una alternativa respecto a la concepción del derecho soberano de vida y muerte. Comprenderlo a la manera de Hobbes, como “una trasposición al príncipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros” (1976/2000b: 163-164), o antes bien, como propone Pufendorf, habría

que considerarlo como un derecho específico que posee el soberano, aun cuando los particulares que forman el cuerpo moral del mismo nunca lo hayan poseído. Mas allá de esta diferencia a Foucault le interesa destacar que “de todos modos, el derecho de vida y muerte, tanto en su forma moderna, relativa y limitada, como en su antigua forma absoluta, es un derecho disimétrico” (1976/2000b: 164). Desde esta perspectiva Hobbes forma parte de la antigua tradición de la soberanía, aunque bajo su ropaje moderno, relativo y limitado:

En contraposición con esta interpretación en la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault se propone explicar la entrada de la vida en los cálculos del poder como un fenómeno fundamental del siglo XIX, aunque su condición de posibilidad se remontaría a los juristas del siglo XVII (cf. Foucault, 1976/2000a: 217-218). Al igual que en *La voluntad de saber*, en dicha clase, se toma como punto de partida el derecho de vida y muerte como uno de los atributos fundamentales del poder soberano con el fin de resaltar la disimetría práctica que lo constituye de hecho como derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir. Sin embargo, el argumento avanza en otra dirección a partir del señalamiento de una paradoja teórica que atraviesa al discurso jurídico-político moderno sobre la soberanía en la medida en que en él la vida y la muerte de los súbditos no son fenómenos naturales u originarios sino dependientes de la decisión soberana¹⁸. Evidentemente, desde el momento en que la protección de la vida se convierte en el fundamento del derecho soberano, la facultad de quitarla se vuelve paradójica. Pero no es esta paradoja la que interesa en este caso principalmente a Foucault, sino el hecho de que a través de ella puede observarse el modo en que la vida comenzó a problematizarse y a ser incluida en el campo del pensamiento político. En efecto, a partir de Hobbes la soberanía se funda en el contrato entre individuos que temen por la seguridad de su vida y pactan con el fin de protegerla. Desde ese momento hobbesiano, la vida ingresará al cálculo político y el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, progresivamente, dará lugar a la emergencia de un bio-poder exactamente inverso, que lo complementará ocupándose de *hacer* vivir y *dejar* morir. A partir del siglo XVII, desde que,

¹⁸ “Frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto.” (Foucault, 1976/2000b: 218)

con Hobbes, las teorías jurídico-políticas comenzaron a incluir la vida en sus problematizaciones, se dio lugar al desarrollo de un bio-poder que se volvería hegemónico durante el siglo XIX. En síntesis, Hobbes ocupa un lugar ambiguo en la ficción histórica foucaultiana: por un lado, es el teórico de un tipo de soberanía moderna que se halla en continuidad con la antigua; por el otro, es el primer teórico de una forma de soberanía moderna que es el antecedente jurídico ineludible en la genealogía de ese nuevo bio-poder de sentido inverso que la completará, la penetrará y la modificará. Hobbes es la figura bisagra en el paso de la soberanía al bio-poder. En síntesis, en tanto que filósofo político de la soberanía jurídica, Hobbes traza el umbral de modernidad en la teoría de la soberanía a través de un doble movimiento: por un lado, en oposición al historicismo político y, por el otro, como resignificación del viejo poder soberano de muerte, lo que posibilita la apertura de lo jurídico al nuevo bio-poder. Este doble movimiento se comprende a partir de los conceptos de neutralización de la guerra y de neutralidad jurídica, que serán la condición de posibilidad -junto con la inclusión de la vida en el cálculo político- para el acoplamiento de la soberanía moderna en el diagrama de poder que será hegemonizado progresivamente por el bio-poder. Es preciso, por lo tanto, analizar brevemente cada uno de estos movimientos antes de reponer la lectura de conjunto que permite explicar la filosofía política hobbesiana como el momento que marca el umbral de modernidad en la concepción de la soberanía.

*

En la clase del 4 de febrero de 1976 el profesor del *Collège* indaga acerca de las condiciones en las que hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, la guerra funcionó como una categoría a través de la cual se analizaron las relaciones de poder. En este marco Foucault retorna a la cuestión de la guerra en relación con la filosofía de Hobbes, pero desde una perspectiva complementaria a la de la clase de 1973 ya mencionada. De acuerdo con esta interpretación realizada ya no desde la guerra civil, sino desde la de la guerra de conquista, Hobbes apelaría al contractualismo para exorcizar el fantasma de la guerra, sólo en la medida que en el estado de naturaleza hobbesiano no habría guerra efectiva, sino sólo *propensión* a la misma. Para Foucault, entonces, en el estado de guerra potencial se daría un juego de tres series de elementos:

las representaciones calculadas, las manifestaciones de la voluntad y las tácticas de intimidación entrecruzadas (cf. 1976/2000a: 89). Tal estado de cálculo constituiría la condición de posibilidad para la realización de un pacto que es previo a la actualización efectiva de la guerra. De ahí que, según Foucault, “en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres” (1976/2000a: 89). Por el contrario, esta situación se correspondería con un estado en el que el juego de las representaciones, las manifestaciones y los signos configuraría un “teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es temporalmente indefinida” (1976/2000a: 89). De ella se deriva un pacto de soberanía que se revela como una forma de escamotear la cuestión de la dominación, es decir, del poder como ejercicio e imposición de los vencedores sobre los vencidos. Este pacto, por lo tanto, opera como el fundamento y la condición de posibilidad para la legitimación de la moderna soberanía estatal que, a través de la mediación del derecho, se postulará como una tercera instancia por sobre las partes en conflicto. He aquí por qué, según el análisis foucaultiano, Hobbes, tantas veces criticado, no deja de ser, aún por sus más acérrimos enemigos, secretamente reivindicado por haber conjurado a cierto enemigo común¹⁹.

La interpretación foucaultiana consiste en establecer contra quién escribe Hobbes para desentrañar, de este modo, la diferencia fundamental que existe en aquello que el pensador inglés trata de modo igual: la soberanía por institución y la soberanía por adquisición. Esto último permite comprender el ocultamiento hobbesiano de la guerra, pues las consecuencias de ésta quedarían neutralizadas al reducir la relación entre conquistadores y conquistados a una relación contractual, es decir, sin vencedores ni vencidos. En consecuencia, según Michel Foucault, si la guerra -entre pueblos, razas o naciones- se actualizara, *i.e.* si fuese real y no sólo potencial, necesariamente se presentan una serie de posibilidades vinculadas con la disimetría entre vencedores y vencidos: o bien los vencedores exterminan a los vencidos -y en efecto, el genocidio ha sido y es una opción política por la cual los vencedores resuelven el problema de la conquista-; o bien, no los exterminan y se deciden por gobernarlos. En este caso hay también dos posibilidades: o bien los vencidos en

¹⁹ “A la vez que lo censuran [a Hobbes] por haber dado demasiado al Estado, en sordina le están agradecidos por haber conjurado a cierto enemigo insidioso y bárbaro” (1976/2000a: 95)

cuanto tales mantienen, aunque sea potencialmente, la voluntad política de reanudar la guerra; o bien aceptan sin más su condición de dominados para someterse al gobierno de los dominadores. En este sentido, de acuerdo con Foucault:

Es evidente que, en ese caso [en el que el genocidio no se llevó a cabo o no es total], nos encontramos en una relación de dominación, fundada en su totalidad en la guerra y la prolongación de sus efectos en la paz. Dominación, dirán ustedes, y no soberanía. Pues bien, no, dice Hobbes; sin duda seguimos estando en la relación de soberanía” (1976/2000a: 92).

He aquí la astucia de Hobbes al denominar república a la soberanía por adquisición. El corolario de esta interpretación es el siguiente: “todo sucede como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía” (1976/2000a: 93). Ante esta sospecha, Foucault recuerda que Hobbes se enfrenta, precisamente, a quienes -hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII- postularon la guerra y sus efectos en la paz como el analizador de las relaciones de poder en términos de dominación. En efecto, los “contrincantes estratégicos” de Hobbes serían quienes intentaron “hacer funcionar el saber histórico en la lucha política” (1976/2000a: 94). Ellos son los enemigos históricos de Hobbes, justamente, porque desde su perspectiva la guerra continúa en la paz, es decir, la política no es más que la continuación de la guerra por otros medios, y el discurso histórico político no es sino un arma a través de la cual se libraría esa batalla. En efecto, es contra este esquema binario que Foucault pretende restituir a través de su elogio del discurso de la guerra de razas (*cf.* 1976/2000a: 67), que Hobbes libra su batalla filosófico-política.

Desde esta óptica, el modelo abstracto del contractualismo sería un artificio teórico político creado para neutralizar la dimensión beligerante del saber histórico político. Por ello, para Foucault el concepto de soberanía jurídico-política –que servirá de base a la idea lockeana del “Juez Imparcial” (1690: 887)- se orientará, por un lado, hacia el ocultamiento de las relaciones de dominación subyacentes al orden jurídico político y, por el otro, hacia la descalificación de una grilla binaria en pos de la defensa de un esquema que recurre a una figura trascendente

al conflicto que es investido con la potestad de ponerle fin, ya sea en la forma decisionista de un árbitro “arbitrario”, ya sea asumiendo el ropaje del árbitro “imparcial”, *i.e.* como tercero neutral por sobre las partes²⁰. A partir de ahí Foucault puede concluir que “la operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aún las más extremas, del discurso filosófico jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político” (1976/2000a: 109).

*

En la clase del 17 de marzo de 1976 (1976/2000a), antes de referirse al bio-poder -comprendido a partir del complemento entre las tecnologías disciplinarias y las biopolíticas-, Foucault explicita dos dimensiones de la noción de soberanía con el fin de precisar el sentido de la contraposición entre la “soberanía” y el “bio-poder”. Allí, señala lo siguiente: “me gustaría seguir la transformación, no en el nivel de la *teoría política* sino más bien en el de los *mecanismos*, las técnicas, las tecnologías de poder” (1976/2000a: 219, la cursiva es nuestra). Estas dimensiones se refieren, por un lado, a niveles de análisis diferentes –a saber, el de la teoría política y el de la historia de las tecnologías y sus correlaciones y sistemas de dominante- y por el otro, a transformaciones de la comprensión misma de la soberanía en sendos niveles. En este sentido, Foucault se refiere a la soberanía, *qua* mecanismo, con el objetivo de distinguir entre la época en que éste era dominante y aquella en que la soberanía fue desplazada para ocupar un lugar subordinado. Esta distinción permite marcar el umbral de jurídico político de modernidad, *i.e.* el pasaje del Estado de justicia medieval al Estado disciplinario moderno. El mecanismo de soberanía

²⁰ Vale la pena mencionar las críticas que Foucault lanzaba a comienzo de los '70 contra las nociones de justicia y tribunal: “Quien dice tribunal, dice que la lucha entre las fuerzas presentes está, de buen grado o por fuerza, suspendida; que en cualquier caso, la decisión tomada no será el resultado de ese combate, sino la intervención de un poder que será, tanto para unos como para los otros, extraño, superior; que este poder está en posición de neutralidad entre ambas partes y que puede en consecuencia, que en todo caso debería saber, en la causa, de qué lado está la justicia. El tribunal implica además que existan categorías comunes a ambas partes en litigio... Pues bien, todo esto es lo que la burguesía quiere hacer creer respecto a la justicia, a su justicia. Todas estas ideas son armas que la burguesía utiliza en su ejercicio del poder” (1972/1992: 72). Asimismo: “En la misma forma del tribunal, hay cuanto menos esto: se dice a las dos partes: vuestra causa no es, de entrada justa ni injusta. No lo será hasta el momento en el que yo lo diga ya que habré consultado las leyes o los registros de la equidad eterna” (1972/1992: 75).

constituye la forma de ejercicio del poder dominante en las sociedades pre-modernas y es analizado como tal con el fin de contraponerlo a las tecnologías modernas de poder²¹.

Asimismo, como hemos mencionado, ya en *Vigilar y castigar* (1975/1999) Foucault se refería a aquel desplazamiento interno al paradigma de soberanía a partir de la oposición entre las “mil muertes” del supliciado y el principio revolucionario de “una sola muerte por condenado”, es decir, entre el uso de la guillotina y el uso de la horca, la picota, el patíbulo y la rueda. En efecto, al cabo de pocos años, señala Foucault, el suplicio *-qua* técnica de sufrimiento- da lugar a un tipo de pena cuyo objetivo principal será la pérdida de bienes o derechos. El cuerpo deja de ser el objeto del castigo para convertirse en el instrumento o intermediario de la privación de un derecho o de un bien. Correlativamente, el castigo deja de ser teatro y espectáculo de la atrocidad y se produce una inversión fundamental del régimen de visibilidad y publicidad. Con la disciplina emerge una “arquitectura del teatro invertida, en la que se trata de hacer que el máximo posible de personas puedan estar bajo la mirada y la vigilancia del más pequeño número” (1973/2016: 239-240). En el ámbito de la justicia penal el castigo pasó a ser el lado oculto y sombrío del proceso penal, mientras que la instrucción, con sus debates y sentencias, constituye desde entonces la parte pública.

Como correlato de la emergencia de la nueva tecnología disciplinaria, entre el suplicio y la prisión, entre la soberanía y la disciplina, hay que destacar el desplazamiento interno al paradigma jurídico de la soberanía que se expresa en el proyecto de los reformadores del siglo XVIII y en las teorías del contrato social. En este contexto el elemento-sujeto se desplazará hacia el lado de los individuos *-qua* sujetos de derechos- mientras que el castigo dejará de ser venganza personal y pública del soberano –una forma de continuación de la guerra iniciada por el infractor/desafiante- para convertirse en resarcimiento de un daño efectuado a la sociedad

²¹ El mecanismo de soberanía está constituido en torno de cuatro tipos de relaciones: relaciones asimétricas de sustracción y gasto a partir de las cuales se relacionan el soberano con el súbdito; relaciones marcadas por una anterioridad fundadora; relaciones no isotópicas y relaciones hacia un sujeto múltiple (cf. Foucault, (1973-74/2005: 62-66). En *Vigilar y castigar* (1975/1999) se lo contrapone a la tecnología disciplinaria; en *Defender la sociedad* (1976/2000a) y en *La voluntad de saber* (1976/2000b) al bio-poder y la biopolítica; en *Seguridad, territorio, población* (1978/2006) a los mecanismos de seguridad por un lado, y a los disciplinarios, por el otro.

-*qua* sujeto jurídico del pacto social-²². Por su parte, la infracción ya no será un fragmento de regicidio, sino ruptura del pacto y guerra contra la sociedad toda²³. Consecuentemente, este umbral de modernidad política en la concepción de la soberanía se habría franqueado cuando Hobbes hizo de la seguridad de la vida la finalidad de la política, el Estado y del derecho. El momento hobbesiano constituye el umbral de modernidad jurídico-política de la soberanía ya que, a través del mismo gesto filosófico, se proponía desconectar la antigua continuidad entre los conceptos de soberanía y guerra -neutralizando las consecuencias que se seguirían de la hipótesis bélica-, y sentar las bases para concebir una soberanía jurídica identificada con un derecho abstracto que tiene por finalidad la protección de la vida. En síntesis, tomando en consideración las dimensiones de la noción de soberanía aludidas al comienzo del apartado, se comprende que cuando la soberanía dejó de ser el mecanismo dominante signado por relaciones de venganza y de guerra; la teoría política del contrato social, desde Hobbes en adelante, se dedicó a especular en torno de una nueva noción de soberanía jurídica abstracta, neutral y neutralizante, cuyo objetivo principal será la mantención de la paz y la protección de la vida.

Umbral de modernidad biológica

En *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (1976/2000b) Foucault se refiere al nacimiento de la biopolítica como la gran transformación acontecida hacia mediados del siglo XVIII en los siguientes términos:

... lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente (1976/2000b: 173).

²² “El derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad” (1975/1999: 95).

²³ “El menor delito ataca a la sociedad entera, y la sociedad entera –incluido el delincuente- se halla presente en el menor castigo” (1975/1999: 94).

El umbral de modernidad biológica, en efecto, constituye el último momento registrado por Foucault de un desplazamiento iniciado con el despliegue de las tecnologías disciplinarias -que encuentran su diagrama en el panóptico de Bentham (1975/1999)- y con la transformación operada por Hobbes en la teoría jurídico-política de la soberanía (1976/2000a). En efecto, de acuerdo con la historia foucaultiana de la gubernamentalidad la entrada de la especie al cálculo político es precedida por el ingreso del cuerpo al dispositivo disciplinario y de la vida al discurso jurídico. Consecuentemente, el umbral de modernidad biológica viene a completar -con el despliegue de la biopolítica de las poblaciones desde fines del siglo XVIII- la transformación del poder en bio-poder, es decir, esa mutación fundamental iniciada con la introducción y dominancia de las disciplinas del cuerpo.

Por lo tanto, en esta historia de las tecnologías de poder el umbral de modernidad biológica emerge como el punto de convergencia en el que se anudan los desplazamientos anteriores iniciados hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, y que se extienden, precisamente, hasta mediados del siglo XVIII, permitiendo configurar el moderno sistema de dominancia y correlación entre tales elementos heterogéneos. En efecto, tanto el desarrollo de la racionalidad occidental a partir del desacople de la filosofía del conocimiento respecto de una espiritualidad de la transformación del sujeto por sí mismo; cuanto la desconexión del vínculo clásico entre la soberanía y la guerra y la postulación de un derecho neutral y abstracto, con función arbitral y orientado a la protección de la vida; así como el desarrollo de un arte de gobernar en la razón de Estado, a través de la disposición de las cosas para dirigir las hacia su fin oportuno, constituyen una serie de condiciones que -vinculadas con otras variables históricas tales como el aumento de la población, la expansión de las zonas urbanas, los desarrollos técnicos y el despliegue de una economía capitalista- son las condiciones de posibilidad para el franqueo del umbral de modernidad biológica.

Esta gran transformación registrada por Foucault con el nacimiento de la biopolítica y la emergencia de las tecnologías de seguridad que harán posible la administración completa de la vida es enfocada desde dos ángulos heterogéneos pero no incompatibles. Por un lado, desde el punto de vista general de larga duración de la historia de las tecnologías de poder, se hace foco en la ruptura que separa la época de la

soberanía de la era del biopoder, en la cual el nacimiento de la biopolítica consume el proceso de inclusión de la vida en el cálculo político iniciado con la emergencia de las disciplinas del cuerpo. Por el otro, desde la perspectiva de la historia de la gubernamentalidad se focaliza en el desplazamiento que supone a nivel de las artes de gobernar la emergencia de las tecnologías biopolíticas de seguridad respecto de las disciplinarias, es decir, el tránsito del Estado disciplinario al gobierno securitario.

*

El tránsito de la soberanía al bio-poder constituye una de las transformaciones fundamentales en el pasaje a la modernidad. En 1976 Foucault sostiene que este umbral fue franqueado cuando la biopolítica se acopló a la disciplina, con la cual estableció un vínculo de complementariedad cuasi-funcional debido a sus diferentes niveles de aplicación²⁴. En efecto, tanto *Defender la sociedad* (1976/2000a) como *La voluntad de saber* (1976/2000b) se cierran haciendo referencia al nacimiento de la nueva forma de poder que marcará nuestra época. Allí, el bio-poder, *i.e.* el poder sobre la vida, aparece como el elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo en la medida en que éste habría requerido de la inserción controlada del cuerpo individual al aparato de producción y del ajuste de los fenómenos poblacionales, *i.e.* del cuerpo especie, a los procesos económicos. El bio-poder, entonces, adopta las dos formas heterogéneas pero no antitéticas que constituirían una bipolaridad en su interior mismo: el polo disciplinario, constituido durante el siglo

²⁴ Foucault señala allí que la biopolítica sería una técnica de poder “que no excluye a la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos” (1976/2000a: 219). Cabe tener presente que este esquema de interpretación se mantuvo hasta el año 1978. Hasta ese momento Foucault había analizado la técnica disciplinaria a partir de la oposición entre una “macrofísica del poder de soberanía” y una “microfísica del poder disciplinario”, es decir, como una técnica local a la que sin dificultad se podía acoplar una nueva técnica global como la biopolítica. Sin embargo, la interpretación se complejizó aún más cuando el análisis de la razón de Estado condujo a Foucault a problematizar, a través del análisis de la ciencia de la policía, el poder disciplinario como una técnica global a partir de la cual se organizó el gobierno en la razón de Estado.

XVII como una anátomo-política del cuerpo humano, cuyo objeto es el cuerpo individual concebido como máquina; el polo regularizador, constituido hacia mediados del siglo XVIII como una biopolítica de las poblaciones, cuyo objeto es el cuerpo-especie concebido como soporte de los procesos biológicos.

Ahora bien, este bio-poder no sólo debía asegurar la inserción y el ajuste del cuerpo-máquina y del cuerpo-especie al aparato de producción y a los procesos económicos, sino que, en tanto y en cuanto tecnología de poder productiva, tiene como objetivo fundamental la producción de individuos y poblaciones útiles económicamente y dóciles políticamente (cf. 1976/2000b: 168-171). Por un lado, las tecnologías disciplinarias están dirigidas a aumentar las fuerzas y las aptitudes del cuerpo individual con la finalidad de constituirlo como un cuerpo productivo para el que el aumento de fuerzas y aptitudes no conlleve un peligro político (cf. 1975/1999: 141-142). Por otro lado, como sostiene tres años después durante el curso *Seguridad, territorio, población* (cf. 1978/2006: 63), las tecnologías biopolíticas de seguridad buscarían gobernar a las poblaciones a partir de su regularización en torno de índices estadísticos y a través de cesuras internas capaces, simultáneamente, de promover la expansión de las fuerzas productivas y de bloquear las ocasiones para la indocilidad política tanto de la población como un todo, como de diversos segmentos poblacionales. En síntesis, el tránsito de la soberanía al bio-poder, *i.e.* el ingreso en la era de la normalización de los sujetos y las poblaciones, se explica a partir de la maximización económica y la neutralización política obtenidas a partir del desarrollo de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas.

*

El desplazamiento de la disciplina a la biopolítica será un punto central para Foucault. La caracterización general del tránsito de la soberanía al bio-poder en su bipolaridad constitutiva será retomado y reinterpretado durante el curso *Seguridad, territorio, población* (1978/2006), donde ya no se tratará de un tipo de complementariedad cuasi-funcional de las técnicas disciplinarias y las tecnologías biopolíticas de seguridad, sino

de la heterogeneidad entre ellas. En efecto, la introducción del problema de las artes de gobierno le permite a Foucault corregir parcialmente la explicación del vínculo entre soberanía, disciplina y biopolítica que resultaba un tanto simplificadora.

La clave de la argumentación está en el cambio de perspectiva respecto del poder disciplinario y, de ahí, respecto de su vínculo con la soberanía jurídica y con la biopolítica de las poblaciones. Tanto en *Vigilar y castigar* como en *La voluntad de saber*, Foucault afirmaba que el derecho -tal como lo presentaban los teóricos contractualistas- cumplía el rol ideológico de ocultar los mecanismos disciplinarios que se desplegaban bajo el orden jurídico formalmente igualitario. Asimismo, como hemos mencionado, en *Defender la sociedad* el poder disciplinario aparecía integrado a la estrategia global del poder regularizador biopolítico. En *Seguridad, territorio, población* estas dos explicaciones son parcialmente modificadas a partir de la introducción de la grilla de inteligibilidad gubernamental. En efecto, la serie soberanía-disciplina-biopolítica no solo es reinterpretada a partir de la idea de un triángulo de tecnologías heterogéneas, sino que éste es integrado en un triángulo de las artes de gobernar, cuyos vértices serán soberanía-Estado-gobierno. A Foucault la problematización de la razón de Estado como arte de gobernar le posibilita ampliar su espectro de análisis para abordar desde otro ángulo lo que dos años antes había denominado ‘umbral de modernidad biológica’. En la clase del 5 de abril de 1978 el profesor sostiene que con el desarrollo de la razón de Estado:

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 presenció desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinarización 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” (1978/2006: 390).

Como se puede apreciar, esta explicación ya no supone una complementariedad debida a una diferencia en la escala de aplicación de ambas tecnologías. Esta diferencia se difumina una vez adoptada como matriz de análisis la idea de arte de gobernar. En efecto, en la historia foucaultiana es sobre su trasfondo y en contra del mundo disciplinario –es decir, de la gubernamentalidad estatal, del reglamento y el poder de policía- que emerge la gubernamentalidad liberal y biopolítica. En el nuevo relato rectificado y complejizado ya no se trata, entonces, de la mera complementariedad funcional, sino de un desplazamiento clave de la modernidad desde una gubernamentalidad disciplinaria a una gubernamentalidad biopolítica. Tampoco se trata ya en él de la oposición general entre la soberanía y el bio-poder (entendido como la convergencia de la disciplina con la biopolítica), sino de una relación estratégica y compleja entre lo jurídico, lo estatal-disciplinario y lo gubernamental. En efecto, como hemos sugerido el relato foucaultiano discurrirá sobre el delineamiento de una cartografía histórica cuyo eje es el proceso de gubernamentalización del Estado, a través del cual se pasó del Estado de justicia medieval, en que dominaban los mecanismos de soberanía, al Estado administrativo, cuya dominante eran las disciplinas y, por último, al Estado gubernamental, organizado a partir de las tecnologías biopolíticas de seguridad (cf. 1978/2006: 137).

*

Desde la perspectiva de la historia de las artes de gobernar la problematización gira en torno del tránsito del Estado disciplinario al Estado gubernamental. De acuerdo con ella el gobierno político -i.e. la razón de Estado- requería de un modelo de gobierno diferente tanto del pastorado, como de la soberanía. El arte de gobernar en la razón de Estado fue concebido, desde sus inicios, como un *plus* respecto del poder jurídico de soberanía, es decir, tanto como un complemento, cuanto como un arte con su racionalidad propia. Sin embargo, para Foucault el arte de gobernar había permanecido bloqueado -es decir, sin poder desplegarse en toda su amplitud- y encerrado en la forma de la monarquía administrativa hasta mediados del siglo XVIII. Esto había ocurrido debido a la dificultad para encontrar su dimensión “propia” ya que se hallaría mezclado tanto con la “estructura institucional y mental” de la soberanía, cuanto con el modelo disciplinario del gobierno

familiar. Esto explica por qué de acuerdo con Foucault “el desbloqueo del arte de gobernar estuvo ligado [...] al surgimiento del problema de la población” (1978/2006: 130). En efecto, el franqueo del umbral de modernidad biológica está constituido por tres acontecimientos fundamentales: a. el desarrollo de la estadística; b. la emergencia de la población como problema biológico-económico -que se acopla a la idea previamente desarrollada de la población como público-; c. el desplazamiento de la familia como modelo a instrumento para un gobierno de las poblaciones.

En este sentido, al umbral de modernidad biológica se lo puede caracterizar también como el “momento fisiocrático”, en la medida en que, en el marco de la historia foucaultiana de las tecnologías y artes de gobernar, el punto de tránsito desde el arte de gobernar en la razón de Estado hacia la nueva gubernamentalidad biopolítica liberal se encuentra en la forma fisiocrática de racionalización del ejercicio del poder como práctica de gobierno. En efecto, la concepción fisiocrática de la economía política como ciencia -cuyo correlato había sido un tipo de intervención gubernamental orientado al campo poblacional- constituye el momento bisagra entre los tratados sobre el gobierno político -dominantes desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVIII- y la emergencia de la forma liberal de reflexión sobre el gobierno económico (*cf.* Foucault, 1978/2006: 364 y ss.).

El tránsito mentado con la idea de un “momento fisiocrático” consta de los siguientes desplazamientos: de la economía clásica ligada al modelo de la familia hacia la economía política; del gobierno de los políticos hacia el de los economistas; del mercantilismo hacia la fisiocracia; del gobierno soberano y disciplinario del pueblo hacia el gobierno biopolítico de las poblaciones. Estos desplazamientos constituyen el umbral de modernidad biológica que se inserta en un presente histórico signado por la intersección de tres acontecimientos -el momento antimaquiaveliano, el cartesiano y el hobbesiano- para transformarlo definitivamente, al configurar un nuevo sistema de correlación entre las modernas técnicas administrativas y gubernamentales, el saber científico, el orden jurídico.

Tales umbrales de modernidad, en síntesis, habrían iniciado un proceso político de gubernamentalización del Estado que, finalmente, encontraría su forma propia una vez que la población fue proclamada como el sujeto y el objeto de la nueva tecnología gubernamental biopolítica, gracias, precisamente, a haber permitido el desbloqueo del arte de gobernar (*cf.* 1978/2006: 63). He aquí, entonces los momentos cruciales establecidos por Foucault a lo largo de la genealogía de esa forma de poder que denomina gobierno y “que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (1978/2006a: 136).

EL NACIMIENTO DE LA GUBERNAMENTALIDAD POLÍTICA MODERNA

...el verdadero poder constituyente es el que forja un sistema de Estados, como sucede en el caso europeo...

José Luis Villacañas, ¿Qué imperio?

En el libro *En torno a los orígenes de la revolución industrial* (1971/1998: 35), Eric Hobsbawm afirma que para comprender las causas del inicio de la revolución industrial británica hacia mediados del siglo XVIII hay que remontarse a lo que denomina la crisis general del siglo XVII, pues ella habría creado las condiciones para el despegue definitivo del capitalismo que culminaría con la primera revolución industrial un siglo después. Según el historiador, entre fines del siglo XVI y mediados del XVII se produjo una crisis general a causa de dos acontecimientos fundamentales: una recesión económica generalizada -o al menos un estancamiento importante- y una suba considerable de la mortalidad a causa de las grandes epidemias y las hambrunas que asolaron al viejo continente y que se vieron agravadas por la guerra de los treinta años (cf. 1971/1998: 18). No obstante, para Hobsbawm la causa principal de tal crisis había sido la imposibilidad de superar ciertos obstáculos para el desarrollo del capitalismo en el marco de una sociedad fundamentalmente feudal. Ahora bien, con la salida de la crisis se habría producido una transformación decisiva que llevaría “desde la empresa capitalista adaptada a un marco predominantemente feudal hacia la empresa capitalista transformadora del mundo según sus propias pautas” (1971/1998: 35). Este desplazamiento tendría, a su vez, su causa principal en el hecho de que la crisis habría producido como resultado una considerable concentración del poder económico en las grandes ciudades de los Estados marítimos (1971/1998: 41), así como un nuevo sistema de explotación colonial (1971/1998: 30). De esta forma, la creciente hegemonía británica desplegada a partir del Acta de Navegación de Oliver Cromwell en 1651 y el reemplazo del colonialismo antiguo -español y portugués- basado en

el robo y el monopolio, por el nuevo modelo franco-anglo-holandés de explotación colonial -basado en la exportación y reexportación de manufacturas europeas- habrían dado forma al moderno sistema mundial que hacia fines de siglo tendría a Inglaterra como una potencia económica que parecía ser capaz de iniciar casi tres cuartos de siglo antes, la revolución económica mundial que luego realizaría (1971/1998: 85). La conclusión que extrae Hobsbawm de su análisis de la historia económica del siglo XVII es la siguiente:

Ha sido más bien mi propósito el mostrar que este reemplazo del feudalismo por el capitalismo no fue, y no podía ser, una simple evolución lineal –que aún en términos puramente económicos debía ser discontinua y catastrófica- y esbozar algunos de los mecanismos de ese cambio histórico, y llamar la atención acerca de la crisis del siglo XVII como un episodio crucial (según resultó *el episodio crucial*) en la declinación de la economía feudal y la victoria de la capitalista (Hobsbawm, 1971/1998: 88).

También para Foucault la discontinuidad que implicó aquel período es crucial y marca el umbral de la modernidad capitalista, la cual alcanzará un siglo más tarde su dimensión propia con la emergencia del sujeto-objeto poblacional y en la medida misma en que el ajuste entre la acumulación de hombres y la acumulación del capital -logrado a través de la introducción de la tecnología biopolítica- había sido la cuestión fundamental planteada a las tecnologías de gobierno desde mediados del siglo XVII y sería el “elemento indispensable” para el desarrollo y la afirmación del capitalismo a partir del siglo XVIII (*cf.* Foucault, 1976/2000b: 170-171).

De acuerdo con Hobsbawm, desde la perspectiva de la historia económica el proceso iniciado en el siglo XVII desembocaría en la revolución industrial del último cuarto del siglo XVIII. Desde la óptica foucaultiana de los cursos dictados entre 1976 y 1979 -en el marco de su cátedra denominada “historia de los sistemas de pensamiento”²⁵- una desembo-

²⁵ En la entrevista “Verdad, individuo y poder”, del 25 de octubre de 1982, Foucault se refiere de la siguiente manera a su trabajo de historiador de los sistemas de pensamiento: “Mi campo es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. La forma en que piensa está relacionada con la sociedad, la política, la economía y la historia, y también está relacionada con categorías muy generales y universales, y con estructuras formales. Pero el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales. El modo en que la gente

cadura similar, aunque relativa a los sistemas de pensamiento, se habría producido en aquel período de tiempo. Sin embargo, de la divergencia en la perspectiva de análisis histórico se deriva una diferencia crucial que hace posible comprender en toda su dimensión la innovación introducida por la historia foucaultiana.

Cuando hacia el final de la clase del 24 de enero de 1979 el profesor propuso como objetivo del curso hacer la historia de las crisis del dispositivo general de gubernamentalidad tal como se introdujo en siglo XVIII, antes se ocupó de dejar sentada la diferencia –o al menos la pregunta sobre ella- entre las nociones de crisis del capitalismo y crisis del liberalismo o del dispositivo de gubernamentalidad. Si bien ambas pueden estar vinculadas entre sí, esto no siempre ocurre -su relación es contingente- y cuando esto sucede tampoco deberían deducirse, sin más, las segundas de las primeras (cf. Foucault, 1979/2007: 92). En efecto, la heterogeneidad de las crisis del capitalismo respecto de las crisis del arte de gobernar constituye la condición de posibilidad para llevar a cabo el proyecto de una historia de la gubernamentalidad.

Mientras que Hobsbawm sostiene que durante el siglo XVII no se produjo ningún despliegue novedoso ni importante en los campos de la ciencia y la tecnología -excepto el invento de la máquina de vapor cuya eficiencia habría sido exigua hasta mediados del siglo XVIII (cf. 1971/1998: 76)-, por el contrario, Foucault muestra que el siglo XVII está signado no sólo por el momento cartesiano -es decir, por el umbral de modernidad en la racionalidad filosófico-científica- sino, eminentemente, por la obra que Giovanni Botero dedicó a la razón de Estado. En efecto, *Della ragion di stato* (1589/2004) debe ser comprendido, de acuerdo con Foucault, como la innovación crucial del siglo, percibida como tal incluso por sus contemporáneos y equiparable al descubrimiento del heliocentrismo y la ley de gravedad. Si bien podría afirmarse que -en tanto mecanismo que posibilita el funcionamiento de los Estados- la razón de Estado ha existido desde siempre, a Foucault le interesa destacar su absoluta novedad, en tanto instrumento intelectual que permitirá detectar y analizar esa racionalidad inmanente al Estado. También subraya el “escándalo político” que generó este descubrimiento en el contexto de los tratados

piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica. Entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero –quizá muy estrecho- que es el camino del historiador del pensamiento” (1982/1996: 142).

de Westfalia y de la separación entre las iglesias protestantes y la iglesia Católica (cf. 1978/2006: 279-282). Con esta finalidad y en el contexto de la realización de la historia de la gubernamentalidad el profesor del *Collège* analiza el concepto de gobierno de los hombres -y las correlativas técnicas de conducción de la conducta- a través del estudio del pastorado cristiano y del proceso de formación de un poder al que singulariza con la expresión latina *omnes et singulatim* (cf. 1978/2006: 157).

En consecuencia, por un lado, la razón de Estado -*qua* instrumento intelectual capaz de poner a funcionar los mecanismos estatales de acuerdo a su racionalidad propia- será la novedad fundamental que permita comprender el quiebre operado en el siglo XVII en torno del arte de gobernar, *i.e.*, el nacimiento del dispositivo de gubernamentalidad. Sin embargo, por el otro, Foucault destaca que si bien durante la Edad Media la forma dominante de ejercicio de poder había sido el *imperio*, junto a él se desarrolló un tipo de poder individualizador como el pastoral. Éste, con la culminación del sueño escatológico imperial, fue apropiado y transformado para ser integrado en las formas de racionalidad del poder de Estado moderno, cuya especificidad, precisamente, estará marcada por la integración de esta técnica de poder pastoral en la nueva forma jurídica que adoptó la soberanía²⁶. Es preciso, por lo tanto, abordar la genealogía del poder pastoral antes de analizar la innovación científico-tecnológica introducida por la razón de Estado.

El poder pastoral

Para hacer la genealogía de esa forma de poder simultáneamente totalizante e individualizadora, *i.e.* del Estado gubernamentalizado, Foucault se remite a la historia del poder pastoral en tanto técnica de individualización. En este sentido, si bien puede creerse que a inicios de

²⁶ Cabe tener presente que en el texto "*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la 'razón política'" (1979/1996) del año 1979, Foucault se proponía trazar el "origen" de la modalidad pastoral de poder y mostrar la forma en que se asoció con el Estado, su polo opuesto (cf. 1979/1996: 98). En este sentido, sostiene que "nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano y el del pastor y el rebaño– en eso que llamamos los Estados modernos (1979/1996: 116-117). En 1982 reafirmaba esta idea del siguiente modo: "los modernos Estados occidentales han integrado, en un nuevo perfil político, una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas. Podemos llamar poder pastoral a esta técnica de poder" (1982/2001a: 246).

la modernidad el pastorado ha perdido parte de su eficacia, esto sólo ha ocurrido en lo referido a su dimensión institucional eclesiástica, pues, como destaca Foucault, su función individualizadora desde aquel momento se ha “expandido y multiplicado más allá de la propia institución eclesiástica”. De lo que se trató, entonces, fue de una nueva distribución y organización de esa forma de poder, tal que desde entonces “podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral” (cf. 1982/2001a: 247). En las conferencias reunidas en *Omnes et singulatim* (1979/1996) Foucault elabora la historia de esta forma pastoral de poder a partir de la oposición conceptual entre el político y el pastor, la que hunde sus raíces en la antigüedad griega y judeocristiana.

Foucault destaca que la idea de un pastor como guía y cuidador de su rebaño se encuentra ausente -con la excepción de algunos diálogos platónicos- de los textos políticos griegos y romanos -e incluso como metáfora política, también, de los de la tradición judía²⁷-. En efecto, el pastorado es un asunto vinculado a las sociedades orientales antiguas, especialmente, la egipcia y la asiria. En consecuencia, para constatar la heterogeneidad de la matriz política griega respecto de la arcaica matriz pastoral -que, a la vez, cobrará creciente relevancia con el pensamiento cristiano y con la institución monástica- Foucault recurre en primer lugar al contraste general de ambas concepciones y luego al análisis del modo en que Platón aborda tal diferencia en *Político*.

La primera diferencia señalada por Foucault se refiere a la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres. Mientras que en la concepción griega esta relación estaba sobredeterminada por la posesión divina de la tierra; por el contrario, el pastorado se ejerce sobre un rebaño -antes que sobre un territorio- siendo la relación fundamental la existente entre el Dios-pastor y el rebaño. La segunda diferencia se refiere al contraste entre la acción de conducir y guiar respecto de la de legislar. Por una

²⁷ De acuerdo con Foucault mientras que en las culturas egipcia y asiria la asociación entre Dios y el rey es simple y directa, desde el momento en que ambos desempeñan un mismo papel de pastores del mismo rebaño, “fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo [y] solamente se da una excepción positiva: David, como fundador de la monarquía, es invocado bajo el nombre de pastor”. Es decir, “Yahvé es el único y verdadero pastor” (cf. 1979/1996: 99-100). Asimismo, cf. Foucault 1978/2006: 151-158.

parte, la presencia “inmediata” y la “acción directa” del pastor son la condición de existencia del rebaño -que, simultáneamente, no es más que un grupo de individuos dispersos reunidos en respuesta al llamado del pastor-. En este sentido, el pastorado funda un vínculo de dependencia personal que existe y se mantiene sólo en cuanto se ejerce: “basta que el pastor desaparezca para que el rebaño se disperse”. Por el contrario, el buen legislador griego era aquel que, como Solón, una vez resueltos los conflictos políticos, “deja tras de sí una ciudad fuerte dotada de leyes que le permitirán permanecer con independencia de él” (cf. 1979/1996: 101). La tercera diferencia es la relativa a la función cumplida por el político y el pastor. En el pensamiento político griego la analogía por excelencia del buen jefe político era la del timonel que pilotea en la tormenta manteniendo su nave -y como parte de ella, su tripulación- lejos de las rocas. En efecto, el buen político, análogamente al buen piloto, era para los griegos, quien fuera capaz de salvar al conjunto en la situación de peligro. En contraste, el sentido en que el pastor tiene por función la salvación de su rebaño adquiere un alcance, una extensión y una meticulosidad inusitados. La salvación del rebaño se funda, pues, en la “bondad constante, individualizada y finalizada” del pastor, quien se debe ocupar cotidiana y constantemente de asegurar el alimento a todo su rebaño a través de saciar la sed y el hambre de cada una de sus ovejas. La cuarta y última diferencia destacada por Foucault hace foco en el contraste respecto a la manera de pensar la relación entre el ejercicio del poder y el sacrificio. El deber del jefe griego era un “deber glorioso”, así como el sacrificio de su vida encontraba en el honor y la inmortalidad una compensación de “valor extremo”. Por el contrario, el deber del pastor está vinculado con su bondad, muy próximo a la abnegación, pues, por un lado, éste todo lo hace por el bien de su rebaño -por él “actúa, trabaja y se desvive”- mientras que por el otro, dedica toda su vida al cuidado individual, vigilante y exhaustivo de cada una de sus ovejas (cf. 1979/1996: 102). Estas cuatro diferencias explican los fundamentos de la ruptura entre la matriz política griega y la pastoral. Sin embargo, Foucault refuerza su argumento “con el fin de explicar mejor la importancia de esta ruptura” (1979/1996: 104) a través del contraste con la problematización platónica de *Político*, luego de subrayar su carácter excepcional, puesto que en ella “Platón habla a menudo del magistrado-pastor”.

Foucault sostiene que la cuestión fundamental de *Político*, que probablemente se debía a la discusión de un asunto pitagórico, gira en torno a saber si el jefe político puede ser definido como un pastor de hombres, uno “los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales” (1979/1996: 108). El análisis del recurso platónico al mito del mundo que comienza a girar en sentido contrario con el pasaje del dominio de Cronos al de Zeus, es la ocasión para profundizar en la explicación de aquellas cuatro diferencias que determinan la heterogeneidad del poder político y el pastoral. En principio, es preciso señalar que para Platón el título de pastor de hombres refiere a un oficio en disputa, pues los comerciantes, los agricultores, los panaderos, los maestros de gimnasia y los médicos también se ocupan –*strictu sensu*, son los únicos que lo deberían hacer en la perspectiva platónica- de la crianza humana²⁸. La cuestión, en efecto, pasa por la condena platónica a la mezcla de funciones y a la superposición de tareas, pues son el principio de la discordia y los malos gobiernos. Por una parte, entonces, es evidente que si el oficio de pastor fuese un título para participar del gobierno político, muchos hombres podrían, con razón, reclamarlo²⁹. Por la otra, y en esta cuestión Foucault hace especial hincapié, el mismo rey se vería obligado a ejercer una tarea imposible e infinita que sólo un Dios de la Edad de Oro podría realizar y de la que en la ciudad, por esto mismo, se ocupan la multiplicidad de oficios destinados a cuidar de la vida, la crianza y el desarrollo de los hombres. El objetivo del mito, en efecto, es demostrar por qué el político *no* es un pastor. Para Foucault, por lo tanto, el diálogo *Político* se encargaba de marcar la heterogeneidad de la política y el pastorado a partir de su mutua exclusión de acuerdo con el mito. En efecto, mientras los hombres tuvieron a la divinidad como pastor no requirieron de constitución política; cuando el mundo comenzó a girar en la dirección opuesta y los dioses dejaron de ser los pastores, no se dio, de acuerdo con Platón, un simple reemplazo de la divinidad por los herederos humanos de la tarea pastoral, sino por los políticos, es

²⁸ El extranjero se pregunta: “¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?” (Platón, 268c).

²⁹ Respecto de este punto Foucault menciona la dificultad del siguiente modo: “Platón admitió que el médico, el campesino, el titiritero y el pedagogo actuaran como pastores. Pero en cambio les prohibía que se mezclaran en actividades políticas” (1979/1996:110).

decir, por quienes ejercen desde entonces un arte heterogéneo, análogo al de los tejedores y no al de los pastores. Nuevamente, de lo que se trata aquí es de la prohibición de la mezcla de las funciones, los lugares y las tareas. El giro del mundo en sentido opuesto no implica la vacancia de un lugar que desde entonces ocupan los hombres, sino la redistribución misma de los lugares, funciones y tareas, y el nacimiento del arte político como un *análogo* del arte de tejer. Es decir, como un arte cuya finalidad no será criar, alimentar y cuidar a cada uno de los miembros del rebaño, sino “asociar”, “combinar” y “reunir” en comunidad, a través de la concordia y el amor, a todos los hombres de la ciudad para que ésta alcance la felicidad³⁰. Como concluye Foucault, Platón demuestra que “el problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos [mientras que] el problema pastoral concierne a la vida de los individuos” (1979/1996: 110).

A partir de esta delimitación platónica de la finalidad, la tarea y los sujetos propios del pastorado Foucault refuerza la explicación de aquellas cuatro diferencias con la explicitación de los cuatro elementos –correlacionados, a la vez, con éstas– que caracterizan la pastoral cristiana como una técnica específica de conducción de la vida de los individuos. En primer lugar, el pastorado constituye un modo de ejercicio de poder del pastor sobre su rebaño, lo que conlleva la plena responsabilización del pastor por el “destino del rebaño en su totalidad y [por] cada oveja en particular”. En efecto, para el cristianismo el pecado de la oveja será también imputable al pastor. (cf. 1979/1996: 112). En segundo lugar, a la idea de que el pastor agrupa, guía y conduce un rebaño que requiere su presencia inmediata y su acción directa para existir y permanecer, le corresponde la acentuación de un vínculo de obediencia que se apoya en una relación de dependencia individual y completa. En efecto, para cierta vertiente monástica del cristianismo la obediencia será una virtud, un fin en sí y un estado permanente: “las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi*” (1979/1996: 113). En tercer lugar, a

³⁰ El extranjero concluye el diálogo de este modo: “Éste es –digámoslo– el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito” (Platón: 311b-c: 604-605)

la función salvífica del pastor –poseedor de una “bondad constante, individualizada y finalizada”- le corresponde la obligación de conocimiento de todo lo que ocurre en lo más íntimo de cada una de sus pastoreados. Para lograr esta forma de conocimiento particular e individualizador y evaluar, así, el estado del rebaño a través del examen de cada uno de sus intergrantes, el cristianismo se apropió de “dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia” (1979/1996: 114). Sin embargo, más allá del juego de las reapropiaciones de estas técnicas, a Foucault le interesa subrayar la novedad introducida por el cristianismo en el mundo grecorromano en relación con la verdad: “la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona” (1979/1996: 116). En cuarto y último lugar, el aspecto sacrificial y abnegado del ejercicio del poder pastoral en el cristianismo tiene como correlato una finalidad específica que, para Foucault, posiblemente constituye el rasgo más importante del pastorado cristiano: la mortificación en este mundo. Es decir, una forma de relación con uno mismo que consiste en la renuncia de sí –i.e. el abandono de la “obstinación” en el ejercicio de la propia voluntad- para adoptar una forma de vida mundana que sea, a la vez, una forma de muerte cotidiana (cf. 1979/1996: 116).

*

Las sentencias con las que Foucault concluye el argumento en torno de la heterogeneidad de la matriz política helénica respecto de la matriz pastoral oriental y judeocristiana dan cuenta de la actualidad de esta problematización, así como de los peligros que busca denunciar y combatir. Asimismo, permite balizar el camino que condujo de la *ratio pastoralis* a la *ratio gubernatoria*. Vale la pena, por lo tanto, citarlas *in extenso*:

De todas las sociedades de la historia, las nuestras –quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo- han sido quizás las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era

la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas. Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la ‘tecnología pastoral’ en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua (1979/1996: 103-104).

Esta conclusión parcial de aquella primera conferencia se hace eco, evidentemente, de la paradoja con la que Foucault subrayaba en la clase del 8 de febrero de 1978, la cuestión específica que buscaba resaltar con el análisis del poder pastoral:

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 (1978/2006: 159).

El carácter paradójico del mundo occidental en el que ansía insistir Foucault es el del vínculo entre esas dos matrices heterogéneas que tienen su punto de encuentro en el Estado gubernamentalizado y que, en última instancia, remiten a la conexión de la grilla bélica –en tanto cultura conquistadora y sangrienta- con la gubernamental –en tanto heredera del pastoreo cristiano.

*

En la clase del 22 de febrero de 1978 Foucault muestra que la pastoral cristiana está en la raíz de la gubernamentalización del Estado, aunque entre ésta y el arcaico pastorado oriental (asirio, egipcio y hebreo) que la precedió, existe una diferencia “no menos importante, no menos amplia” que aquella que la separa de las artes de gobernar modernas. En este sentido, Foucault sintetiza su posición en los siguientes términos:

En resumen, el pastorado [...] 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 (1978/2006: 193).

Pues bien, ya hemos señalado los elementos centrales que permitían a Foucault diferenciar entre la matriz política helénica y la pastoral, así como entre el pastorado en general -*qua* asunto de las sociedades orientales arcaicas- y la pastoral cristiana, entendida como matriz de gobierno de los individuos. Resta, por lo tanto, hacer referencia a la distancia que separa la pastoral cristiana del moderno Estado gubernamental. Para ello hay que hincapié en el “escándalo político” que significó, según la interpretación foucaultiana, el descubrimiento de esa nueva ley de gravedad en la política que fue la Razón de Estado.

En este caso la ruptura es analizada a través del contraste con *La monarquía* de Tomás de Aquino (1265/1997). Como es sabido el argumento en favor de la legitimidad del gobierno unipersonal procede mediante analogías. Así, para el aquinate existiría una relación fundamental por la cual el microcosmos funcionaría como un *análogon* del macrocosmos formando –en relación con el gobierno unipersonal- un *continuum* que va desde Dios hasta las abejas, pasando por el padre, el pastor, el gobernante, el corazón y la razón (*cf.* 1265/1997: 14-15). En este sentido, “el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo” (1265/1997: 64). El rey debe fundar una ciudad o un reino análogamente a como Dios ha creado el mundo y el alma formado al cuerpo, pero también debe gobernar el reino tal como Dios lo hace con el mundo ya creado y el alma

con el cuerpo ya formado. Si bien santo Tomás afirma que “lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey [y que] por eso el gobierno pertenece a todos los reyes y precisamente se toma el nombre de rey de la administración del gobierno” (1265/1997: 65), también deja en claro que este gobierno persigue fines trascendentes, pues gobernar es ante todo conservar y conducir hacia el fin propio. De hecho, de acuerdo con el aquinate:

... como el hombre que vive virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, como ya dijimos, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual. Y no es por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa (cf. 1265/1997: 69-72).

La interpretación foucaultiana sostiene que en *La monarquía* el hombre -es decir, cada uno y la multitud reunida en sociedad- necesita de un guía que lo conduzca de modo tal que le abra el camino a la felicidad celeste “a través de su conformidad, aquí en la tierra, con lo *honestum*” (cf. Foucault, 1979/1996: 124). A partir de este punto el profesor del *Collège* muestra la ruptura y la distancia que separa sendas formas de poder pastoral y explica el escándalo político -y religioso, pues llegó a ser asimilada al ateísmo³¹- que suscitó la nueva reflexión sobre la razón de Estado. En efecto, la finalidad de ésta ya no será trascendente ni buscará su modelo en Dios, la naturaleza o el macrocosmos. Su finalidad será el Estado mismo -su fortaleza, potencia y esplendor- que, a la vez, deberá ser gobernado teniendo en cuenta su naturaleza propia, para lo cual se requerirá de un saber específico: la estadística o aritmética política (cf. 1979/1996: 125-126).

En relación con el primer elemento constitutivo del poder pastoral, *i.e.* el vínculo entre el gobierno y lo que es gobernado, la razón de Estado constituye una racionalidad específica del arte de gobernar los Estados, en cuanto se funda en el conocimiento de la naturaleza del Estado mismo que debe gobernar. Esto, simultáneamente, se vincula con el nacimiento de una nueva perspectiva histórica en la cual los Estados aparecen como

³¹ Como señala Foucault en la clase del 8 de marzo de 1978 el papa Pío V, elegido en 1566, identificó la razón de Estado con la razón del diablo: “La *ratio status* es *ratio diaboli*” (1978/2006: 283).

realidades que deben mantenerse y persistir en un tiempo de duración indefinida en un espacio geopolítico en litigio (cf. 1979/1996: 126).

Respecto de la cuestión de la verdad la razón de Estado “implica como el pastorado una producción de verdad, pero muy diferente en sus circuitos y sus tipos de la que encontramos en él” (1978/2006: 319). Mientras el pastorado cristiano ponía en funcionamiento la confesión, el examen y la dirección de conciencia como técnicas de producción de la verdad que permitían conducir y guiar a los individuos; la razón de Estado no se ejerce ni a partir del conocimiento teológico de la verdad y la ley divina, ni a través de un saber respecto de los vicios y las virtudes del conductor y los conducidos. Tampoco por medio del cálculo estratégico maquiaveliano, sino a partir del conocimiento técnico del Estado, de las fuerzas y los recursos que permiten su mantenimiento, *i.e.* de la estadística *qua* forma de “extracción administrativa de saber” (cf. Foucault, 1973/2016: 271).

En lo que respecta a la dimensión sacrificial Foucault se refiere al modo en que la razón de Estado concibe la salvación a partir de la “teoría del golpe de Estado”, de acuerdo con la cual éste no es sino “la automanifestación del Estado” en cuanto afirmación de la razón de Estado en un doble sentido. Por una parte, en oposición al paradigma jurídico, en la medida en que desnuda el carácter instrumental que tiene la ley en manos del Estado y permite ver la heterogeneidad de la razón de Estado respecto de un sistema de legalidad o legitimidad que la trascendiera y ante la cual debiera someterse. Por la otra, en relación con el poder pastoral, en cuanto redefine la relación entre el sacrificio y la salvación. Mientras para la pastoral el pastor se sacrificaba para salvar a todas y cada una de sus ovejas -en la medida en que la salvación de cada uno es la salvación de todos y viceversa-, la razón de Estado constituye a su manera una “pastoral de la elección”, de la “exclusión” y del “sacrificio” de algunos por el Estado. En este sentido, ya no se trata de una forma de gobernar inscrita en un sistema de legalidad que lo trasciende, sino de una forma de racionalidad gubernamental conectada con la necesidad inmanente a la conservación del Estado (cf. 1978/2006: 302-305).

Por último, cabe detenernos un momento en el problema de la obediencia. Foucault marcará la distancia entre el pastorado cristiano y la razón de Estado a partir del ensayo “De las sediciones y disturbios” escrito por Francis Bacon en 1625. La transformación a la que apunta

el análisis foucaultiano se hace ostensible desde el comienzo mismo del texto del Lord Canciller británico cuando afirma:

Los pastores de pueblos han necesitado saber el calendario de tempestades en el Estado, que generalmente son mayores cuando las cosas alcanzan la igualdad; como las tempestades naturales son mayores en los equinoccios y como hay ciertas ráfagas sordas de viento y ocultas mareas antes de la tempestad, así sucede en los Estados (1625/1974: 66)

Las sediciones y los disturbios se presentan, pues, como el objetivo al que apunta esta moderna forma singular de pastorado que se propone gobernar al pueblo a través del conocimiento de aquellos signos sordos y ocultos que anuncian tempestades. Tal saber prescribirá las precauciones que deberían tomarse así como los remedios que habrían de administrarse, en tanto constituyen, en palabras de Foucault, “un fenómeno no extraordinario sino completamente normal, natural e incluso inmanente, en cierto modo, a la vida de la *res publica*, la república” (1978/2006: 311). En este sentido, con Bacon se delinea uno de los primeros esbozos de esa nueva forma de ejercer el gobierno -*qua* dirección de la vida de la república- del pueblo a través de la administración de la economía y de la opinión. Administración que tiene como correlato la emergencia de los nuevos pastores encargados de ella: los economistas y los publicistas, (*cf.* 1978/2006: 318-319). Foucault se refiere al surgimiento del público y la tecnología de “gobierno de los espíritus” a partir de Richelieu y Bacon para señalar el nacimiento conjunto de la economía y la opinión como los dos “grandes aspectos del campo de realidad” que el gobierno tendrá que aprender a manipular en cuanto constituyen su correlato. En este sentido, economistas y publicistas, *i.e.* “la profesión de los manipuladores de la opinión” (1978/2006: 318-319), serán los agentes de ese nuevo arte que comenzó a perfilarse en el siglo XVII en torno al problema de una población urbana que hasta el siglo XVIII fue identificada como agregado de súbditos, pero que ya empezaba a ser percibida como conjunto de observables dependientes de un medio socioambiental y como público, *i.e.* como sujeto de deseos, creencias e intereses que conforman una opinión que deberá ser objeto de gobierno. En efecto, el gobierno de la opinión del público será un problema político central para la razón de

Estado³². En síntesis, el trabajo sobre la opinión del público comenzará a ser uno de los aspectos fundamentales de una nueva política de la verdad que, desde la ruptura con aquella antigua gubernamentalidad que intentaba ajustar el gobierno a una verdad ligada a su conformidad con la sabiduría, se ejercerá como una forma de cálculo en el marco de una gubernamentalidad moderna que procura ajustar el gobierno a la racionalidad. Se trata de la mutación epistemológica y tecnológica a partir de la cual el público es constituido como sujeto-objeto de un saber, *i.e.*, como sujeto de un saber que es ‘opinión’ y como objeto de un saber -que toma a dicha opinión por objeto- y de un poder -cuyo objetivo es instrumentalizar la opinión de ese público con el fin de orientar, dirigir, conducir, a través de su modificación, “su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos” (cf. 2006a: 323).

Una vez expuesta la heterogeneidad del vínculo político entre la ciudad y el ciudadano respecto del vínculo pastoral que une al pastor con su rebaño y analizada la forma en que -con el tránsito del dispositivo pastoral al gubernamental a partir del comienzo del proceso de gubernamentalización del Estado- se produce una singular conexión e integración estratégica de estos dispositivos heterogéneos, ya es posible comenzar a analizar la innovación tecnológica y científica introducida por la razón de Estado a través de sus dos grandes saberes y tecnologías políticas: la técnica diplomático-militar y el poder de policía, cuyos sujetos correlativos serán Europa y la población, respectivamente. A esta innovación tecnológica y al proceso de constitución de los sujetos que emergen como su correlato dirigiremos nuestra atención a continuación. Por una cuestión de orden en la exposición comenzaremos por considerar las principales características de este nuevo arte de gobernar en el plano internacional –que tiene como correlato la formación de Europa como

³²Para Bacon en lo relativo al descontento del público, éste es manejable siempre que o los nobles o el pueblo expresen su descontento por separado, pues “hay peligro, cuando la clase superior no hace más que esperar la marejada entre los pobres para pronunciarse” (1625/1974: 73). De ahí que como remedio ante tal diagnóstico, el filósofo y político inglés recete el buen manejo del discurso para dar lugar a la esperanza ante el descontento. Como afirma Foucault en la página 25 del manuscrito correspondiente a la clase del 15 de marzo de 1978, con la emergencia del público, “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” (1978/2006: 323)

sujeto político y económico- para luego abordar, desde la perspectiva de la política interna, la emergencia del sujeto poblacional.

El dispositivo diplomático-militar y la formación de Europa

El nacimiento de la moderna razón de Estado forjada a partir del “momento antimachiaveliano”, constituye un nuevo arte de gobernar cuyos rasgos principales deben considerarse a partir de la distinción entre el plano externo, el interno y el del sujeto que se constituye como correlato de los dispositivos puestos a funcionar en aquellos planos. Sin embargo, aun cuando se tome esta distinción como punto de partida no debe perderse de vista que en la economía general de la historia foucaultiana de la gubernamentalidad se trata de un único dispositivo de poder estructurado en torno de la técnica diplomático-militar –cuyo correlato será Europa como región equilibrada a través de una serie de compromisos entre sus miembros- y del poder (disciplinario) de policía -cuyo correlato será la formación de un sujeto colectivo (una suerte de proto-población) y de un tipo de individualidad (el sujeto disciplinado o normalizado)- y que, en su convergencia, darán lugar a la emergencia de Europa como sujeto geopolítico moderno y como región vinculada de una manera singular con el resto del mundo.

En la clase del 22 de marzo de 1978 Foucault sostiene que para realizar un análisis del “funcionamiento real” de la razón de Estado es preciso detenerse no sólo en la constitución de un arte de gobernar que tiene al Estado como principio de inteligibilidad de la realidad y como objetivo estratégico, sino también en el marco histórico-político en el que se desarrolla esta problematización del gobierno político. Por esto, es preciso comenzar por los tratados de Westfalia (1648) a partir de los cuales se institucionalizó esta nueva forma de concebir el Estado y las relaciones interestatales -cuyo correlato será, como señalamos, la constitución de Europa y de su vínculo con el resto del mundo-. De acuerdo con el relato histórico de Foucault la paz de Westfalia marca el fin del sueño imperial, *i.e.* fue el momento en que se asumió que la finalidad última de los Estados no debía ser ya la de fundirse en una unidad imperial. Esto, a la vez, implica dos consecuencias vinculadas entre sí: por una parte, una transformación fundamental en la manera de

comprender la universalidad y por la otra, una nueva forma de concebir la temporalidad histórica.

El nacimiento de los Estados-nación delimitados territorialmente coincide con la pérdida de sentido de las dos grandes formas de universalidad dominantes hasta entonces: la de la Iglesia y la del Imperio. Por una parte, esto dio lugar a una nueva forma de concebir al Estado como un universal que, en tanto unidad absoluta y soberana, no se orienta ya hacia una unidad imperial mayor en un tiempo escatológico, sino que compartirá desde entonces un espacio constituido por una pluralidad de Estados vinculados por una relación de competencia y dominación comercial -hacia el interior de la región europea- y de control de los mares y conquista colonial -hacia el exterior- (1978/2006: 335)³³. Por otra parte, de una temporalidad dominada por una tendencia unificadora y orientada por la idea del Imperio final, se pasó a un tiempo histórico y político que será el tiempo indefinido y abierto de un gobierno perpetuo y conservador que se despliega en el marco de una pluralidad de Estados cuya coexistencia se sostiene en el equilibrio de sus fuerzas³⁴. En este sentido, la idea de un Imperio final en el cual se fundirían todas las particularidades fue paulatinamente reemplazada por la concepción de una paz perpetua y universal comprendida como el vínculo ideal e imaginado, capaz de estructurar las relaciones entre una pluralidad de Estados que deben permanecer como tales en una situación de estabilidad y equilibrio de las fuerzas en un tiempo abierto e indefinido, signado por la relación de competencia interestatal³⁵. Hacia la conservación del

³³ Como afirma Foucault “ya no se aspirará directamente al imperio, sino a una dominación de hecho sobre los restantes países” (1978/2006: 336). Cabe recordar que la crisis imperial española tiene una importancia central a la hora de explicar la emergencia hacia mediados del siglo XVII de una nueva relación colonial entre Europa y el resto del mundo.

³⁴ Según Foucault uno de los conceptos fundamentales para comprender la racionalidad gubernamental que comienza a desplegarse es el de “fuerza”, pues en torno de éste se desarrolla lo que caracteriza como el problema de la ‘dinámica política’ (cf. 1978/2006: 339-340). De acuerdo con esto el crecimiento de las fuerzas del Estado habría sido la materia prima, el objeto y el principio de inteligibilidad de la razón gubernamental política. Asimismo, el verdadero problema en torno al cual se habría constituido este tipo de gubernamentalidad habría sido “la conservación de cierta relación de fuerzas, la conservación, el mantenimiento o el desarrollo de una dinámica de fuerzas” (1978/2006: 340-341).

³⁵ Es preciso notar que en el mismo curso de *Seguridad, territorio, población* Foucault sienta su posición respecto de la oposición entre la temporalidad escatológica imperial, el tiempo abierto e indefinido del equilibrio europeo y el ideal de la paz perpetua. Éste

equilibrio y la estabilidad de esta relación de fuerzas entre los Estados -a través de la racionalización de sus fuerzas- se orientan los dispositivos diplomático-militar y policial en el plano internacional e intraestatal, respectivamente.

En este punto debe subrayarse la prioridad teórica del plano internacional por sobre el interno, puesto que, por un lado, el aumento y la conservación de las fuerzas del Estado se afirma en el horizonte de aquella relación de competencia perpetua con los demás Estados, para la cual se requiere de un poder de policía orientado a la organización -para el crecimiento- de cada una de las fuerzas internas. Por el otro, en un sentido convergente, tal como Foucault ya lo había sostenido en la clase del 4 de febrero de 1976, hacia finales del siglo XVI la práctica colonial generó “una especie de efecto de contragolpe” que dio lugar a lo que Foucault denominó como un “colonialismo interno” en la propia Europa, ya que las tecnologías de poder que luego se aplicarían allí, primero habían sido empleadas por los conquistadores en las colonias (cf. 1976/2000a: 100). En este sentido, las relaciones internacionales de poder -ya sea en la forma de la competencia y las relaciones diplomáticas o en la de la colonización, *i.e.* en lo relativo a las relaciones internas a Europa o al vínculo entre ésta y el resto del mundo, respectivamente- producen efectos de contragolpe sobre las técnicas de poder y las estructuras jurídico-políticas que operan en el plano de la política interior.

En consecuencia, el sistema de seguridad establecido e institucionalizado a partir de la paz de Westfalia encontró sustento en las nuevas técnicas diplomático-militares que tenían como objetivo mantener el equilibrio en una región que, desde entonces, será pensada como un espacio común a una pluralidad de Estados en competencia. Con este objetivo, entonces, se debía asegurar la mayor limitación posible ante cualquier tipo de crecimiento de los Estados que fuera capaz de poner en riesgo el equilibrio regional. En efecto, el concepto de equilibrio se revela como el fundamento de esta nueva idea de Europa forjada en la primera mitad del siglo XVII.

último, en efecto, constituiría “una escatología precaria y frágil” hacia la cual para Kant será preciso encausarse y a la cual se espera arribar a través de la conservación de la pluralidad de los Estados regulados por el derecho internacional cosmopolita (cf. Foucault, 1978/2006: 346 y. Kant, 1784/1999, 1793/2003 y 1795/1998).

Uno de los rasgos definitorios de la idea moderna de Europa reside en la transformación respecto de aquella vocación universalista imperial según la cual -ya sea bajo la idea del imperio, ya sea bajo la de universalidad cristiana- se aspiraba a abarcar al mundo entero. En efecto, según Foucault desde Westfalia Europa “es un recorte geográfico bien limitado y sin universalidad” (1978/2006: 343). Europa constituye, por ende, una región cuyo poder de universalización no pretende abarcar al mundo entero, es decir, que ya no se orientará a identificar a Europa con el mundo -puesto que aquella es sólo una región de éste-, sino que se buscará establecer una relación de dominación y subordinación del resto del mundo respecto a una Europa entendida como región geográfica limitada y privilegiada. Simultáneamente, desde entonces Europa emergerá como un espacio plural en el que rige el principio de soberanía de los Estados aunque esto, en sentido estricto y de hecho, no suponga la igualdad entre los mismos, sino la constitución de una estricta jerarquía cuyo equilibrio debería ser asegurado por todos, especialmente, por los Estados más fuertes. Cabe citar en este punto la caracterización del profesor:

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 (1978/2006: 344).

He aquí la enumeración de las cuatro características definitorias de esta nueva idea de Europa que desde entonces será concebida como: a) un espacio geográfico limitado, cuya universalidad será diversa del antiguo sentido imperial; b) un sistema de equilibrio fundado en la pluralidad sin unidad de los Estados; c) un sistema jerárquico que establece una distinción fundamental entre los pequeños y los grandes Estados; d) una región cuya relación con el resto del mundo comienza a desplegarse como relación de dominación económica, *i.e.* de utilización comercial y/o de colonización. Sin embargo, la afirmación acerca de que esta configuración geopolítica constituye la realidad histórica que se mantiene hasta el presente resulta tan importante como esta enumeración. En este sentido,

y a través de las diversas transformaciones operadas por el despliegue de la fisiocracia y del liberalismo -pero incluso por la emergencia de los gobiernos benefactores y de los neoliberales- la continuidad en lo relativo a la concepción de Europa como región cuyo vínculo con el resto del mundo es de dominación, colonización y/o utilización económica es un dato fundamental para la realización de un análisis adecuado del diagnóstico foucaultiano del presente, así como también para llevar a cabo una reconstrucción cabal de la cartografía del poder propuesta por él.

En consecuencia, sólo tomando como trasfondo esta continuidad en el vínculo de dominación de Europa con respecto al resto del mundo pueden comprenderse las transformaciones posteriores intraeuropeas e intraestatales -relativas al nacimiento del liberalismo y de su reconfiguración en neoliberalismo- *qua* modos de fortalecer y asegurar tanto ese vínculo con el resto del mundo, como lo que Foucault denomina la “aristocracia de Estados” que estructura desde sus comienzos el equilibrio europeo (1978/2006: 345).³⁶

³⁶ Respecto de este concepto de “aristocracia de Estados” cabe citar extensamente a Foucault cuando señala que hay que tener en cuenta que “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 [...]. 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 resistirseles, 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!’ (1978/2006a: 352, la cursiva es propia). Si nos hemos permitido una cita tan extensa como nota al pie es porque consideramos que su importancia es crucial por una serie de motivos. En primer lugar, debe notarse que el concepto de yugo (que remite casi de inmediato a la grilla bélica desarrollada en *Defender la sociedad* a partir de la cuestión del yugo normando) y de Europa como una construcción orientada por el objetivo de dominación no sólo respecto del resto del mundo sino también respecto de los Estados europeos “pequeños” y de Alemania (para controlar su vocación imperial) marca no sólo la continuidad de la grilla bélica y de la problemática de la conquista y la dominación en el análisis foucaultiano, sino también el hecho de que Europa surge como región y sujeto de un colonialismo tanto externo como interno. En efecto, la anécdota del diálogo entre

Una vez establecidos los rasgos que desde la óptica foucaultiana definen a la Europa moderna como región y a la jerarquía que supone el concepto de equilibrio o de balanza europea, es necesario considerar la enumeración foucaultiana de los cuatro instrumentos a través de los cuales se puso en marcha y comenzó a desplegarse esta racionalidad de gobierno que se articulará progresivamente con aquella escatología precaria y frágil de la paz perpetua.

El primer instrumento para la mantención de esa frágil paz que representa el equilibrio europeo es la guerra. En efecto, a partir de este momento se produce una mutación fundamental en la concepción de la guerra: si en las sociedades premodernas la guerra era un comportamiento judicial, *i.e.* existía una continuidad fundamental entre la guerra y el derecho -ambos ligados a la batalla y a la victoria (*cf.* Foucault, 1978/2006: 346-348 y 1975/1999: 55-56)-, por el contrario, hacia fines del siglo XVI la guerra pierde su continuidad con el orden jurídico para ingresar en la esfera de la relación entre Estados y recuperar la continuidad con la política (*cf.* 1978/2006: 347-348). En efecto, en adelante la guerra se libraría, no como medio de conquista, sino para asegurar el equilibrio de los Estados en el marco europeo. De acuerdo con Foucault aquí se produce el nacimiento del principio que dos siglos más tarde formulará Clausewitz al sostener que la guerra es la continuación de la política por otros medios³⁷.

Thiers y Ranke atestiguan en qué sentido la batalla continúa aún bajo la paz establecida en Westfalia, en tanto que dicha paz -correlativa a la razón de Estado e introducida durante el reino de Luis XIV- no es otra cosa que la continuación de la dominación por otros medios. Por último, esta cita es importante porque indica la lógica y la continuidad que subyace a la posición de Alemania en las dos guerras mundiales.

³⁷ En la nota 23 de la clase del 22 de marzo de 1978 Senellart sugiere que debe compararse este análisis de la sentencia de Clausewitz con el realizado en el curso *Defender la sociedad* en el cual “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” (1978/2006: 348, n.23). Desde nuestro punto de vista no habría contraposición ni contradicción entre un análisis y el otro, sino sólo cambio de perspectiva. En este sentido, desde la óptica de la genealogía de la guerra de razas la sentencia de Clausewitz constituiría una inversión, mientras que desde la de la genealogía de la razón de Estado implicaría una continuidad con el modelo diplomático. Nuestro argumento es el siguiente: si la razón de Estado surge como complemento de un poder de soberanía que se mostraba incapaz de hacer frente a los nuevos fenómenos que debía gobernar y subsiste a partir del momento hobbesiano

b. El segundo instrumento es el diplomático y marca el desplazamiento desde el “derecho de los soberanos” hacia “una física de los Estados” cuya finalidad está determinada por la necesidad de “alcanzar el equilibrio interestatal más estable posible” en el marco de la creación de una “verdadera sociedad de naciones” (cf. 1978/2006: 349). Idea cuya emergencia debe datarse en los comienzos del siglo XVII, momento en el que se estableció el denominado “Derecho de Gentes” para regular jurídicamente la coexistencia de los Estados dentro de esa nueva sociedad de naciones.

c. El tercer instrumento destinado a asegurar el equilibrio y la paz europea es la creación de un dispositivo militar permanente que requiere la profesionalización y disciplinarización del ejército, entendido desde ahora como estructura armada permanente con equipamiento y saberes propios³⁸. Esta creación no marca, de acuerdo con Foucault, la presencia de la guerra en la paz, sino, sobre todo, la de la diplomacia en la política y la economía (cf. 1978/2006: 353).

d. Por último, el cuarto instrumento –que Foucault deja de lado en su exposición, por lo que sólo contamos con lo señalado en su manuscrito- se refiere al aparato informativo orientado al conocimiento (y ocultación) de las fuerzas propias del Estado y de los demás, ya sean

como discurso jurídico abstracto que neutraliza la guerra desvinculándola del derecho -al postular como su enemigo estratégico al discurso del historicismo político-, entonces la diplomacia nace como instrumento que se acopla a esta soberanía de matriz hobbesiana en el momento en que la guerra para a ser concebida como instrumento de la política. Se comprende, entonces, el lazo que une a la diplomacia con la guerra y el sentido en que mientras la soberanía moderna pretende neutralizar los efectos de la guerra en la paz, la técnica diplomática invierte la relación entre la guerra y la política. Por lo tanto, en nuestra interpretación de esta problematización foucaultiana Clausewitz no haría más que formular de manera acabada el principio establecido a partir del acople entre el momento hobbesiano y el antimachiaveliano. La idea de que la política se identifica con la paz mientras que la guerra es un modo de continuar la política por otros medios constituye la estrategia teórico-política por la cual se neutraliza e invierte el esquema bélico binario del historicismo político. Por lo tanto, el principio de Clausewitz no sólo se sitúa en la prolongación de esta nueva razón diplomática, sino que -en la medida en que es su prolongación- invierte el principio del historicismo político según el cual la política es la continuación de la guerra por otros medios. Por otra parte, sabemos que desde el comienzo esta inversión formó parte de la estrategia por la cual la soberanía en su acople con la moderna razón de Estado pretendió neutralizar los efectos políticos del discurso del historicismo político.

³⁸ Sobre la constitución del ejército disciplinario remitimos a Foucault, 1973-74/2005: 67-69 y 1975/1999.

aliados o adversarios, para la competencia interestatal, *i.e.* lo que en el futuro será conocido como servicios de inteligencia (*cf.* 1978/2006: 354).

Para concluir este apartado cabe recordar que este dispositivo diplomático-militar, con sus instrumentos propios orientados hacia el mantenimiento del equilibrio en la relación de fuerzas hacia el interior de Europa, se complementa con el dispositivo de policía cuyo objetivo táctico será el aumento y desarrollo de las fuerzas internas de los Estados persiguiendo la finalidad estratégica de aventajar a los demás en las relaciones de competencia mutua.

El poder de policía y la emergencia de la población

Foucault se refiere al nacimiento del dispositivo policial del siguiente modo:

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. 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 (1978/2006: 357).

A esta relación móvil y estable se la caracterizó a partir de la idea de “esplendor del Estado”, la que remite tanto a la belleza de un orden cuanto al brillo de su potencia y vigor, *i.e.* al buen uso de las fuerzas como objeto propio del poder de policía (*cf.* 1978/2006: 359 y 1979/1996: 130-131). En efecto, el dispositivo policial debe asegurar el máximo crecimiento de las fuerzas, así como garantizar que éstas se mantengan en los límites del buen orden. La ecuación es conocida y, evidentemente, remite a aquella otra a partir de la cual Foucault explica al menos desde *Vigilar y castigar* las mutaciones en los dispositivos de poder. Nos referimos a las variables de la docilidad política y la utilidad económica, pues en “última instancia” se trata siempre de la maximización de la producción controlada de las fuerzas³⁹.

³⁹ Puede sostenerse que las variables que explican en “última instancia” la emergencia de nuevos dispositivos serían tanto económicas como políticas y en cuanto tales se orientarán por la producción de sujetos dóciles y útiles, ya sean estos individuos disci-

En la segunda de las conferencias publicadas bajo el título “*Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la ‘razón política’*” (1979/1996), Foucault retoma el análisis del despliegue del poder de policía, *qua* “técnica de gobierno propia del Estado” (1979/1996: 127), a través del desarrollo que lleva desde el modelo utópico propuesto por Turquet de Mayerne en su *La monarchie aristodémocratique* de 1611, hasta el establecimiento –realizado por Von Justi hacia mediados del siglo XVIII- de la *Polizeiwissenschaft* (Ciencia de Policía). La importancia del pasaje del modelo utópico al científico en las reflexiones sobre la policía reside en el papel central que comienza a jugar el concepto de población, sobre el cual insistirá especialmente Von Justi (*cf.* Foucault, 1979/1996: 136). De acuerdo con la genealogía foucaultiana, se pasa de un saber y una técnica policial -que tomaba por objeto a la vida en sociedad de individuos vivos con sus formas de vida- a una “ciencia de policía” cuyo objeto será la población -*qua* “grupo de individuos que viven en un área determinada” (1979/1996: 137)- y cuyo gobierno se asociará desde entonces con la estadística. Ésta, en efecto, es el instrumento clave del desarrollo de esa “*Polizeiwissenschaft* [que] es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio” (1979/1996: 137)⁴⁰.

plinados, ya sean poblaciones estabilizadas en torno de índices estadísticos no riesgosos políticamente y rentables económicamente. Como afirma Foucault: “El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden.” (Foucault, 1976/1999: 321). Asimismo, en la quinta conferencia de 1973 en Río de Janeiro, afirma que “no hay plusganancia sin subpoder”, *i.e.* “para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que existan, además de ciertas determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber” (*cf.* Foucault, 1973/2003: 146-148). Por último, cabe recordar que en la clase del 28 de marzo del mismo año el profesor señalaba que “si es cierto que la estructura económica, que se caracteriza por la acumulación del capital, tiene la propiedad de transformar la fuerza de trabajo de los individuos en fuerza productiva, la estructura de poder que adopta la forma la forma del secuestro tiene por meta transformar, antes de esa etapa, el tiempo de la vida en fuerza de trabajo” (1973/2016: 267-268).

⁴⁰ Acerca de la genealogía del concepto de población como una categoría espacial véase Cavalletti (2010: 7-28 y 144-150). En él se explica exhaustiva y convincentemente el vínculo que desde Botero en adelante unió a la razón de Estado y la emergencia de la población con el urbanismo.

El poder de policía desarrollado desde fines del siglo XVI se corresponde con el sueño disciplinario de una ciudad ordenada⁴¹. Sueño bajo el cual crecen y se despliegan las disciplinas locales tendientes a la producción de individuos útiles y dóciles -analizadas en *La sociedad punitiva* a través del paralelismo entre la forma-salario y la forma-prisión (cf. 1973/2016: 90-94) y en *Vigilar y castigar* a través del paradigma del panóptico (cf. 1975/1999: 222 y ss.)-. No obstante, como mencionamos, entre la producción de este tipo de individualidad y la emergencia de la población se da un proceso un tanto más complejo que aquel señalado en 1976 en *La voluntad de saber* y en *Defender la sociedad* según el cual ambos dispositivos se complementarían en la medida en que serían de niveles diferentes. Así, en el curso de 1978, a través del análisis de la transformación por la cual el poder de policía encontró su dimensión propia, Foucault analiza aquello que en 1976 había denominado “umbral de modernidad biológica”, a partir de lo que en 1978 define como un “desbloqueo del arte de gobernar” y caracteriza como el acontecimiento clave del siglo XVIII.

*

Entre la utopía policial de Turquet de Mayerne y la *Polizeiwissenschaft* de Von Justi dos desplazamientos son fundamentales para comprender el proceso casi simultáneo de consolidación y subordinación del poder disciplinario de policía en el marco de la razón de Estado: el que va del pueblo, *qua* sujeto jurídico-disciplinario, a la población y el que va de la familia como modelo de gobierno a su condición de instrumento.

A partir del siglo XVII la emergencia del arte de gobernar en la razón de Estado que complementa e inviste al modelo jurídico de la soberanía produce la formación de una sociedad de normalización disciplinaria en la que el sujeto jurídico se desdobra en el sujeto normal de las disciplinas -tanto en el plano individual como en el colectivo-. En consecuencia, como doble del pueblo unido bajo el modelo jurídico de las teorías del contrato (cf. 1978/2006: 129) emerge la población entendida como

⁴¹ En la entrevista “Espace, savoir et pouvoir” Foucault se refiere de este modo al concepto disciplinario de policía: “En los siglos XVII y XVIII ‘police’ designaba un programa de racionalidad gubernamental. Se lo puede definir como el proyecto de crear un sistema de reglamentación de la conducta general de los individuos en el que todo será controlado, hasta el punto en que las cosas se sostendrán por sí mismas sin que una intervención sea necesaria” (1982/2001b: 310: 1091).

público y como fuerza productiva (cf. 1978/2006: 91). Esto último, en tanto que elemento fundamental de las doctrinas cameralista y mercantilista –ambas concebidas no sólo como teorías económicas, sino, ante todo, como formas de plantear el problema del gobierno en términos del poder y la riqueza del Estado⁴²-. En síntesis, el poder de policía y el mercantilismo constituyen, de acuerdo con la historia foucaultiana de la gubernamentalidad, el dispositivo de saber-poder que tiene como correlato a la población entendida como base de la riqueza y esplendor del Estado y, por eso mismo, como objeto de un sistema reglamentario exhaustivo. No obstante esta indicación, Foucault hace al respecto una importante aclaración:

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 (1978/2006: 92).

Como se evidencia a partir de esta aclaración, hasta que hacia mediados del siglo XVIII no emerja el sujeto poblacional de la biopolítica como el correlato de la técnica gubernamental fisiocrática, se permanecerá bajo la hegemonía de un dispositivo jurídico-disciplinario orientado a la regimentación de una población que aún no estaría completamente disociada del concepto de pueblo -entendido como sujeto de voluntad obediente-⁴³. Foucault analiza esta mutación en el concepto de población a partir del desplazamiento del rol de la familia en la problematización del arte de gobernar en la razón de Estado.

⁴² En este sentido Foucault sostiene que “población, principio de riqueza, fuerza productiva, regimentación disciplinaria: todo eso constituye una unidad dentro del pensamiento, el proyecto y la práctica política mercantilista” (1978/2006: 91).

⁴³ Respecto de esta caracterización del Estado de policía como un dispositivo jurídico-disciplinario cabe hacer mención al artículo de Barret-Kriegel (1999) quien sostiene que el derecho en esta descripción foucaultiana queda “subordinado” a la norma disciplinaria, es decir, que éste no es simplemente reemplazado, pues el Estado de policía no deja de ser “a su manera” un Estado de derecho, sólo que sería un “Estado de derecho *aproximado*” (cf. 1999: 188).

En la clase del 1º de febrero de 1978 el profesor del *Collège de France* sostiene que el arte de gobernar no pudo asumir su amplitud y consistencia hasta el siglo XVIII debido a que se encontraba encerrado en las “estructuras institucionales y mentales” del poder de soberanía (1978/2006: 128). En efecto, a pesar de que el mercantilismo constituyó el primer esfuerzo de una racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno –y en tanto tal introduce “un primer umbral de racionalidad en dicho arte” (1978/2006: 129)-, éste permanecía trabado y obstaculizado debido al objetivo (el poderío y la riqueza del soberano) y los instrumentos jurídico-disciplinarios (leyes, ordenanzas, reglamentos) que se asignaba. El arte de gobernar había tomado como paradigma económico el modelo exhaustivo del gobierno de la familia y la razón de Estado se encontraba ante el siguiente problema: “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” (1978/2006: 130).

Mientras el modelo de la familia y de la economía entendida como gestión doméstica fue el dominante, la población no alcanzó su dimensión biopolítica. Tampoco el arte de gobernar logró constituirse plenamente hasta que el gobierno y la seguridad emergieron como tecnologías diferentes de la soberanía y la disciplina. El pasaje de la familia de modelo a instrumento de un gobierno centrado desde entonces en la gestión estadística de la población, marcó el definitivo desbloqueo del arte de gobernar, *i.e.* el franqueamiento del umbral de modernidad biopolítica. Para Foucault la estadística -que hasta el momento había funcionado en el marco del mercantilismo y de las instituciones de la soberanía- se convertirá en “el factor técnico principal” del desbloqueo del arte de gobernar (1978/2006: 131). Ella permitirá paulatinamente descubrir a la población a partir de la constatación del hecho de que ella posee sus propias regularidades cuantificables y que éstas determinan una especificidad imposible de reducir al modelo de la familia. En consecuencia, y en sentido estricto, con la fisiocracia emerge la noción de población como conjunto de procesos regulares, gobernable en sus aspectos naturales y a partir de ellos (1978/2006: 93). En síntesis, la naturalidad de la población postulada por la fisiocracia está a la base del umbral de modernidad biológica y del desbloqueo del arte de gobernar.

La comprensión de la transformación por la cual “la población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos” (1978/2006: 403) requiere tener en cuenta que la naturalidad de la población presenta tres aspectos que la definen como sujeto-objeto del dispositivo gubernamental: a) en tanto que observable dependiente de una serie de variables tales como el clima, el comercio, las leyes, las costumbres, la disponibilidad de artículos de subsistencia, etc. (cf. 1978/2006: 93); b) en cuanto que compuesta por una multiplicidad de individuos concebidos como sujetos de un deseo natural irreductible consistente en la búsqueda de su interés (cf. 1978/2006: 96); c) en tanto que fenómeno constante y dependiente de una serie de variables sólo en apariencia azarosas, accidentales o coyunturales como la muerte, las enfermedades o los suicidios (cf. 1978/2006: 98-101).

Hacia el final del curso *Seguridad, territorio, población* el profesor destaca la importancia crucial que reviste este desplazamiento interno al arte de gobernar en la razón de Estado operado por la fisiocracia⁴⁴. Incluso afirma que todo el curso había procurado explicar la problematización y la disputa sostenida entre el mercantilismo y la fisiocracia en torno de la policía de granos y del problema de la escasez, tal como había sido analizada al comienzo del ciclo en la clase del 18 de enero⁴⁵. En efecto, los enfrentamientos en torno de la comercialización y la circulación de los granos, así como el problema de su escasez marcan tanto la cuestión concreta a partir de la cual tiene su punto de emergencia la crítica del poder de policía, cuanto la dirección general que esta crítica adoptará en adelante.

⁴⁴ Sobre la fisiocracia como arte de gobernar que se desarrollaría en el marco de la razón de Estado también cf. Foucault, 1979/2007: 44

⁴⁵ Sobre este punto Foucault afirma que “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” (1978/2006: 391). Esta cuestión debe ponerse en relación con la problematización foucaultiana de la definición fisiocrática del delincuente o el vagabundo como enemigos públicos (cf. 1973/2016: 65-73). De acuerdo con la clase del 17 de enero de 1973 “desde el momento en que la sociedad se define como el sistema de las relaciones de los individuos que hacen posible la producción, permitiendo maximizarla, se dispone de un criterio que autoriza a designar al enemigo de la sociedad: cualquier persona que sea hostil o contraria a la regla de maximización de la producción” (1973/2016: 72).

La fisiocracia aparece, entonces, como una forma de problematizar y racionalizar la cuestión de un gobierno que se impone como objetivo propio el fortalecimiento y enriquecimiento del Estado, es decir que, en tanto tal, se despliega en el marco de la razón de Estado. No obstante, y de forma simultánea, se sustenta en el incipiente saber de la economía para impugnar los instrumentos disciplinarios de gobierno y, a través de ello, el poder de policía y la práctica mercantilista como un todo. Por lo tanto, la fisiocracia es, a su manera, un arte de gobernar en la razón de Estado, aunque crítico del modelo disciplinario del Estado de policía y del mercantilismo. Ello, a raíz del erróneo concepto de población que éstos suponían al concebirla desde una perspectiva sobredeterminada por el modelo de soberanía y la relación de mando-obediencia. En consecuencia, la emergencia de la población como sujeto-objeto biológico y económico, con su naturalidad y regularidades propias, gobernable en y a partir de ellas, marca el reemplazo de la ciencia de policía vinculada al mercantilismo por la economía política fisiocrática⁴⁶.

*

La disputa en torno del comercio de granos y su escasez constituye la querrela a partir de la cual Foucault hace emerger el concepto de población natural con el que se inicia el franqueo del umbral de modernidad biológica. Se comienza a perfilar, así, la moderna noción de población, que ya no será comprendida como la potencia del soberano, sino como la finalidad del gobierno, como sujeto de necesidades y objeto de las prácticas gubernamentales. Foucault llevará a cabo la genealogía de la tecnología fisiócrata de poder, de sus objetivos, estrategias y programas, a través de un texto de cuya importancia advierte cuando lo presenta (*cfr.* 1978/2006: 55-56) y que vuelve a enfatizar hacia el final del curso (*cfr.* 1978/2006: 391). El texto es de Louis-Paul Abeille, data de 1763 y se titula *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*. A través de su análisis Foucault destaca que mientras que bajo el modelo disciplinario

⁴⁶ Como señala Cavalletti: “la naturalidad económica de los fenómenos sale a la luz como cumplimiento de la policía, es por eso que los fisiócratas no sólo la reivindican, sino que la reivindican en contra de la policía misma [...]. Más que obligar, dictar o impartir un modelo óptimo de los comportamientos, se trataba para los fisiócratas de *gestionarlos*, es decir, individualizar en ellos un nivel medio, una normatividad inmanente, que no produjera efectos indeseados. Esa nueva estrategia debía proceder según la integración progresiva de los nuevos elementos en vista del ‘natural’ equilibrio de estos.” (2010: 131)

mercantilista la escasez y la carestía eran fenómenos indeseables que se debían evitar; para la fisiocracia se trataba de fenómenos naturales que había que gestionar en su naturalidad misma a través de la nueva grilla de inteligibilidad económica de la oferta y la demanda. Esto marcará, según Foucault, el nacimiento del dispositivo de seguridad por oposición al mecanismo jurídico-disciplinario. En efecto, desde la perspectiva fisiocrática la escasez será percibida como una “quimera” siempre que se dejen actuar las fuerzas naturales de la oferta y la demanda en un marco de libre circulación de los granos.

Ahora bien, por una parte, hay que tener en cuenta que esta concepción de los mecanismos del mercado “es a la vez un análisis de lo que sucede y una programación de lo que debe suceder” (1978/2006: 61). Así, la fisiocracia desarrolla un tipo de análisis económico político centrado en la forma de comportamiento del *homo economicus*, pretendiendo integrar el momento de la producción, el mercado mundial y el comportamiento de la población, los productores y los consumidores en virtud del principio del *laissez faire, laissez passer*. Por otra parte, dos elementos más de la conformación de esta gubernamentalidad fisiocrática son destacados por Foucault: el cambio en el nivel de pertinencia de la intervención gubernamental y el carácter centrífugo del dispositivo de seguridad naciente. El nivel de intervención pertinente será el de la población -que desde entonces comienza a configurarse como el objetivo final del gobierno- mientras que la multiplicidad de los individuos pasará a ser un instrumento -junto con la familia- a través del cual lograr los fines propios de la población⁴⁷. El carácter centrífugo de los dispositivos de seguridad, i.e. su tendencia a la ampliación del campo de intervención, implicará la apertura de un campo de permisividad que le resulta indispensable -aunque obviamente no puede ser ilimitado- y en el que se funda el principio del “dejar hacer, dejar pasar”. En síntesis, con la fisiocracia no se trata ya ni de la prohibición jurídica, ni de la prescripción

⁴⁷ Como bien señala Cavalletti *populus y multitudo*, los dos conceptos claves del dispositivo hobbesiano son subsumidos bajo el nuevo concepto biopolítico de población regulado a través de los dispositivos de seguridad (2010: 157) En efecto, “cuando la seguridad emerge como tal, en lugar del pueblo unido en el pacto de miedo y opuesto a la *multitudo dissolutionis*, se abrirá paso una positividad ya inherente a la multitud, entendida como proceso continuo hacia la unidad más orgánicamente repartida, se abrirá paso la población, en el sentido ya sea activo que esta palabra conserva en alemán (*Bevölkerung*), ya sea espacial” (2010: 81)

disciplinaria, sino de la nueva manera de intervención biopolítica que comienza a tomar la forma de regulación securitaria (1978/2006: 67- 69). Con la fisiocracia se introduce una nueva racionalidad gubernamental -cuyo nivel de pertinencia lo constituyen los fenómenos “naturales” de la población, a partir de los cuales tanto la política como la economía comienzan a ser concebidos en términos de una física (cf. 1978/2006: 69)- que organiza el momento de transición entre la racionalidad política de la gubernamentalidad de Estado y la nueva gubernamentalidad liberal económico-naturalista.

EL NACIMIENTO DE LA GUBERNAMENTALIDAD LIBERAL

La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa... El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el aseguramiento de ese egoísmo.

Karl Marx. *Sobre la cuestión judía.*

La genealogía del arte liberal de gobernar toma como punto de partida metodológico cierto distanciamiento respecto de una perspectiva que Foucault desenmascara como “fóbica al Estado” (cf. 1979/2007: 94). A su juicio, esta fobia consiste en la “sobreevaluación del problema del Estado” (1978/2006: 136) y es compartida en el siglo XIX tanto por Nietzsche –quien concebía al Estado como un monstruo frío (cf. 1978/2006: 136)–, como por Marx –para quien el Estado es un blanco de ataque y una posición privilegiada a ocupar (cf. 1978/2006: 136)–, y en el siglo XX por las escuelas de Frankfurt y Friburgo (cf. 1979/2007: 94 y 134)⁴⁸. La toma de distancia respecto de este prejuicio fóbico del Estado constituye la condición de posibilidad para un diagnóstico que Foucault enuncia de la siguiente manera: “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*” (1978/2006: 137, la cursiva es propia).

En correlato con esta caracterización, Foucault propone “pasar al exterior del Estado” (1978/2006: 144) y utilizar un “método nominalista

⁴⁸ Cabe tener presente que con la idea de fobia al Estado Foucault hace referencia a cierto prejuicio que postula “la continuidad genética, de implicación evolutiva entre diferentes formas estatales, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, todos los cuales son –según los análisis, poco importa– las ramas sucesivas de un solo y el mismo árbol que crece en su continuidad y su unidad y que es el gran árbol estatal” (1979/2007: 219). La finalidad de esta postulación permite una forma de argumento que busca “una descalificación general por lo peor, habida cuenta de que, sea cual fuere el objeto del análisis [...] siempre se lo puede remitir, en nombre de un dinamismo intrínseco del Estado y de las formas últimas que ese dinamismo puede asumir, a algo que va a ser lo peor; pues bien, se puede descalificar lo menos por lo más y lo mejor por lo peor” (1979/2007: 220).

en historia” (1978/2006: 360). Una metodología de análisis histórico-filosófico que en lugar de tomar a los universales como punto de partida y grilla de inteligibilidad de las prácticas concretas, deber comenzar por éstas para hacer una historia que suponga la inexistencia de los universales -tales como el Estado o la sociedad civil- y que tenga como objetivo analizarlos sobre la base de las tácticas y estrategias generales de la gubernamentalidad. En consecuencia, la reconstrucción de la genealogía del liberalismo debe comenzar por recordar la definición de la noción de “gubernamentalidad”, la cual de acuerdo con Foucault se refiere 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, [...] 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. (Foucault. 2006: 136)

Resulta evidente que los tres sentidos se encuentran estrechamente vinculados entre sí. Mientras el tercer sentido -*i.e.* en cuanto resultado de un proceso- se refiere al sistema de dominante en la dimensión epocal; el segundo remite al sistema de correlaciones -la dimensión topológica- por el cual se establecieron una serie de conexiones estratégicas respecto de los elementos heterogéneos subordinados; y el primero de ellos, describe el dispositivo de gobierno en su singularidad, *i.e.* sus componentes propios, a través de la serie población-economía-seguridad, *i.e.* la serie a partir de la cual se desplegará el arte liberal de gobernar. Por lo tanto, por gubernamentalidad se debe entender el proceso por el cual el triángulo de la racionalidad política occidental se estructura bajo la dominancia

del gobierno respecto de la soberanía y la disciplina, determinando lo que Foucault denomina “la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII” (1978/2006: 137). Sin embargo, como no se trata del simple reemplazo de un paradigma por otro, sino de la reestructuración de los elementos y la formación de un nuevo sistema de correlación bajo la nueva dominante, lejos de desaparecer las disciplinas y la soberanía ingresan en una nueva trama de relaciones tácticas y estratégicas que agudiza e incrementa su importancia y valoración en este nuevo sistema de correlación. Así, la distribución de mecanismos y funciones jurídico-soberanas y disciplinarias obedecerá a la nueva lógica de la seguridad y el cálculo económico dando lugar a “toda otra distribución de las cosas y los mecanismos” (1978/2006: 21). En efecto, la serie población-economía-seguridad sobre la cual se estructura el arte gubernamental liberal bajo la dominancia del gobierno da la tonalidad a las correlaciones que se establecerán con los mecanismos jurídicos y disciplinarios. Consecuentemente, la era de la gubernamentalidad abierta con el liberalismo en el siglo XVIII implica tanto el cambio de dominante -que inicia el proceso de “gubernamentalización del Estado” - como un nuevo sistema de correlación de lo jurídico y lo disciplinario. Desde entonces estos funcionarán como elementos estratégicamente subordinados a un dispositivo de gobierno que -desde una perspectiva securitaria-económica-poblacional, es decir, biopolítica- colonizará al derecho y a las disciplinas.

Por lo tanto, el relato histórico foucaultiano brinda, simultáneamente, una explicación topológica del proceso que lleva -como transformación interna a la razón de Estado- desde el Estado administrativo -disciplinario policial- del mercantilismo, hacia el Estado de gobierno que emerge con la fisiocracia y cuya concepción del *laissez-faire* aún orbita en torno de esta racionalidad gubernamental de Estado. Así, el tránsito del modelo económico-disciplinario del mercantilismo a la economía política de la fisiocracia y del dispositivo policial-disciplinario al biopolítico-securitario tiene como correlato la transformación de la idea jurídico-disciplinaria del pueblo -*qua* proto-población- en la concepción biopolítica de población. Como sabemos esta mutación marca el “umbral de modernidad biológica” que abre el camino a la dominancia del gobierno, *qua* técnica política, que encontrará su dimensión propia cuando, con el liberalismo, emerja como arte de gobernar *crítico y opuesto* a la razón de Estado.

El análisis foucaultiano del liberalismo toma en cuenta dos cuestiones: en primer lugar, en qué sentido el arte liberal de gobierno se opone -en las tres dimensiones, *i.e.* el plano externo, el interno y el de las prácticas de sujeción-subjetivación- al arte de gobernar en la razón de Estado; en segundo lugar, en qué medida el método nominalista en historia permite invertir tanto la perspectiva “fóbica al Estado”, como el discurso que el liberalismo tiene de sí mismo en cuanto teoría fundada en la defensa del individuo, sus libertades y derechos inalienables, para analizar el nacimiento del liberalismo *qua* gubernamentalidad que hace foco en la administración del sujeto colectivo, por sobre el individual. En consecuencia, se trata de realizar una explicitación de las transformaciones que conllevó en el plano internacional y en el interno. También implica la pretensión de dar cuenta del sentido que tiene afirmar que el liberalismo es un arte de gobernar orientado hacia la integración de los individuos en una totalidad que los comprende y que será, en adelante, el blanco, el objeto, el sujeto y el instrumento de su práctica gubernamental. Para esto último es necesario tomar en consideración ese singular dispositivo de seguridad que está orientado a la producción y consumo de la libertad y cuyo objetivo último es la gestión de la población -que pasa a ser el nivel pertinente de la intervención gubernamental- y su estabilización en torno de índices estadísticos normales, es decir, útiles económicamente y no peligrosos políticamente (*cf.* 1979/2007: 62-63). Sin embargo, antes de abordar esta cuestión de la población en relación con los mecanismos de seguridad/libertad y con la categoría de sociedad civil es preciso analizar -primero a escala internacional y luego en lo relativo al gobierno interior- las transformaciones que implica la emergencia del liberalismo y que Foucault caracteriza como el momento de un “quiasmo entre objetivos limitados y objetivos ilimitados en cuanto al ámbito de la intervención interna y el campo de la acción internacional” (1979/2007: 40).

Imperialismo, gobierno mínimo y seguridad

Las grillas epocal-topológica y bélico-gubernamental permitieron exponer, por una parte, el modo en que el arte de gobernar en la razón de Estado dio lugar a una disposición del poder a nivel geopolítico en la que, a través del dispositivo diplomático-militar, se perseguían objetivos limitados en el continente europeo, con el fin de asegurar el equilibrio y

la competencia entre Estados soberanos y así impedir que cualquiera de ellos se erigiera en Imperio, mientras América y el resto del mundo eran sometidos y expoliados. Por otra parte, permitieron exhibir la forma en que la intervención interna estaba orientada por objetivos ilimitados, a partir del despliegue de un mecanismo disciplinario-policial que debía asegurar el aumento de las fuerzas y el orden interno, *i.e.* el esplendor del Estado. En contraste, en la historia foucaultiana de las artes de gobernar el liberalismo constituye la nueva racionalidad de gobierno, nacida como gubernamentalidad crítica de la razón de Estado, invirtiendo el signo de los objetivos de la intervención geopolítica y política. En efecto, la gubernamentalidad liberal se propondrá objetivos ilimitados en el campo de la acción internacional, mientras buscará limitar sus objetivos de intervención en el plano interno. Respecto de esto último cabe adelantar que el liberalismo clásico a la vez que se opone a la gubernamentalidad de Estado en su forma mercantilista y disciplinaria, se halla en línea de continuidad con la fisiocracia. No obstante, el desplazamiento operado por la economía liberal debe situarse en la introducción de la idea de “mano invisible” por parte de Adam Smith. En efecto, a través suyo no sólo se afirmará la idea del *laissez-faire, laissez-passer*, sino que se instaurará el “principio de invisibilidad” de la economía. Principio a través del cual se establecerá la imposibilidad de la existencia de un punto de vista totalizador (ni por parte de los agentes económicos ni por parte del soberano) sobre la esfera económica (1979/2007: 322-323)⁴⁹. Paralelamente, en relación con el otro punto del quiasmo, *i.e.* en lo relativo a la ilimitación de los objetivos en el campo de la acción internacional, cabe señalar que Foucault se refiere a él como el tránsito del Imperio al imperialismo. En la página 30 del manuscrito correspondiente a la clase del 10 de enero de 1979 Foucault describe la transformación introducida por el liberalismo en el plano internacional de la siguiente manera:

La razón de Estado había sido correlativa a la desaparición del prin-

⁴⁹ Aquí radica la separación entre la fisiocracia y el liberalismo en cuanto éste representa el punto de vista contrapuesto a aquel del cuadro científico de Quesnay, a partir del cual la fisiocracia había posibilitado, según Foucault, la articulación de una libertad económica total con un despotismo absoluto (*cf.* 1979/ 2007: 328-330). En efecto, el marco del arte de gobernar en la razón de Estado la economía política de los fisiócratas constituye un desplazamiento interno a dicha gubernamentalidad, el cual se propone limitar la intervención disciplinaria-policial solo en la esfera económica, con la finalidad de aumentar las fuerzas y riquezas del Estado.

cipio imperial, en beneficio del equilibrio competitivo entre Estados. La razón liberal es correlativa de la activación del principio imperial no en la forma del imperio sino del imperialismo, y esto en conexión con el principio de la libre competencia entre individuos y empresas (1979/2007: 40).

Es preciso comenzar por explicar este proceso que lleva del fin del Imperio al imperialismo, puesto que constituye la transformación geopolítica determinante del “campo de la acción internacional”.

*

Bajo el mercantilismo “el juego económico es un juego de suma cero” (1979/2007: 71), *i.e.* el enriquecimiento de unos solo puede ocurrir a expensas de otros. Por el contrario, con Adam Smith el liberalismo postulará una concepción del juego económico como un juego de otro tipo, según el cual todos ganarían y se ingresaría en “la era de una historicidad económica” de enriquecimiento recíproco y regional (*cf.* 1979/2007: 72). En torno de este proyecto económico se produce el nacimiento de una nueva idea de Europa concebida como un sujeto económico colectivo que, a partir del equilibrio entre los Estados miembros, debería avanzar por el camino del progreso económico ilimitado. La relación con el resto del mundo continúa funcionando como un juego de suma cero. En efecto, en la clase del 24 de enero de 1979 Foucault explica que la condición para asegurar el enriquecimiento recíproco a través de la libertad de mercado reside en una expansión ilimitada, tal que se deberá producir una forma de mundialización del mercado capaz de evitar los efectos conflictivos de un mercado finito. Sobre el telón de fondo de esa idea de mundialización del mercado Foucault expone la constitución moderna de una nueva relación disimétrica entre Europa y el resto del mundo con las siguientes palabras:

Esta apertura al mundo del juego económico implica desde luego una diferencia de naturaleza y estatus entre Europa y el resto del planeta. Es decir que por un lado Europa y los europeos serán los jugadores y, pues bien, el mundo será la apuesta. El juego está en Europa, pero la apuesta es el mundo (1979/2007: 74).

Esta nueva concepción de la relación de Europa con el mundo indica el inicio de un “nuevo cálculo planetario” que no se identifica ni con el colonialismo anterior ni con la forma imperial adoptada entre fines del siglo XIX y principios del XX. Foucault explica este nuevo cálculo planetario en los términos de un proyecto de juridización del mundo *para* la organización de un mercado, cuyo caso paradigmático fue la concepción del derecho cosmopolita y de la paz perpetua en Kant, para quien, de acuerdo con la interpretación foucaultiana, “la garantía de la paz perpetua es, en efecto, la planetarización comercial” (1979/2007: 77). Sin embargo, el nacimiento del mercado mundial y planetario no se produjo como un simple reemplazo de la guerra por una paz perpetua efectiva y realizada por las relaciones comerciales. Por el contrario, la guerra, así como el proteccionismo y los nacionalismos políticos y económicos, lejos de desaparecer, se intensificaron durante el siglo XIX en consonancia con la reafirmación de la posición privilegiada de Europa con respecto al mercado mundial (*cf.* 1979/2007: 78).

Las relaciones de disimetría y subordinación intraeuropeas -y de Europa con el resto del mundo- se consolidarán a partir del fin de las guerras napoleónicas. Foucault establece como hito fundamental en la afirmación hegemónica de la gubernamentalidad liberal -y del nuevo cálculo planetario naciente- el momento del Tratado de Viena en 1815⁵⁰. En efecto, este tratado -orientado al establecimiento de una paz duradera, luego de las guerras napoleónicas, y a la reorganización de las relaciones políticas intraeuropeas y planetarias, luego de la reactivación napoleónica de la vieja política imperial⁵¹- marcará el tránsito definitivo del antiguo sueño imperial al nuevo imperialismo de tipo inglés. En síntesis, Foucault interpreta el Tratado de Viena como la imposición inglesa -de común acuerdo con Austria- de una manera de regionalizar Europa a través de

⁵⁰ Cabe recordar que ya en la clase del 29 de marzo de 1978 Foucault señalaba la continuidad entre los Tratados de Westfalia de 1648 y los de Viena de 1815 (1978/2006: 360-361), pues en última instancia, en ambos casos se trata del aseguramiento del equilibrio intraeuropeo, del de su organización jerárquica interna y del de su relación dominante con respecto al resto del mundo.

⁵¹ En este sentido, vale tener en cuenta lo que Foucault denomina “la paradoja histórica napoleónica” (1979/2007: 78) según la cual en el plano interior se llevaría a cabo una práctica gubernamental opuesta al Estado de policía y por eso centrada en la limitación de los objetivos gubernamentales, mientras se reactivaría el viejo modelo del imperio en el plano exterior. Modelo contra el cual se había erigido la Europa moderna en 1648 y al cual se hará frente en 1815 con el Tratado de Viena.

una limitación tal del poder de los Estados miembros que permitiría, en definitiva, lo siguiente:

...dejar a Inglaterra el papel político y económico de mediador económico entre el continente y el mercado mundial, a fin de mundializar de algún modo la economía europea a través de la mediación, del relevo del poder económico inglés. Aquí hay entonces un cálculo muy distinto del equilibrio europeo, fundado sin duda en ese principio de Europa como región económica particular frente a, o dentro de, un mundo que debía constituir para ella un mercado (1979/2007: 80-81).

Estos son los trazos centrales de la cartografía dibujada por Foucault al explicar la ilimitación de los objetivos de la gubernamentalidad liberal en el campo de la acción internacional a través del señalamiento del vínculo entre el imperialismo y la economía de mercado en el nuevo orden geopolítico derivado del fin del principio imperial y de las guerras napoleónicas. La noción de imperialismo permite explicar la nueva disimetría geopolítica instaurada desde entonces entre Europa y el resto del mundo. Una relación de utilización, colonización y dominación que tomó al resto del mundo como el espacio concreto para la puesta en práctica de una forma de ocupación y de dominación que tuvo por instrumento la apertura económica y por objetivo (ilimitado) la constitución y expansión de una mundialización ilimitada y exhaustiva de un mercado que debía, simultáneamente, estar bajo el dominio y el control de una Europa que, a la vez, se encontraba bajo el comando de Inglaterra.

*

En cuanto a la inversión que supone el liberalismo en el ámbito de la política interna Foucault muestra el modo en que hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII se habían producido una serie de intentos de limitar el alcance –programáticamente ilimitado- del poder de policía. Quienes recurrieron al derecho como un principio de limitación externa a la racionalidad gubernamental Estatal procuraban dicha limitación por medio del establecimiento de leyes fundamentales que apelaban a la legitimidad o ilegitimidad del ejercicio del gobierno⁵².

⁵² Es importante señalar que tanto en la clase del 18 de enero de 1978 como en la del 10 de enero de 1979 Foucault modifica parcialmente la tesis sostenida hasta 1976 según la cual las teorías jurídicas del contrato que reivindicaban los derechos y libertades

De este modo, en ese primer momento de la expansión del dispositivo disciplinario-policial, el derecho -en tanto que externo y heterogéneo respecto de tal dispositivo- cumplía la función de establecer el límite a los objetivos ilimitados del poder de policía respecto de la organización de la población. A este intento de limitación externa de la gubernamentalidad en la razón de Estado Foucault lo caracterizó como el “camino rousseauniano” o “axiomático-revolucionario”, pues reviste un carácter jurídico-deductivo en cuanto deriva la legitimidad o la ilegitimidad del alcance de la intervención gubernamental a partir de ciertos “derechos fundamentales”. En este sentido, el orden jurídico funciona como el límite externo de la razón gubernamental en cuanto constituye una racionalidad heterogénea respecto de aquella otra razón disciplinario-policial (cf. 1979/2007: 24-26). Sin embargo, este camino de limitación del poder de policía no será el triunfante, sino aquel otro que Foucault identifica con el radicalismo inglés. Este segundo camino, el utilitarista radical, nacido hacia mediados del siglo XVIII está vinculado estrechamente con el pensamiento fisiocrático, *i.e.* con aquella nueva forma de hacer frente a la cuestión del comercio de granos, de su carestía y escasez. Este camino, por ende, se encuentra en el punto de partida de la importante transformación que significó el inicio de lo que Foucault denomina la “era de la razón gubernamental crítica” (1978/2007: 29). Es decir, el momento a partir del cual el principio de limitación del poder de policía se buscará ya no en el exterior de la racionalidad gubernamental, sino en su propia regulación interna. Foucault destaca el camino empírico e inductivo de esta corriente que se referencia en el utilitarismo inglés (cf. 1979/2007: 60-61). Según ella el límite ya no se postula como una cuestión de derecho -fijado en torno de la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo- sino como un límite de hecho -establecido a partir de la oposición entre lo que es útil hacer o dejar de hacer dado los objetivos perseguidos⁵³-. En este sentido, el criterio para la limitación de la inter-

fundamentales del hombre cumplían un rol ideológico orientado a ocultar la técnica disciplinaria que se desarrollaba bajo las garantías jurídicas y a contrapelo suyo, lastrándolas con sus reglamentos y jerarquías. Por el contrario, según Foucault, el liberalismo no es primordialmente una “ideología” de la libertad, sino antes bien, una tecnología de poder securitaria “que se piensa como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella” (1978/2006: 71).

⁵³ Esta distinción, a la vez, se correspondería con la establecida por Benthan entre *agenda* y *non agenda* (cf. Foucault, 1979/2007: 28).

vención gubernamental ya no se encuentra en los derechos fundamentales, originarios o históricos, sino en la cuestión de la utilidad o falta de utilidad del ejercicio del gobierno. Así, el criterio utilitario será el que permita postular la limitación misma del gobierno como un medio fundamental para alcanzar sus fines propios: en el marco de la fisiocracia, los objetivos del fortalecimiento y enriquecimiento del Estado; bajo un arte liberal de gobierno, los de seguridad y libertad de la población. En síntesis, el camino radical está “articulado esencialmente con la nueva economía de la razón de gobernar” (1979/2007: 61) y estrechamente vinculado con la concepción utilitarista de la ley y la libertad.

Sendos caminos pretenden exponer la heterogeneidad constitutiva del *homo juridicus* y el *homo economicus* y sus implicancias, así como la lógica estratégica que rige sus conexiones y tensiones. De ahí que Foucault se ocupe por distinguir entre una concepción de la ley que la comprende como expresión de una voluntad –y como producto de una lógica contractual fundada en la renuncia voluntaria de los derechos que se poseen originariamente- y otra concepción que postula a la ley como el efecto de una transacción utilitaria que tiene por objetivo separar la esfera de intervención del gobierno de la esfera de independencia de los individuos. A la concepción jurídica de la libertad Foucault le contrapone la interpretación utilitarista de la libertad en términos de independencia de los gobernados. Así, opone la idea jurídica del contrato –centrada en el juego dialéctico de la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario- a la idea económico-utilitaria ligada a la dinámica egoísta, de la multiplicación y la maximización del interés fundado en un juego esencialmente involuntario y espontáneo. En definitiva, Foucault procura mostrar la radical heterogeneidad que existe entre una manera de pensar el poder político -y el arte de gobernar en general- desde la perspectiva de “la utilidad colectiva” y otra desde la óptica de la “voluntad colectiva” (cf. Foucault, 1979/2007: 23-30; 58-67; 311-319).

*

Foucault unifica bajo la idea general de una inflexión interna a la razón de Estado operada por la fisiocracia una serie de desplazamientos que comienzan produciéndose como fenómenos internos a la racionalidad gubernamental de Estado, pero que culminan llevándola más allá de sus propios límites, objetivos y presupuestos teóricos y prácticos,

dando nacimiento a esa nueva racionalidad gubernamental -heterogénea respecto de la disciplinaria estatal- que es el liberalismo en cuanto arte de gobernar en la racionalidad económica de los gobernados. Esa nueva razón gubernamental se identifica como la “razón del menor gobierno” y funciona en adelante como el principio organizador de la nueva gubernamentalidad liberal que se constituye frente a un Estado preexistente al que habría que limitar en sus funciones cuanto sea posible. El “gobierno frugal” o mínimo, *i.e.* la “razón del menor gobierno como principio de organización de la razón de Estado” (1979/2007: 44), es simultáneamente una práctica que por un lado, se da en el marco geopolítico, político y económico configurado por la razón de Estado, pero por el otro, emerge como una racionalidad gubernamental autónoma y heterogénea que al oponerse a aquella constituye el quiasmo.

En primer lugar, el arte liberal de gobernar se apoya en una forma de naturalismo gubernamental que tomando como punto de partida el conocimiento de ciertos fenómenos, procesos y regularidades de la población, afirma la “naturalidad” a la que debe adecuarse la práctica de gobierno. Ésta, simultáneamente, encuentra el criterio para su acción en el conocimiento de dicha naturaleza y en la investigación de los efectos “naturales” de la manipulación gubernamental de esa naturaleza. En este sentido, a los fines de lograr los objetivos gubernamentales sólo se podrá actuar según el límite de hecho que impone el conocimiento y respeto de esa naturaleza. En el caso de que un gobernante actúe no respetando los límites de hecho que ella impone su conducta ya no será evaluada en los términos de la maldad o falta de virtud del príncipe, sino en los de la ignorancia y la torpeza del gobernante.

En segundo lugar, a partir de la emergencia de la economía política -que introdujo la posibilidad de limitación interna a través de la verdad en la que se apoya- se debe indicar la mutación en las relaciones de saber-poder a partir del reemplazo de la figura del consejero político del príncipe por la del experto económico. En efecto, la economía entendida como el saber acerca de la naturalidad de la población y de los efectos de la intervención sobre ella fundará una nueva relación entre saber y poder que ya no se apoya en el consejo de prudencia, sino en el conocimiento de las leyes naturales del mercado. Es decir, de esas leyes que marcarán el límite de un gobierno que, por definición axiomática, “nunca sabe como gobernar lo suficiente y nada más” (1979/2007: 35). Simultáneamente,

como correlato de este desplazamiento se da el pasaje del principio de la “justicia equitativa” como criterio para la intervención estatal, al principio del “máximo y el mínimo” en un arte de gobernar fundado en un régimen de verdad económico. De este modo, si desde fines del siglo XVI el mercado era considerado un lugar de justicia o jurisdicción, hacia mediados del siglo XVIII el mercado se irá configurando como lugar de verdad o veridicción a partir del cual el buen gobierno ya no se limitará a ser justo, sino que deberá fundar su acción en la verdad que le indica la economía política (cf. 1979/2007: 48). Por lo tanto, la limitación del poder del gobierno no provendrá según Foucault “del respeto por la libertad de los individuos, sino simplemente de la evidencia del análisis económico que el gobierno sabrá respetar” (1979/2007: 82).

En tercer lugar, como consecuencia del punto anterior, se debe hacer referencia al desplazamiento que lleva desde el derecho soberano y su poder fundado en la autoridad a un régimen de verdad que, a partir de la distinción entre lo verdadero y lo falso, permitirá juzgar las diferentes prácticas de gobierno como beneficiosas o perjudiciales. En este sentido, se pasará de la problemática de la constitución del Estado a la de la frugalidad del gobierno y del análisis de lo que es legítimo o ilegítimo hacer tomando en cuenta al pueblo *qua* proto-población -tal como lo entendía el mercantilismo y la razón de Estado, es decir como el conjunto de los sujetos de derecho y de voluntades sujetadas a la voluntad de un gobierno político y disciplinario-; a la problemática liberal acerca de la utilidad de la gestión gubernamental del sujeto poblacional -considerado como “un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos” (1978/2006: 93)-. Tal “naturaleza” es el nuevo objeto de saber y el nuevo objetivo de la práctica gubernamental ajustada a dicho saber. Ella se refiere, ante todo, a la naturalidad del intercambio de bienes útiles entre sujetos económicos y a la naturalidad de esos individuos en cuanto se encuentran ligados a la naturalidad económica, al número, la longevidad, la tasa de reproducción, etc. En síntesis, para Foucault la naturalidad liberal se referirá a los gobernados en cuanto sujetos que habitan un medio que afecta a quienes residen en él y a través de cuyo acondicionamiento se puede actuar sobre los comportamientos de quienes lo habitan (cf. 1978/2006: 41).

En cuarto lugar, con el surgimiento de la población se acentuará el desplazamiento hacia esa nueva concepción del gobierno como el en-

cargado de manipular intereses, cuyo origen se remonta al nacimiento de los publicistas. Así, se producirá el tránsito desde una intervención gubernamental directa sobre las cosas y las personas, hacia una intervención mediada por el interés. Ésta determinará la correcta intervención del gobierno de acuerdo con el cálculo utilitario respecto de si tiene cierto interés o no para los individuos o para la colectividad dicha intervención. En este sentido, la ley empezará a ser comprendida como el efecto de una transacción que separa, a partir del criterio de utilidad, la esfera de intervención del gobierno de la esfera de independencia de los individuos. A partir de esta última esfera se comenzará a pensar la libertad en términos de independencia de los gobernados (cf. 1979/2007: 61).

De acuerdo con Foucault “desde principios del siglo XIX ingresamos a una era en que el problema de la utilidad engloba cada vez más todos los problemas tradicionales del derecho” (2007: 64). En el relato histórico foucaultiano la categoría de interés, por un lado, permite anclar la razón gubernamental liberal al mercado -entendido como mecanismo de intercambio y lugar de veridicción espontánea de los procesos económicos-, mientras que por el otro, posibilita llevar a cabo un cierto ajuste del poder público al principio de la utilidad de sus medidas y actos: “intercambio por el lado del mercado, utilidad por el lado del poder público” (1979/2007: 64). En síntesis, la transformación operada a partir del naturalismo liberal debe ser comprendida como el desdoblamiento del *homo juridicus* en el *homo economicus* -entendido ante todo como sujeto irreductible de interés- y como el desplazamiento correlativo desde la voluntad colectiva -*qua* fundamento de legitimidad- hacia la utilidad colectiva -*qua* eje de la práctica de gobierno y de sus límites de hecho-. A partir de estas transformaciones se puede caracterizar la racionalidad gubernamental liberal a través del concepto de un gobierno mínimo y frugal que es el correlato de una concepción naturalista del gobierno, de los fenómenos poblacionales y de los procesos económicos.

*

Si bien la noción del gobierno mínimo o frugal hace referencia a una dimensión crítica y negativa del arte liberal de gobernar -desde que postula como su objetivo en lo relativo al plano interno el de encontrar los límites de hecho que se le podrían oponer al poder de policía-. Sin embargo, la emergencia de las tecnologías de seguridad da cuenta de una

dimensión netamente positiva y productiva de dicho arte. En efecto, bajo esta conceptualización Foucault retoma y amplía la problematización de lo que caracterizaba como los “controles reguladores” o biopolíticos, *i.e.* aquellos cuyos objetivos eran el cuidado de la vida y la salud de las poblaciones (*cf.* 1976/2000a: 226-227; 1976/2000b:168 y ss.). Así, en el curso *Seguridad, territorio, población*, la cuestión acerca de si la nuestra puede ser pensada como una “sociedad de seguridad” (*cf.* 1978/2006a: 26) conduce a describir los rasgos definitorios de los dispositivos de seguridad y su relación con la noción y la realidad de la población que es su objeto. De acuerdo con la historia foucaultiana los mecanismos de seguridad están vinculados a una nueva concepción del espacio y del tiempo. Por una parte, el espacio comienza a ser comprendido como medioambiente sobre el cual influir para obtener los objetivos deseados por el gobierno. Por la otra, los fenómenos a gobernar ya no serán percibidos como acontecimientos cuya irrupción -como en el caso paradigmático de la escasez de granos- constituye una amenaza tanto para el gobierno -en la medida en que puede dar lugar a revueltas urbanas- como para la población -en tanto que flagelo capaz de diezmarla-. Por el contrario, la peligrosidad de tales acontecimientos será controlada y virtualmente neutralizada una vez que pasen a ser concebidos como fenómenos analizables por medio de una grilla de inteligibilidad organizada en torno de la idea de series temporales abiertas y controlables a través del cálculo estadístico de probabilidades⁵⁴.

Organizados en torno a una espacialidad medioambiental y a una temporalidad económico-estadística, los dispositivos de seguridad operan según una lógica “centrífuga”, es decir, de acuerdo con una tendencia expansiva orientada a articular la “naturalidad” -*i.e.* la inevitabilidad y necesidad de ciertos procesos- con la libertad -indispensablemente requerida para el despliegue adecuado de dicha espontaneidad natural-. Más específicamente, Foucault sostiene que a través de dicha articula-

⁵⁴ En este sentido cabe recordar el modo en que Foucault articula las dimensiones espacio-temporales del dispositivo de seguridad: “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 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” (1978/2006: 40).

ción los dispositivos de seguridad persiguen como objetivo central la producción y el consumo de libertades que, desde entonces, pasarán a estar reguladas por una nueva forma de entender la normalización como resultado inmanente del juego entre las normalidades diferenciadas (cf. Foucault, 1978/2006: 75-76). En este sentido, una de las funciones primordiales de los dispositivos de seguridad consiste en la producción de una forma de libertad comportamental o conductual cuya nota específica es el hecho de tomar al sujeto de esta libertad como un actor por definición previsible, cuantificable e identificable; integrable a una población estabilizada en torno a índices estadísticos diferenciales; distribuible como caso en una serie que permita trazar curvas de normalidad; ubicable, por consiguiente, como parte integral o no de un grupo de riesgo dentro del cual, simultáneamente, existiría toda una segmentación en subgrupos expuestos en mayor o menor grado al peligro (cf. Foucault, 1978/2006: 79-83). En síntesis, con la introducción de los dispositivos de seguridad se trata fundamentalmente del nacimiento de una forma de gobernar centrada en la gestión y en la producción controlada de la libertad para su consumo en una suerte de retroalimentación indefinida en la que el juego de las diferentes curvas de normalidad en las que se integran las conductas libres de los sujetos tendrán por resultado “la operación de normalización [que] consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables” (1978/2006: 83). En efecto, la tecnología liberal de gobierno implica tanto el respeto de la especificidad de la economía, como la administración de la sociedad (1978/2007: 336)⁵⁵.

Por consiguiente, en el arte liberal de gobernar convergen los presupuestos naturalistas y utilitarios del camino radical -en tanto que apunta “mucho más [a] la espontaneidad, [a] la mecánica interna e intrínseca de los procesos económicos que [a] una libertad jurídica reconocida como

⁵⁵ Foucault sostiene que los mecanismos de seguridad “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” (Foucault, 1978/2006: 404). En efecto, Foucault resume las características de esta nueva gubernamentalidad del siguiente modo: “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 [esos] cuatro elementos [...] que se suman al gran dispositivo diplomático militar, apenas modificado durante el siglo XVIII” (1978/2006: 405).

tal a los individuos” (cf. 1979/2007: 81)- con los nuevos instrumentos técnicos vinculados a la administración securitaria de las libertades y a su producción controlada. El *laissez-faire, laissez-passer* se apoya en el cálculo de utilidad gubernamental según el cual al gobierno le resulta útil conocer los espontáneos procesos económico-naturales para respetarlos y/o administrarlos de acuerdo a su interés. Desde esta perspectiva, la tecnología de gobierno del liberalismo clásico no implica sólo, ni primordialmente, la garantía de ciertas libertades sino, sobre todo, su producción y administración en tanto que dispositivo “consumidor de las libertades” que aparecen, simultáneamente, como la condición de posibilidad de su propio funcionamiento. En este sentido, la problematización foucaultiana de la gubernamentalidad liberal apunta a evidenciar la articulación estratégica entre esos dos sistemas heterogéneos que marcan su singularidad. La concepción naturalista -negativa en cuanto deriva la necesidad del respeto del límite de la evidencia del análisis económico-, encuentra su complemento en la productividad de los dispositivos de seguridad, para los cuales la libertad no es sólo un dato natural –que habría de ser respetado si se desea el éxito en el gobierno- sino, ante todo, aquello que debe fabricarse a cada instante -i.e. cuya producción y administración depende del funcionamiento positivo de los dispositivos de seguridad-. En síntesis, por un lado, el dispositivo de seguridad que despliega la gubernamentalidad liberal consiste en la producción y consumo de libertad y por el otro, apunta a la administración y manipulación de los intereses -naturales e irreductibles- de los individuos. Así, a través de la puesta en funcionamiento de estos dispositivos de seguridad el arte de gobernar liberal constituye, simultáneamente, una forma de administración de las libertades y de los peligros. En efecto, los dispositivos de seguridad son fundamentales para cuidar de los peligros que la mecánica de los intereses pueda causar a los individuos y a la colectividad, pero también constituyen el modo en que libertad y seguridad “animarán desde adentro, para decirlo de alguna manera, los problemas de lo que llamar[á, Foucault,] la economía de poder propia del liberalismo” (1979/2007: 86).

Los dispositivos de seguridad/libertad constituyen el instrumento principal y, por ende, la condición de posibilidad del liberalismo. Para Foucault “no hay liberalismo sin cultura del peligro” (1979/2007: 87), pues la estimulación del temor ante los peligros es el correlato psicoló-

gico y cultural interno del liberalismo. En efecto, desde la perspectiva histórica foucaultiana, entre los siglos XVIII y XIX el peligro comenzó a ocupar el centro de la cultura dominante, que se convertiría paulatinamente en una cultura del peligro en la que los riesgos cotidianos son perpetuamente animados y reactualizados. Ellos constituyen el sustento de una serie de políticas securitarias -como las cajas de ahorro, las campañas vinculadas con la enfermedad, la higiene y la sexualidad-, así como a “toda una educación del peligro” y al estímulo del miedo, ya sea a los crímenes cotidianos -que Foucault vincula con la “aparición de la literatura policial” y con el “interés periodístico por el crimen” a partir del siglo XIX- ya sea a la degeneración del individuo y de la familia, pero también de la raza o de la especie (cf. 1979/2007: 87)⁵⁶. Esta es la cultura del peligro sin la cual no habría liberalismo. En efecto, en las antípodas de la teoría hobbesiana, la divisa del liberalismo sería “vivir peligrosamente”, en cuanto da lugar a un arte de gobernar a través del peligro. De lo que se trata es del juego estratégico entre las tecnologías securitarias, orientadas a acondicionar un medio -para hacer “que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro” (1979/2007:86)-, y las tecnologías de subjetivación, de gobierno de los espíritus, que buscan que los individuos “estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro” (1979/2007: 87). La reflexión de Foucault es escueta pero no deja lugar a dudas acerca de la forma liberal de gobernar al público: “Vemos en todas partes esa estimulación del temor al peligro que en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura del peligro” (1979/2007: 87). Esta forma de gobernar consiste en la disposición de un medio riesgoso y en la divulgación de un discurso y una forma de percepción respecto del mismo que constituyen una cultura del peligro, *i.e.* una forma hegemónica de experimentar esta situación, generándose un consenso en torno de dicha situación y de

⁵⁶ Sobre el surgimiento del temor a la degeneración y el tránsito desde una concepción de los grandes monstruos excepcionales a los pequeños anormales y sobre los peligros y temores cotidianos a la degeneración individual, familiar y racial que podría constituir incluso un riesgo para la especie misma cf. Foucault, 1975/2000: 107-117 y 292-295. Asimismo, acerca del tránsito desde la literatura de crímenes vinculada al patíbulo y los ilegalismos populares, hacia una literatura del crimen excepcional como una de las bellas artes que relega a los “artesanos del ilegalismo” a los periódicos para que los reproduzcan en sus “gacetas cotidianas” cf. Foucault, 1975/1999: 70-74.

las mejores formas para adaptarse a ella. En cuanto a la forma liberal de gobernar la sociedad y la economía Foucault señala que el liberalismo implica la “formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades” (1979/2007: 87). En este sentido, el panoptismo se revela como la fórmula del gobierno económico liberal, *i.e.* de un gobierno cuya función debería limitarse a la vigilancia de los mecanismos naturales del comportamiento, la producción y el intercambio y a la intervención sólo cuando las cosas ocurran de modo diverso a como la mecánica de la vida económica lo requiera (1979/2007: 89).

Población, sociedad civil y *homo economicus*

De acuerdo con el análisis foucaultiano la noción de “población” tiene un doble referente y apunta tanto hacia la especie humana entendida en su dimensión biológica, cuanto a lo que desde el siglo XVIII -siguiendo la filiación baconiana- se denominó público, *i.e.* cuando se considera a la población “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” (1978/2006: 102). La población en su “naturalidad” aparece como el objeto del gobierno en tanto que no es un dato básico, sino un observable dependiente de una serie de variables que se deben conocer si se pretende actuar sobre ellas para administrarlas o modificarlas y así lograr ciertos resultados pertinentes a nivel poblacional. De ahí que la biopolítica sea definida, ante todo, como una técnica de gobierno medioambiental, pues en la medida en que la población está compuesta por sujetos libres gobernables indirectamente –ya que a través de sus comportamientos variables producen en el nivel del sujeto colectivo ciertas regularidades y constancias, como proporción de muertes, nacimientos, enfermedades, suicidios, etc.-, la acción de gobierno se orienta hacia su administración a través de un tipo de intervención sobre el medio en tanto espacio natural y artificial habitado por una multiplicidad de individuos “biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen” (1978/2006: 42). En este sentido, el gobierno de las poblaciones es un modo de gobernar a distancia a partir del que se pretende actuar no directamente sobre los individuos, sino

sobre el medio, *i.e.* sobre los elementos y los factores que influyen sobre la población, tanto en su dimensión de público como en la de cuerpo viviente. En síntesis, con introducción de las tecnologías de seguridad el ejercicio del poder comenzó a ser del orden de la intervención sobre el campo de acción posible de sujetos de conducta y conducción. Su objetivo estratégico era la administración de un determinado cuerpo poblacional, estabilizado estadísticamente en torno de regularidades útiles económicamente y no peligrosas políticamente, a través de la promoción y la producción controlada medioambientalmente de la libertad. De acuerdo con la interpretación foucaultiana de la filosofía de la historia kantiana y de su afinidad con la economía política de Adam Smith, la naturalidad y la libertad coexisten como elementos heterogéneos de la tecnología liberal. En efecto, como consecuencia de esto el análisis del liberalismo conduce al de la biopolítica. En palabras de Foucault:

Con el surgimiento de la economía política, con la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se produce una sustitución importante o, mejor, una duplicación, porque los propios sujetos de derecho sobre los cuales se ejerce la soberanía política aparecen como una *población* que el gobierno debe manejar. Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una biopolítica. (1979/2007: 40, la cursiva es propia).

*

El concepto que permite englobar e integrar como aspectos parciales suyos al sujeto de derecho y al sujeto poblacional es el de “sociedad civil”, que debe comprenderse a partir del cambio efectuado en su sentido durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando aparece como “un nuevo campo que, de alguna forma, es el correlato del arte de gobernar que se construye en ese momento” (1979/2007: 335)⁵⁷. En efecto, el proceso de gubernamentalización del Estado, *i.e.* de esa forma de

⁵⁷ Es preciso señalar que tanto la población como la sociedad civil son para Foucault “realidades transaccionales”, *i.e.* antes que universales son campos de experiencia técnicamente producidos, son el correlato de una tecnología específica de gobierno. La sociedad civil es el correlato de una tecnología de gobierno que busca crear una “síntesis” entre el sujeto económico y el sujeto jurídico para gobernar simultáneamente en nombre del interés individual y el interés social. La población es el “domino de acción” que organiza las condiciones a partir de las cuales puede operar la biopolítica.

ejercer el poder que tiene por blanco a la población, por instrumento a las tecnologías de seguridad y por forma de saber a la economía, es el correlato del desarrollo de la tecnología gubernamental del liberalismo, *i.e.* aquella cuyos objetivos son ilimitados en el ámbito internacional -a través de la creación de un mercado mundial que tiene a Europa como región y como sujeto económico dominante-, mientras se ejerce hacia el interior del Estado según una tecnología de gobierno que: a. se funda en el supuesto de que “siempre se gobierna demasiado”; b. proyecta como objetivo su propia autolimitación -que encontrará en el ajuste de su ejercicio a la especificidad de los procesos económicos-; y c. tiene como punto de apoyo para esa autolimitación a la sociedad civil, *i.e.* ese ámbito compuesto por la población, el mercado y el derecho. De acuerdo con Foucault la sociedad civil debe ser entendida como una “realidad de transacción” (*cf.* 1979/2007: 337 y 339-342) a través de la cual se intentó responder a la problemática de cómo gobernar respetando el derecho en un espacio de soberanía poblado por sujetos económicos (*cf.* 1979/2007: 335-336). En este sentido, la tecnología liberal de gobierno se presenta como la manifestación de una racionalidad de gobierno omnipresente y ajustada al derecho, orientada a la administración de la sociedad y respetuosa de las reglas de la economía (*cf.* 1979/2007: 336). Como correlato suyo la sociedad civil emerge como el principio para la autolimitación gubernamental, *i.e.* para el ejercicio del liberalismo *qua* gubernamentalidad crítica; pero también como el blanco y el campo de una intervención permanente a partir de la producción y multiplicación de libertades útiles y dóciles. En síntesis, el liberalismo limita sus objetivos gubernamentales en la esfera económica, en la medida misma en que se ejerce como administración de la sociedad civil a través de la producción y el control securitario del medio y las libertades⁵⁸. En este sentido, es necesario referirnos desde la perspectiva de la sociedad

⁵⁸ Cabe en este punto citar la síntesis realizada por Foucault en una entrevista de 1983 en la que afirma que: “De hecho la idea de una oposición entre sociedad civil y Estado ha sido formulada en un contexto determinado respondiendo a una intención concreta: los economistas liberales han propuesto dicha oposición a finales del siglo XVIII con el fin de limitar la esfera de acción del Estado, concibiendo a la sociedad civil como el lugar de un proceso económico autónomo. Se trataba de un concepto casi polémico enfrentado a las opciones administrativas de los Estados de la época para hacer triunfar un determinado liberalismo. Pero hay otra cosa que me molesta aún más en esa formulación y es que la referencia a ese binomio antagonista no ha estado nunca desprovista de una especie de maniqueísmo que confiere a la noción de Estado una connotación

civil, *qua* realidad de transacción, a la problematización foucaultiana de la concepción que el liberalismo clásico tiene del individuo como *homo economicus*. En efecto, el *homo economicus* -como el sujeto de conducta auto-interesada- constituye el punto de partida del cuestionamiento al gobierno en torno del problema de la necesidad de actuar e intervenir en un espacio jurídico de soberanía que, no obstante, está habitado por esos sujetos económicos. En este sentido, como señala Foucault, la gubernamentalidad

...de esos individuos que, en cuanto sujetos de derecho, pueblan el espacio de la soberanía, pero en ese espacio son al mismo tiempo hombres económicos, esa gubernamentalidad sólo puede garantizarse y sólo pudo garantizarse efectivamente gracias al surgimiento de un nuevo objeto, un nuevo dominio, un nuevo campo que, de alguna forma, es el correlato del arte de gobernar que se construye en ese momento en función de ese problema: sujeto de derecho-sujeto económico. [...] Y ese nuevo campo de referencia es, creo, la sociedad civil (1979/2007: 334-335).

En efecto, la sociedad civil aparece como la condición histórica de posibilidad de la unidad del arte liberal de gobierno en tanto que éste debe gobernar a sujetos que son, simultáneamente, de derecho y de interés. Este campo de referencia se definirá, entonces, como el nuevo conjunto capaz de englobar estos dos tipos de sujetos al considerarlos aspectos parciales suyos. La sociedad civil aparece como el concepto de una tecnología gubernamental que pretende el ajuste de lo jurídico a una economía concebida en términos de proceso de producción e intercambio. Asimismo, permite la autolimitación gubernamental para no transgredir ni las leyes de la economía ni los principios del derecho (*cf.* 1979/2007: 336). En este sentido, el liberalismo -en lo relativo a la administración interna- emergerá fundamentalmente como un “gobierno de sociedad” en la misma medida en que la población -*qua* conjunto de regularidades dependientes de la acción de sujetos económicos- y la sociedad civil -*qua* realidad de transacción y principio de síntesis- aparecen como dos momentos indisociables de su tecnología gubernamental. En efecto, el *homo economicus* se configurará como el elemento ideal y puramente económico

peyorativa al mismo tiempo que idealiza a la sociedad en tanto que conjunto bueno, vivo y cálido” (1983/1991: 218).

que habita la realidad más compleja de la sociedad civil, mientras que ésta se definirá como “el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente” (1979/2007: 336). En síntesis, desde la historia de la gubernamentalidad es posible problematizar el modo en que el *homo economicus* del liberalismo clásico se presenta como un sujeto de interés cuyas elecciones parecieran ser irreductibles e intransferibles y al que, por eso mismo, habría que dejar hacer en la medida en que buscando su fin particular y egoísta promovería el interés de todos, siempre que no se lo propusiera voluntariamente.

*

Antes de abordar la cuestión del *homo economicus* Foucault formula los siguientes interrogantes:

¿Con el *homo economicus* se trató, desde el siglo XVIII, de poner frente a cualquier gobierno posible un elemento que le fuera esencial e incondicionalmente irreductible? A la hora de definir al *homo economicus*, ¿la cuestión pasa por indicar cuál es el sector que será definitivamente inaccesible a toda acción de gobierno? ¿El *homo economicus* es un átomo de libertad frente a todas las condiciones, todas las empresas, todas las legislaciones, todas las prohibiciones de un gobierno posible? ¿O no era ya cierto tipo de sujeto que justamente permitía a un arte de gobernar regularse según el principio de la economía, en los dos sentidos del término: economía como economía política, y economía en cuanto restricción, autolimitación, frugalidad del gobierno? (1979/2007: 310)

Como el mismo Foucault reconoce, la manera misma en que son planteadas las preguntas, prefiguran sus respuestas. Éstas, en efecto, no pueden ser reducidas a la cuestión clásica de la libertad negativa asociada con la del sujeto de derecho como “elemento limitador del ejercicio del poder soberano”. Por el contrario, se tratará del *homo economicus* como aquel que no sólo limita dicho poder de soberanía sino que, “hasta cierto punto, lo hace caducar” (1979/2007: 332). La hipótesis de Foucault es que el *homo economicus* es un concepto de tecnología gubernamental que en el siglo XVIII emerge como el correlato de una gubernamentalidad

liberal regulada según el principio de la invisibilidad de la economía y orientada estratégicamente a la descalificación de la soberanía política en el campo económico⁵⁹.

El *homo economicus* es delineado en la genealogía foucaultiana como el sujeto de interés que se halla inserto en un campo de inmanencia involuntario, indefinido y no totalizable, en la medida misma en que la realización del interés de cada uno está vinculada a una serie de elementos que escapan al conocimiento exhaustivo y al control voluntario del sujeto, así como también los efectos positivos que produce cada uno con la persecución de su propio interés. Así, el *homo economicus* -*qua* sujeto irreductible al sujeto de derecho- se revela como aquel sujeto que se encuentra, por una parte, “ligado bajo la forma de la dependencia a toda una serie indefinida de accidentes” que no puede totalizar ni controlar y, por la otra, como aquel que está “ligado bajo la forma de la producción a la ganancia que producirá para los demás al producir la suya propia”, ganancia ésta que también es indefinida, no totalizable e involuntaria (cf. 1979/2007: 219). Sin embargo, como señala Foucault, lejos de descalificarlo esta contingencia -el doble aspecto involuntario, el doble aspecto indefinido y el doble aspecto no totalizable- funda el cálculo individual y autointeresado del *homo economicus*. Lo involuntario, indefinido e incontrolable -i.e., todo lo que escapa al cálculo del *homo economicus*- es condición de posibilidad para “la racionalidad de sus decisiones egoístas” (1979/2007: 320). De acuerdo con esta genealogía, la opacidad esencial del proceso económico y la necesaria ceguera de los agentes, tanto económicos como políticos, son el fundamento para la descalificación de cualquier acción voluntariamente orientada hacia el bien colectivo. En consecuencia, el principio de invisibilidad de la economía es el principio a partir del cual se establece la imposibilidad del punto de vista soberano en la economía y se proyecta como única racionalidad posible la del comportamiento del *homo economicus*.

De acuerdo con Foucault, por lo tanto, el *homo economicus* sería el elemento a partir del cual se hace caducar cualquier aspiración a ejercer la soberanía sobre el campo económico, pues formaría parte de su con-

⁵⁹ “La economía política de Adam Smith, el liberalismo económico, constituye una descalificación de ese proyecto político de conjunto [El Estado disciplinario de policía] y, de manera aún más radical, una descalificación de una razón política ajustada al Estado y su soberanía” (1979/2007: 328).

cepto la exigencia de abstención del soberano⁶⁰. En sentido estricto, *homo economicus* es un concepto de tecnología gubernamental vinculado con la exigencia de reconocimiento del mercado como lugar de veridicción -i.e., como “un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental” (1979/2007: 48)- y con el problema que le plantea al arte de gobernar el hecho de tener que ejercerse en un espacio de soberanía que “revela estar habitado y poblado por sujetos económicos” (1979/2007: 334). Sendas cuetiones juegan en el relato foucaultiano como las condiciones a partir de las cuales la gubernamentalidad liberal se despliega en adelante como administración de la sociedad (1979/2007: 336). Así, el principio de invisibilidad de la economía y el concepto de *homo economicus* emergen de la genealogía foucaultiana como los conceptos tecnológicos que por un lado, permiten hacer una impugnación radical de la soberanía económica -así como de cualquier otra forma de gobierno orientada hacia la búsqueda voluntaria del bien colectivo- mientras que, simultáneamente, por el otro, son la ocasión para implementar una tecnología de gobierno que tiene por ámbito propio a la sociedad, pues el concepto de sociedad civil es el correlato de una tecnología de gobierno que garantiza la “gubernamentalidad” de esos individuos económicos (1979/2007: 334). En este sentido, Foucault concluye que

...el *homo economicus* y la sociedad civil son entonces dos elementos indispensables [para la gubernamentalidad]. El *homo economicus* es, si se quiere, el punto abstracto, ideal y puramente económico que puebla la realidad densa, plena y compleja de la sociedad civil. O bien: la sociedad civil es el conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente. Por lo tanto, *homo economicus* y sociedad civil forman parte del mismo conjunto, el conjunto de la tecnología de la gubernamentalidad liberal (1979/2007: 336).

En síntesis, el *homo economicus*, en la medida en que es un concepto de tecnología gubernamental, no alude al sujeto natural preexistente

⁶⁰ Cabe recordar que bajo la fisiocracia dicha abstención del soberano tiene un sentido práctico aunque no teórico, en la medida en que se trata de una exigencia de adecuación del arte de gobernar el Estado a “una racionalidad científica y especulativa” (cf. 1979/2007: 334).

e irreductible a los dispositivos de poder, sino que aparece como el correlato de una gubernamentalidad que tiene por objetivo su autolimitación, con la finalidad de ajustarse a la especificidad de la economía y ejercerse sin transgredir los principios del derecho. En este marco, las tecnologías de seguridad se orientan a gobernar la sociedad a través de la gubernamentalización de los sujetos económicos, en la medida en que son sujetos cuya libertad de cálculo individual se funda en una radical contingencia que los constituye como dependientes de toda una serie de fenómenos que no pueden controlar ni conocer en su totalidad. De ahí que no se trate nunca de un simple sujeto natural al que debe dejárselo hacer sin impedimentos, sino que, más bien, se trata del sujeto que debe ser gobernado a partir de la disposición de esa serie de elementos histórico-naturales que constituyen la densidad de la sociedad civil y que -en cuanto forman un campo de inmanencia involuntario, indefinido y no totalizable- son la condición en la que se funda la libertad (condicionada) del sujeto económico. Es en este sentido que el *homo economicus* ha sido el elemento capaz de garantizar una gubernamentalidad organizada en torno de la producción de la libertad y de los riesgos, a partir de la impugnación de la soberanía económica y a través del despliegue de un gobierno de sociedad. De este modo, el *homo economicus* emerge de la genealogía foucaultiana como uno de los momentos determinantes de esa línea de fuerza dominante de la modernidad gubernamental, *i.e.* la de la gubernamentalidad crítica liberal que confronta con la gubernamentalidad de Estado.

*

En cierto sentido la historia moderna de la gubernamentalidad política de Michel Foucault propone invertir la mirada sobre la imagen que la tradición liberal muestra sobre sí misma cuando se presenta como un modo de gobierno centrado fundamentalmente en el respeto de los derechos y las libertades individuales. En efecto, su análisis busca alertar acerca de que tal arte de gobernar implica, ante todo, un gobierno biopolítico cuyo objetivo es la administración de la sociedad a través de dispositivos de seguridad orientados a la producción y consumo de libertades, a partir de la gestión de los riesgos y la mantención de una población normalizada, *i.e.* útil y dócil. Para Foucault no se trata de hacer la historia de la estatización de la sociedad a partir del supuesto de un expansionismo intrínseco al

Estado que habría que limitar cuanto se pueda, lo que no sería más que adherir acriticamente a la perspectiva liberal. Por el contrario, Foucault ha tratado de hacer la historia del proceso de gubernamentalización del Estado, *i.e.* la historia de la emergencia de una racionalidad de gobierno constituida por la serie seguridad-economía-población. Como hemos mostrado esta gubernamentalidad en la racionalidad de los gobernados, a su vez, adquiere su especificidad, *qua* diagrama general de poder, a través de su diferenciación respecto del arte de gobernar en la verdad antiguo y de la gubernamentalidad en la racionalidad del Estado renacentista. Las tres gubernamentalidades heterogéneas, en efecto, conforman el triángulo de las artes de gobernar con cuya descripción cierra Foucault el último curso de la década (1979/2007: 357-358). Es en este marco de un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados, *qua* individuos económicos y jurídicos que habitan el espacio histórico-natural de la sociedad civil, que deben situarse las crisis del liberalismo del siglo XX y las disputas en torno del método de articulación de los procesos económicos con los objetivos sociales, a través de las cuales la matriz liberal de poder se desplegó como forma de “arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro” (Foucault, 1979/2007: 86). Dicho arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados constituye aquella tendencia que desde mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX se manifiesta como un persistente y continuo alejamiento de la gubernamentalidad de Estado. Al respecto elegimos concluir con la siguiente cita de Foucault:

lo que hoy está en cuestión en nuestra realidad no es tanto el crecimiento del Estado y la razón de Estado sino más bien, y mucho más, su disminución, que en nuestras sociedades del siglo XX vemos surgir en dos formas: una es precisamente la disminución de la gubernamentalidad de Estado por obra de la gubernamentalidad de partido, y, por otro lado, la otra forma de disminución es la que podemos constatar en regímenes como el nuestro, en los que se intenta buscar una gubernamentalidad liberal (1979/2007: 224-225).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, F. (1625/1974) “15. De las sediciones y disturbios”, en: *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar, pp. 66- 75.
- BARRET-KRIEGEL, B. (1999) “Michel Foucault y el Estado de Policía” en: Balibar et. al., *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa, pp. 186-192.
- BOTERO, G. (1589/2004) *Della ragione di stato*. Roma: Biblioteca italiana. <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000345>
- CAMPANELLA, T. (1623/1984) “La Ciudad del Sol”, en: Moro, Campanella, Bacon. *Utopias del renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-231.
- CAVALLETTI, A. (2010) *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- CONSTANT, B. (1819/1988) “De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos”, en: Constant, B., *Del espíritu de conquista*. Madrid: Técnos. pp. 64-93.
- DONNELLY, M. (1999) Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, en: Balibar et. al., *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa, pp. 193-197.
- FOUCAULT, M. (1972/1992) “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, en: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 49-81.
- FOUCAULT, M. (1973/2003) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (1973/2016) *La sociedad punitiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1973-74/2005) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1975/1999) *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno editores.
- FOUCAULT, M. (1975/2000) *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- FOUCAULT, M. (1975/2006) “Soy un artificiero”, en: Droit, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, pp. 71-104.

- FOUCAULT, M. (1976/1999) “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en: *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona: Paidós, pp. 313-326.
- FOUCAULT, M. (1976/2000a), *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1976/2000b) *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno editores.
- FOUCAULT, M. (1978/2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- FOUCAULT, M. (1979/1996) “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la ‘razón política’”, en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, pp. 95-140.
- FOUCAULT, M. (1979/2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1980/2014) *El gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1982/1996) “Verdad, individuo y poder”, en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, pp. 141-150.
- FOUCAULT, M. (1982/2001a) “El sujeto y el poder”, en: Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1982/2001b) “310. Espace, savoir et pouvoir”, en : *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1982/2002) *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1983/1991) “Seguridad Social: un sistema finito frente a una demanda infinita”, en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 209-228.
- FOUCAULT, M. (1984/1996) “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, pp. 93-125.
- HOBBS, T. (1651/2003) *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- HOBSBAWM, E. (1971/1998) *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. México: Siglo Veintiuno editores.
- KANT, I. (1784/1999) “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 39-66.

- KANT, I. (1793/2003) *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Leviatán.
- KANT, I. (1795/1998) *La paz perpetua*. Madrid: Técnos.
- KANT, I. (1798/1999) “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en: *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 95-122.
- LOCKE, J. (1690/2002) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- MAQUIAVELO, N. (1513/2003) *El príncipe*. Buenos Aires: Losada.
- MARX, K. (1843/2003) *La cuestión Judía*. Buenos Aires: Quadrata. Estudio Preliminar y cuidado de la edición: Horacio Tarcus.
- MORO, T. (1516/1984) *Utopía*. Barcelona: Hyspamérica.
- NIETZSCHE, F. (1878/1996) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Tomo I. Madrid: Akal.
- PLATÓN (2000) “Político”, en: *Diálogos V*. Madrid: Gredos, pp. 473-605.
- TOMÁS DE AQUINO (1625/1997) *La monarquía*. Madrid: Altaya.