

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 Pio 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 (*Bevolkerung*), 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.