

## Racionalidad gubernamental: una introducción\*

Colin Gordon

Entre 1970 y 1984, Michel Foucault pronunció trece cursos anuales de conferencias en el Collège de France en París. Las ocupaciones de Foucault en el Collège, como profesor en una cátedra especialmente creada en Historia de los Sistemas de Pensamiento, no consistían en enseñar un programa de estudios, sino en informar sobre los resultados de sus propias investigaciones. Varios de estos ciclos de conferencias, cuyos resúmenes hechos por el propio Foucault ya han sido publicados por el Collège,<sup>1</sup> son exploraciones preliminares de temas desarrollados en diversos libros posteriores. Otros, sin embargo, contienen ricas vetas de material que nunca eligió o tuvo tiempo para dar mayor forma. Tal vez los dos cursos anuales más notables de los cuales esto es cierto fueron los de 1978 y 1979, respectivamente titulados "Seguridad, territorio y población", y "El nacimiento de la biopolítica". Una de las conferencias de 1978 fue publicada en vida de Foucault (aunque no en francés), y se reimprime aquí (capítulo 4).<sup>\*</sup> Una disposición en su testamento ha sido interpretada por sus albaceas literarios como un impedimento a la publicación póstuma de la serie completa de conferencias; pero el interés excepcional de los cursos 1978 y 1979 ha sido reconocido por la reciente publicación en cinta de casete de las conferencias iniciales de las dos series, y una edición completa de audio de las dos series se encuentra actualmente bajo consideración. Las grabaciones completas de los cursos están disponibles para los investigadores en el archivo Foucault, en la Bibliotheque du Saulchoir en París.

En estos cursos Foucault definió y exploró un nuevo dominio de investigación en lo que denominó “racionalidad gubernamental” o, en su propio neologismo, “gubernamentalidad”. Este trabajo no se llevó a cabo en solitario. Un grupo de colegas, varios de los cuales están entre los

---

\* Estudio introductorio y de presentación de los escritos sobre gubernamentalidad reunidos en el libro *The Foucault Effect*, publicado en Inglaterra en 1991 y editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (The University of Chicago Press, pp. 1-51). La traducción de este texto fue iniciada en el marco del curso-taller “Gordon sobre Foucault. Lectura de la ‘Introducción’ a *The Foucault Effect. Studies on Governmentality*”, realizado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, entre los meses de septiembre y noviembre de 2014. La misma es fruto del trabajo colectivo de los profesores Aldo Avellaneda, Joaquín Bartlett, Daniel Chao, Flavio Guglielmi, Marilina del Valle, Guillermo Vega y del estudiante Pablo Gulino. Asimismo, ha sido invaluable la colaboración de la profesora Susana Schlak, del Departamento de Lenguas Extranjeras, para la realización de la corrección técnica. Finalmente, y a efectos de la claridad del texto, se ha respetado el estilo de citados del original en inglés y, en algunas ocasiones, por medio de un asterisco y entre corchetes, se intercalaron aclaraciones para favorecer la comprensión.

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Résumés des cours*, Collège de France, Paris, 1989.

\* N. del T.: Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, FCE, Bs. As., 2007, clase del 1 de febrero de 1978. Con este tipo de expresiones, el autor se refiere a los capítulos que conforman *The Foucault Effect*.

colaboradores de este volumen, ha participado en los seminarios celebrados en el Collège, que fueron paralelos y complementarios al programa de las conferencias. En los cursos subsiguientes en París, Foucault desplazó su atención de estos temas hacia aquellos relacionados con los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*. Continuó, sin embargo, enseñando y organizando seminarios de investigación sobre cuestiones de gobierno en sus frecuentes visitas a los Estados Unidos, particularmente en Berkeley. Una serie de conferencias, ensayos y entrevistas publicadas en los EE.UU. durante estos últimos años proporciona valiosa documentación de esta área de trabajo.

En el presente ensayo intentaré desarrollar un breve esbozo sobre el significado del tema de la “gubernamentalidad” en la obra de Foucault y los estudios que él y otros han llevado a cabo sobre este tema, construyendo un cuadro compuesto de los tipos de análisis político y filosófico que este estilo de trabajo produce en manos de un número diferente e independiente de investigadores. En cierto modo se trata de una empresa problemática, e incluso temeraria. Un relato condensado y sincrético puede correr el riesgo de restar importancia a las importantes diferencias de perspectiva entre las diferentes contribuciones individuales. Uno está describiendo una zona de investigación, no un producto completamente formado (aunque felizmente, ahora es posible hacer referencia a las principales publicaciones posteriores por muchos de los autores de este volumen).<sup>2</sup> La inaccesibilidad y la estructura oral de los materiales de lectura hacen del resumen a la vez un elemento indispensable y una tarea incómoda. Sólo puedo esperar que la riqueza del propio material anime al lector a tolerar estos obstáculos de presentación y sus consecuentes irritaciones.

Además de resumir, voy a tratar de relacionar y poner en contexto. Sólo gradualmente estamos tomando conciencia de, y todavía estamos lejos de tener un acceso totalmente documentado a, la gama asombrosa de empresas intelectuales de Foucault, especialmente en los últimos años, desde 1976 hasta 1984. El tema del gobierno tiene un lugar central en la filosofía foucaultiana de este periodo; y se necesita un esfuerzo para individualizar dicho espacio con la mayor precisión posible. Para entender la resonancia más amplia de este tema, se debe decir algo acerca de las interacciones entre una agenda de investigación y el mundo político contemporáneo. Y para ayudar a situar su valor distintivo -y por razones de buen sentido- será aconsejable resistir la

---

<sup>2</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, Nueva Visión, Bs. As., 2007; François Ewald, *L'Etat Providence*, Paris, 1986; Ian Hacking, *La domesticación del azar*, Gedisa, Sevilla, 2006; el libro de Giovanna Procacci acerca del gobierno de la pobreza será publicado en 1991.

exageración doctrinaria de este trabajo único y sin precedentes, y en su lugar tratar de establecer líneas de comunicación con las investigaciones del siglo XX en áreas afines a la filosofía política y la historia de las ideas políticas. Esos puntos de conexión fructífera son, como Graham Burchell ilustra (capítulo 6), alentadoramente numerosos. Por último, y teniendo debidamente en cuenta el debate existente en toda la extensión del trabajo posteriormente publicado de Foucault, algo debería decirse acerca de las consideraciones éticas y políticas (si caben) implícitas en esta forma de trabajar y de pensar.

¿Qué tenía en mente Foucault en relación a la “racionalidad gubernamental”? Foucault entendía el término “gobierno”, tanto en un sentido amplio como estrecho. Propuso una definición de “gobierno” en general, en el sentido de “conducción de conducta”, es decir, un tipo de actividad con el objetivo de dar forma, guiar o afectar la conducta de alguna persona o personas. *El gobierno de sí y de los otros* fue el título de sus últimos dos cursos y de un libro proyectado, aunque jamás publicado. El gobierno en tanto práctica podría aludir a la relación del individuo consigo mismo, las relaciones interpersonales privadas que implican algún tipo de control o guía, las relaciones dentro de las instituciones sociales y las comunidades y, por último, las relaciones relativas al ejercicio de la soberanía política. Foucault estaba particularmente interesado en las interconexiones entre estas diferentes formas y significados del gobierno; pero en sus conferencias alusivas a la racionalidad gubernamental se ocupó fundamentalmente del gobierno en el ámbito político.

Foucault utiliza el término “racionalidad de gobierno” en forma casi intercambiable con “arte de gobierno”. Estaba interesado en el gobierno como una actividad o práctica, y en las artes de gobierno como modos de conocer aquello en lo que la actividad consistía, y cómo podría llevarse adelante. Una racionalidad de gobierno por lo tanto significa una forma o sistema de pensamiento sobre la naturaleza de la práctica de gobierno (quién puede gobernar, qué es gobernar, qué o quién es gobernado) capaz de hacer algún tipo de actividad pensable y practicable, tanto para sus ejecutantes como para aquellos sobre quienes esta práctica se ejerce. Aquí, como en otros trabajos, Foucault se interesó por las cuestiones filosóficas planteadas por la existencia histórica, contingente y humanamente inventada de variadas y múltiples formas de racionalidad.

En las conferencias de estos dos años Foucault aplicó esta perspectiva de análisis a tres o cuatro dominios históricos diferentes: el tema, en la filosofía griega y, más generalmente, en la antigüedad y el cristianismo primitivo, de la naturaleza del gobierno, y la idea del gobierno como

una forma de “poder pastoral”; las doctrinas de gobierno en la Europa moderna asociadas con la idea de la razón de estado y el estado policial; la emergencia del liberalismo en el siglo XVIII, considerado como una concepción del arte de gobernar; y, por último, las formas del pensamiento neoliberal de posguerra en Alemania, EE.UU. y Francia, consideradas como maneras de repensar la racionalidad de gobierno. Estas diferentes y discontinuas incursiones fueron anudadas por Foucault en un foco común de interés, encapsulado en la forma de uno de los títulos de sus conferencias: *Omnes et singulatim* (todos y cada uno).<sup>3</sup> Foucault vio como una propiedad característica (y problemática) del desarrollo de la práctica de gobierno en las sociedades occidentales el hecho de que estas tiendan hacia una forma de soberanía política que consistiría en un gobierno de todos y de cada uno, y cuyos intereses serían a la vez los de “totalizar” e “individualizar”.

Podemos localizar esta preocupación de Foucault al reconstruir algunos de los movimientos que lo llevaron allí. En su libro anterior *Vigilar y Castigar*, había propuesto un conocido y comentado tipo de análisis político llamado “microfísica del poder”, ejemplificado por el estudio de la aplicación de técnicas disciplinarias como parte de la invención de la prisión moderna. Foucault sugería aquí que un aspecto central de las sociedades modernas podría ser entendido sólo mediante la reconstrucción de ciertas “técnicas de poder”, o de “poder/saber”, diseñadas para observar, vigilar, formar y controlar el comportamiento de los individuos que se hallan dentro de un rango de instituciones sociales y económicas como la escuela, la fábrica y la prisión. Estas ideas encontraron gran interés y muchas críticas. Sus respuestas a algunas de estas últimas pueden leerse como ejes importantes de su obra posterior.

Una objeción frecuente planteada por la izquierda marxista consistía en que esta nueva atención a las características específicas de las relaciones de poder y a la textura detallada de las técnicas y prácticas particulares no abordó o arrojó luz sobre los problemas globales de la política, a saber, las relaciones entre la sociedad y el Estado. Otra fue que la representación de Foucault de la sociedad como una red de relaciones omnipresentes de un poder subyugante parecía excluir la posibilidad de una libertad individual significativa. Una tercera denuncia fue que el relato marcadamente sombrío de Foucault sobre los efectos del reformismo penal humanitario correspondía a una filosofía política del nihilismo y la desesperanza.

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, ‘Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política’, en *¿Qué es la Ilustración?*, La Piqueta, Madrid, 1996.

Foucault presentó sus cursos sobre gubernamentalidad como, entre otras cosas, una respuesta a la primera de estas objeciones. El mismo estilo de análisis, puntualizó, que había sido utilizado para estudiar las técnicas y prácticas dirigidas a los sujetos humanos individuales en instituciones locales y particulares, también puede dirigirse a las técnicas y prácticas para el gobierno de una población de sujetos en el nivel de una soberanía política sobre una sociedad entera. No hubo discontinuidad metodológica o material entre estos respectivos enfoques, microfísico y macrofísico, para el estudio del poder. Al mismo tiempo, el pasaje del primero a este último significaba algo diferente a volver a la teoría del Estado en la forma demandada y practicada por la crítica marxista. Foucault reconocía la permanente certeza del reproche por el cual se abstuvo de una teoría del Estado, “en el sentido de que uno se abstiene de una comida indigesta.” La teoría del Estado intenta deducir las actividades modernas de gobierno de las propiedades esenciales del Estado así como su tendencia, en particular, su supuesta inclinación a crecer y colonizar todo fuera de sí mismo. Foucault sostiene que el Estado no tiene tales propensiones inherentes; más aún, el Estado no tiene esencia. La naturaleza de la institución estatal es, Foucault piensa, una función de los cambios en las prácticas de gobierno, en lugar de lo opuesto. La teoría política atiende demasiado a las instituciones, y muy poco a las prácticas. Foucault toma el mismo curso metodológico tanto aquí como en *Vigilar y Castigar*, donde los cambios en la lógica y el sentido de la práctica del castigo tienen prioridad sobre las transformaciones en la estructura de las instituciones penales.

Foucault ya había comenzado a desarrollar este punto de vista sobre los vínculos entre lo microfísico y macrofísico del poder en el capítulo final del primer volumen de *Historia de la Sexualidad*. Allí introdujo el término “biopoder” para designar las formas de poder ejercidas sobre los individuos en tanto son pensados específicamente como seres vivientes. Un ejercicio político vinculado a los sujetos como miembros de una población, y en el cual los asuntos de la conducta sexual y reproductiva pasan a articularse como materia de política estatal. Reintrodujo posteriormente este tema del biopoder o la biopolítica en el curso de 1978, relacionándolo de manera estrecha a su aproximación al tema del gobierno.

Una de las conexiones claves aquí fue la percepción de que la biopolítica moderna genera un nuevo tipo de contra-política. A medida que las prácticas gubernamentales se perfilaban de manera cada vez más directa hacia la “vida”, en la forma de una individualización detallada de las conductas sexuales, los individuos comenzaron a formular necesidades e imperativos de esta misma

vida como base para contra-demandas políticas. La biopolítica proporciona de esta manera un ejemplo excelente de lo que Foucault llama “reversibilidad estratégica” de las relaciones de poder, o la forma en que los términos de la práctica gubernamental pueden volverse focos de resistencia; o, como él mismo dijo en el curso de 1978, el modo en que la historia del gobierno como “conducción de conducta” se entrelaza con la historia de las “contra-conductas” de disidencia.

Sobre esto, en particular sobre el poder, la libertad y la esperanza, Foucault llegó a realizar algunas aclaraciones importantes, sobre todo en sus entrevistas y artículos en EE.UU. Parecía haber puesto algunos reparos después de todo al menos a su retórica de *Vigilar y Castigar*, en la cual daba la impresión de un uso del poder con la capacidad casi absoluta de someter a los individuos. En su ensayo de 1982, “Sujeto y Poder”, Foucault afirma, por el contrario, que lo particular del poder (algo más que fuerza física o violencia) pasa por ejercerse sobre individuos que son libres de actuar de un modo u otro. El poder es definido como “acción sobre las acciones de otros”, esto es, sus capacidades como agentes se presuponen y no se anulan. Se actúa sobre y a través de una serie abierta de posibilidades éticas y prácticas.<sup>4</sup> De aquí que, y a pesar de que el poder es una dimensión omnipresente en las relaciones humanas, en una sociedad nunca se da como un régimen fijo y cerrado, sino más bien un juego infinito y abiertamente estratégico:

“El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial sería mejor hablar de un agonismo, de una relación que es al mismo tiempo de recíproca incitación y lucha, menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación”.<sup>5</sup>

Quizá entonces, lo que Foucault encuentra más fascinante y perturbador en la historia de la práctica gubernamental de Occidente y sus racionalidades es la idea de un tipo de poder que toma la libertad y al “alma del ciudadano”, la vida y la conducta de un sujeto ético, como el correlato de su propia capacidad persuasiva. Este fue uno de los puntos cruciales en los que Foucault se ubicó entre los herederos de Max Weber.<sup>6</sup> En el modo novedoso en el que plantea la articulación entre historia política e historia de la ética, los últimos trabajos de Foucault se vinculan a este gran tema de la sociología política moderna.

---

<sup>4</sup> Intento remarcar este punto en mi ‘Afterword’ a Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Brighton, 1980, p. 245 y ss.

<sup>5</sup> Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Bs. As., 2000, p. 254.

<sup>6</sup> Discuto esto en ‘The Soul of the Citizen’, en *Max Weber, Rationality and Modernity*, eds. Sam Whimster and Scott Lash, London, 1987, pp. 293-316.

Algo más se debe decir con respecto al valor político y crítico de estos trabajos, comenzando por situar su lugar y tiempo de elaboración. El curso de 1978 se superpuso con una inesperada derrota de la alianza de los partidos socialista y comunista en las elecciones legislativas en Francia. Por su parte, el de 1979 finalizó unas pocas semanas antes de la elección de Margaret Thatcher como primera ministra. Este trabajo se llevaba adelante entonces en un período de desvanecimiento de la militancia social multitudinaria post 1968, y en un momento en el que el prestigio intelectual del marxismo estaba a punto de sufrir un rápido colapso (en parte estimulado por la influencia de los disidentes de Europa del Este, en cuya bienvenida y recepción en Francia Foucault estaba activamente involucrado), y cuando la creciente influencia del pensamiento político neo-liberal, desde la Alemania de Helmut Schmidt a la Francia de Giscard y Barre y a la Gran Bretaña de Callaghan y Healey, había comenzado a presentar un desafío a la ortodoxia de posguerra del pensamiento gubernamental.

Uno de los atributos notables de los cursos de gubernamentalidad es su serena y ejemplar abstención de juicios de valor (en un sentido weberiano). En un pequeño preámbulo Foucault rechaza el uso del discurso académico como vehículo de un mandato práctico (ama esto, odia aquello; has esto, rehúsa lo otro...) así como desestima la idea de que las decisiones políticas pueden determinarse dentro el espacio de un texto teórico, de modo similar a trivializar el acto de una decisión moral al nivel de una preferencia meramente estética. Los términos del análisis foucaultiano de las racionalidades políticas están desprovistos del sarcasmo peyorativo implícito que sus afiliaciones nietzscheanas habían llevado a menudo a leer en sus escritos. De hecho, sus exposiciones de los pensadores liberales y neo-liberales en ocasiones manifiestan un sentido de atracción intelectual y estima (a pesar de la neutralidad valorativa).

La perspectiva puede ser libertaria pero no es anarquista. Su crítica, si hay alguna, está dirigida a la cultura de izquierda en sí misma. Foucault no elude las máximas prácticas en lo que a las obligaciones del pensamiento se refiere. En pocas palabras, sugiere que el neoliberalismo reciente, entendido (como él lo entiende) como un novedoso conjunto de nociones acerca del arte de gobernar, es un fenómeno considerablemente más original y desafiante que aquél que la cultura crítica de izquierda ha tenido el coraje de reconocer, y que su desafío político es uno para el cual la izquierda está singularmente mal equipada para responder. Más aún, Foucault entiende que el socialismo no posee y nunca ha poseído su propio y distintivo arte de gobierno. La conclusión de

este ejercicio de interés crítico en el presente descansa en la afirmación de la posibilidad y necesidad, para todos aquellos que desean seguir algunos fines y valores, de originales actos de creatividad.

Algunos de estos puntos de vista quedaron bien atestiguados en los últimos años de vida de Foucault. En una entrevista en 1981 en la que cándidamente da la bienvenida a la elección de un gobierno socialista, expresaba la esperanza de ver una nueva “*logique de gauche*” (lógica de izquierda) en la conducta del régimen, reemplazando la arrogancia tutelar de su predecesor hacia los gobernados con una práctica de libre diálogo entre gobierno y gobernados, “*debout et en face*” (de pie y de frente). Él mismo mostró su voluntad de participar en un debate sobre los problemas y las contradicciones de la política social, en particular en un largo diálogo con un representante del CFDT\* sobre cuestiones de financiamiento de la salud y la necesidad de idear nuevos mecanismos de política pública de bienestar capaces de proporcionar los medios de autonomía individual, así como de seguridad. En el curso de esta discusión Foucault hizo un enfático alegato para una renovación de la creatividad en la cultura política.

También conservó un permanente interés práctico en los problemas de las cárceles que tanto lo habían ocupado en la década de 1970. Cabe recordar que Foucault daba consejos en privado a una figura gubernamental, el ministro de justicia Robert Badinter, su aliado de muchos años en la campaña de 1970 en contra de la pena de muerte.<sup>7</sup> También se dice que se relacionó en términos amistosos con Michel Rocard, cuyas posteriores referencias escritas a “*le gouvernement des hommes*” parecen una reminiscencia de parte del material que aquí se presenta. En general, sin embargo, Foucault parece haber sido decepcionado por los socialistas y su rol preferido para los intelectuales como un coro de apoyo ideológico y no como interlocutores en un debate acerca de cómo gobernar. Paul Veyne escribió recientemente que, al momento de su muerte en 1984, Foucault “preparaba un libro en contra de los socialistas”.

Regresaré más adelante a la filosofía práctica contenida en los últimos trabajos de Foucault. Ahora debemos mirar más de cerca los cursos sobre gubernamentalidad. Hemos visto cómo Foucault diferencia su tema de ciertas formas de la teoría del Estado. ¿Cómo se relaciona esto con

---

\* N. del T.: En francés, Confédération française démocratique du travail. Una de las cinco organizaciones de trabajadores de mayor peso en Francia.

<sup>7</sup> Robert Badinter, ‘Au nom des mots’, in *Michel Foucault, Une histoire de la vérité*, Syros, Paris, 1985, pp. 73-75.

el dominio más clásico de la filosofía política? Tal vez se pueda utilizar una primera distinción para establecer un contraste muy simplificado, sin duda. Una parte importante, al menos, de la filosofía política clásica, en su preocupación central por los fundamentos legítimos de la soberanía y la obediencia política, trata del “mejor gobierno”. La gubernamentalidad se interesa en cómo gobernar. Foucault continúa aquí su predilección por las preguntas “cómo”, por las condiciones y las limitaciones inmanentes a las prácticas. La elección no conlleva ninguna implicancia polémica inmediata. Foucault no dice que la teoría de la legitimación carece de valor (aunque en una de las conferencias llama al contrato social un engaño y a la sociedad civil un cuento de hadas); sino sólo que una teoría de las bases legítimas de la soberanía no puede ser considerada como un medio para describir la forma en que el poder se ejerce de manera efectiva bajo la misma.

De todas maneras la preocupación por el “cómo” no remite al dominio de lo puramente expediente o fáctico. En primer lugar, el tema de Foucault está fuertemente vinculado con la crítica, las problematizaciones, la invención y la imaginación acerca de las formas cambiantes de lo pensable, en tanto lo “realmente existente”. En segundo lugar, las limitaciones internas percibidas de la actividad de gobernar no son menos capaces de llevar sentido y contenido normativo que los principios de legitimación. En tercer lugar, como ya hemos visto, el contenido y el objeto del gobierno en tanto biopolítica, como la conducta de lo viviente y lo viviente como tal, es en sí mismo ya ético. En cuarto lugar, Foucault va a desarrollar (en la primera conferencia de su curso de 1980), la idea de que el gobierno en las culturas occidentales conlleva una preocupación por la verdad que supera la relación meramente utilitaria postulada en su esquema anterior de poder-saber. Al sostener la idea de que la soberanía rara vez se basa únicamente en la violencia, Foucault avanza la tesis de una interdependencia regular, aunque actualizada de diversas formas, entre el “gobierno de los hombres” y lo que llama “la manifestación de la verdad”. Una versión occidental del arte de gobernar, en consecuencia, es “el gobierno en el nombre de la verdad”.

## MODERNIDAD TEMPRANA

Al comienzo de sus conferencias en 1978 sobre el tema del 'poder pastoral' en la cultura antigua, Foucault retornaba de otro modo a un clásico tema de su propio trabajo. En *El nacimiento de la Clínica*, Foucault vuelve sobre los escabrosos orígenes de un estilo de conocimiento médico estructurado alrededor de la interpretación del caso individual. La medicina temprana, mostraba allí, había obedecido a un interdicto aristotélico sobre una ciencia de lo individual: la ciencia concernía a

los géneros y las especies; la diferencia individual era infra-científica. El diálogo platónico *El Político*, relativo a la naturaleza del arte de gobierno, discute la posibilidad de que el arte del gobernante sea como el del pastor que cuida a cada oveja en su rebaño. En Platón, esta idea es desechada por impracticable: el conocimiento y la intención del gobernante no pueden extenderse tanto como para administrar lo individual: “solo Dios podría actuar de este modo”. La política griega elige el juego del ciudadano y de las leyes, más que el juego pastoral. El modelo pastoral es adoptado y elaborado extensamente por el cristianismo, bajo la figura del cuidado de las almas. Sin embargo, en el occidente cristiano los roles del sacerdote-pastor y del gobernante secular jamás se unificaron. El foco de interés de Foucault en las racionalidades gubernamentales modernas consiste, precisamente, en atender a la realización de lo que llama la pareja “demoníaca” del “juego de la ciudad” y el “juego del pastor”: la invención de una forma de pastorado político secular que une “individualización” y “totalización”.

Foucault señala la emergencia de las doctrinas de razón de Estado en el siglo XVI en Europa como el comienzo de la gubernamentalidad moderna, en tanto racionalidad *autónoma*. Los principios de gobierno ya no forman parte y no están subordinados al orden divino, cosmo-teológico del mundo. Los fundamentos del Estado son inmanentes, precisamente, al Estado mismo. Para saber cómo gobernar, uno debe conocer el Estado y los resortes secretos de sus intereses, un conocimiento que no puede y no debe ser accesible a los gobernados, y que es capaz de determinar los actos gubernamentales de una manera singular, imprevisible y drástica. Estos son los términos clave y entrelazados entre sí de los teóricos franceses de la *politique* de inicios del siglo diecisiete: *raison d'état*, *intérêt d'état*, *mystere d'état*; *coup d'état*. Tal como Etienne Thuau lo ha escrito:

“La noción de estado cesa de ser derivada del orden divino del universo. El punto de partida de la especulación política ya no es más la Creación en su totalidad, sino la del estado soberano. La razón de estado parece haber pervertido el viejo orden de valores... nacido del cálculo y del artificio de los hombres, una máquina de saber, un trabajo de la razón, el estado abarca un completo sustrato herético... Situado por arriba de las consideraciones humanas y religiosas, el estado está así sujeto a una necesidad particular... Obedeciendo a sus propias leyes, la *raison d'état* aparece como una realidad escandalosa y todopoderosa, cuya naturaleza escapa a la inteligencia y constituye un misterio”.<sup>8</sup>

El estado tiene sus razones que no son conocidas al sentimiento ni a la religión.

Un sinónimo contemporáneo de *raison d'état* (condenada por el Papa como la razón del

---

<sup>8</sup> Etienne Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966, pp. 360 y ss.

demonio) era la noción de “prudencia civil”: parte de su genealogía descansa en la transformación de la doctrina cristiana de la prudencia, considerada como la virtud desplegada por un gobernante capaz de acciones justas en circunstancias que son singulares y específicas: el gobernante como timonel -otra de las metáforas platónicas- preservando al barco y a los pasajeros de los peligros de los arrecifes y la tormenta.

El sentido de la noción de prudencia evoluciona desde un contexto en el que se la puede identificar con un conocimiento del precedente adecuado (lo singular nunca es lo totalmente inaudito) a otro, como en la Italia de Maquiavelo, donde lo incierto y lo inesperado son percibidos como la norma del imperio de la Fortuna. El arte político de Maquiavelo creado en respuesta a esta observación tiene, tal como señala Foucault, su propio límite: una doctrina cuya preocupación es simplemente “perdurar”, conservar la propia soberanía, sin importar cómo fue adquirida, difícilmente pueda ofrecer garantías de un sostenimiento indefinido. La importancia de trasladar la sede de la razón política del príncipe al Estado, es que a este último se le puede atribuir una forma de perpetuidad secular (en sí misma una noción con complejos antecedentes cristianos, explorados por Kantorowicz): “Los Estados son realidades que deben necesariamente resistir durante un periodo de tiempo indefinido”.<sup>9</sup> “El arte de gobernar es racional -escribe Foucault- cuando la reflexión lo lleva a observar la naturaleza de lo que se gobierna -en este caso, el *estado*”: la razón de estado es “el gobierno de acuerdo con la fortaleza del estado”.<sup>10</sup>

Foucault sugiere que el estilo de pensamiento político que posibilita a la *raison d'etat* europea continental sobrepasar sus limitaciones maquiavelianas y convertirse en un conocimiento de “la fortaleza del estado” puede encontrarse mayormente incorporado y articulado en el corpus de teoría, pedagogía y codificación desarrollado en los territorios alemanes luego de la Guerra de los Treinta Años, bajo la rúbrica de la *Polizeiwissenschaft* o “ciencia de la policía” (a pesar de que la palabra inglesa “*policy*” o política resulta un mejor equivalente al significado de *Polizei*). Quizá se pueda decir, de manera esquemática, que el problema de la razón de estado del cálculo detallado de las acciones apropiadas a una infinidad de circunstancias inesperadas y contingentes fue posible gracias a la creación de un conocimiento exhaustivo de la realidad gobernada por el estado mismo, llegando (al menos en aspiración) a tocar las existencias individuales. El estado de policía también es denominado estado de prosperidad. La idea de prosperidad o felicidad es el principio que

---

<sup>9</sup> Michel Foucault, ‘Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política’, ob. cit., p. 50.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 47 y 51.

identifica al estado con sus súbditos. La teoría de la policía comparte con la política económica mercantilista el esfuerzo de aumentar la cantidad de oro en la tesorería del soberano. Pero enfatiza que la base real del bienestar y poder del Estado descansa en su población, en la fortaleza y productividad de todos y cada uno. Esto, Foucault escribe, es “la paradoja central de la policía”: “el objetivo del moderno arte de gobierno, a saber, desarrollar esos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal manera que su desarrollo fortalezca también la potencia del estado”.<sup>11</sup> El estado de policía, podríamos decir en otros términos, procura lo prudente al cultivar lo pastoral.

Algunos de los pasajes citados por Foucault y Pasquino de los escritores de la *Polizeiwissenschaft*, son elocuentes en este sentido. “La vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Que las personas sobrevivan, vivan e inclusive que vivan mejor, es lo que la policía debe asegurar”. La policía “vigila lo viviente”: “los objetos que abarca son en cierto sentido indefinidos”. “El verdadero objeto de la policía es el hombre”. La policía “vigila todo lo que afecta a la felicidad de los hombres”. “El único propósito de la policía es conducir al hombre a la mayor felicidad de la que pueda gozar en esta vida”.<sup>12</sup> La policía es una ciencia de las listas y las clasificaciones infinitas; hay una policía de la religión, las costumbres, la salud, el abastecimiento, las rutas, del orden público, las ciencias,\* el comercio, la industria, los sirvientes, la pobreza... La ciencia de la policía parece aspirar a constituir una adherencia omnívora a la realidad gobernada, el sensorium de un Leviatán. Es también (nuevamente, al menos en aspiración) el conocimiento de un control continuo y detallado. Foucault (tomando el título de una polémica antigauillista de Francois Mitterrand) describe al gobierno en el estado de policía como un “*permanent coup d'état*” (permanente golpe de Estado). El gobierno de la policía no limita su acción sobre los gobernados a la forma general de la ley: funciona por medio de regulaciones y decretos específicos y detallados. Los exponentes de la razón de estado describían sus acciones sumarias como “justicia especial”; Foucault resalta como una característica distintiva del estado de policía la marginalización de la distinción entre gobierno por ley y gobierno por decreto.

¿De qué tipo de racionalidad de gobierno se trata? Quizá sea útil recurrir al vocabulario de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, ob. cit., pp. 58-59; Pasquino, en este volumen, p. 109. [*Idem* N. del T. en p. 1].

\* N. del T.: Gordon recupera aquí de manera un tanto libre una clasificación hecha por Foucault. Con respecto a una policía de la ciencia, las ediciones en castellano y francés coinciden en consignar ese pasaje como “las artes liberales (en general las artes y las ciencias).” Cfr., Michel Foucault, ‘Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política’, ob. cit., p. 57; Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol II, Gallimard, Paris, 2001, pp. 976-977.

Max Weber sobre la diversidad de racionalidades y racionalizaciones en la historia mundial y moderna. De algún modo, como Weber remarca respecto al Confucionismo chino, la policía es el “racionalismo del orden”, que amalgama conceptualmente el curso ordenado del mundo y la actividad ordenadora de la administración.<sup>13</sup> Pero lo hace resituando ambas nociones en un ethos secular, no tradicional, bajo el reino del artificio. Meinecke, en su *Machiavellism*, evoca la visión del estado de Turquía en los escritos del teórico italiano de la razón de estado, Trajano Boccalini (1556-1613):

“Turquía trajo a la vida y ejemplifica aquello por lo que el pensamiento político del Renacimiento siempre había luchado: una construcción artificial edificada de manera consciente y deliberada, un mecanismo de Estado que, organizado como un reloj, hace uso de las distintas especies, fortalezas y cualidades de los hombres, como sus tuercas y resortes”.<sup>14</sup>

De un modo similar, la seguridad del orden en el estado policial es la garantía de un orden que él mismo ha creado. Si el problema del príncipe de Maquiavelo es la seguridad de una soberanía nueva y no legítima, el problema característico equivalente de la policía, en los estados alemanes recién delimitados por el Tratado de Westfalia es, como lo muestra Pasquino, crear una organización política, como si fuera *ex nihilo*, más allá de la tierra de nadie devastada por la guerra. Lo que la economía social de mercado fue para la Alemania de 1945, lo fue el estado policial en 1648.

La ciencia de la policía, o “Cameralismo”, es también y en conjunción con el conocimiento relacionado del mercantilismo y la aritmética política, el primer sistema moderno de *soberanía económica*, del gobierno entendido como una economía. Es aquí en donde la economía emerge, como Pasquino lo ha señalado, como una forma de racionalidad específica, pero aun no autónoma (como en el liberalismo). La economía como una totalidad en funcionamiento es una máquina que debe ser continuamente elaborada, y no solamente utilizada, por el gobierno. Este tema gubernamental de la economía retiene del contexto antiguo del *oikos* todas sus implicaciones de posesión, domesticación y acción controlada. En alemán, *Wirtschaft* (economía) está relacionado a los términos *Wirt* (propietario/minifundista) y *Wirtschaften* (la actividad económica, la conducta de la *Wirtschaft*). Max Weber señaló un rasgo equivalente en un concepto que tiene una relevancia

---

<sup>13</sup> Max Weber, *The Religion of China*, New York, 1951, pp. 169, 181-3.

<sup>14</sup> Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, London, 1957. [N. del T.: sin número de página en el original].

central para los antecedentes del cameralismo, la *Stadtwirtschaft* (economía urbana): este era un término que, como Weber observó críticamente, significa indiscriminadamente tanto un modo de *organización económica* como un *organismo regulador de la economía*. Si resulta posible para los Cameralistas hablar del estado como idéntico a “todo el cuerpo social” esto es en virtud de las correspondientes propiedades económicas del estado: la identidad del estado y la sociedad es, en cierto sentido, equivalente a la unidad de *Wirt* y *Wirtschaft* - o posiblemente, en un vocabulario posterior, al de empresario y empresa (Otto Hintze afirma que el “espíritu de estado” en los inicios de la Prusia moderna es uno y el mismo que el espíritu protestante del capitalismo de Weber).

El gobierno de la policía, es finalmente y en los términos de Foucault una forma de poder pastoral, un gobierno que se define a sí mismo como de “todos y cada uno”: una asignación universal de sujetos a una vida económicamente útil. Es también una economía, a través de su modo de equiparar la felicidad de los sujetos individuales a la fortaleza del estado. Más aún, la policía es un tipo de *pastorado económico* (Cf. los términos de Foucault en su conferencia reimpresa en el Cap. 4, sobre la idea del gobierno de “los hombres y las cosas”), o una hierocracia secular aunque algo diferente en su régimen al pastorado católico, que había puesto obstáculos en el camino de los primeros capitalistas. El estado no se sacrifica por lo individual: lo individual (como Richelieu lo declara) en algunas ocasiones debe ser sacrificado en el nombre del estado. El gobernante es un pastor (en alemán *Hirt*), pero también un agricultor (en alemán *Wirt*). La población de los gobernados se asemeja a una multitud o un rebaño: el bienestar está unido a la explotación, como los pensadores de la policía son fríamente capaces de reconocer. El mercantilismo, señala Weber, significa 'hacer funcionar al estado como un conjunto de empresas'.<sup>15</sup>

Junto a las ambivalencias morales del estado de policía, es necesario reconocer además la emergencia de formas cambiantes de la cultura ética. Al lado de las promesas asombrosamente ambiciosas hechas en este periodo en nombre de la nueva ciencia del estado, el segundo rasgo importante de la cultura política de la modernidad temprana es el vínculo profundo entre los principios de la acción política y los de la conducta personal. Como Foucault observa, es posible que únicamente en este período la actividad de gobierno haya sido percibida de forma tan esencialmente interdependiente al gobierno de uno mismo, tanto por parte del gobernante como del gobernado. Se ha dicho que el problema del gobierno ha sido puesto en los términos del “lenguaje de las personas”. Foucault estaba al tanto de sus precursores en estos temas, especialmente en la

---

<sup>15</sup> Max Weber, *Historia económica general*, FCE, México, 2011.

sociología política alemana desde Weber en adelante. También existe, como Pasquino ha señalado con razón, una complementariedad llamativa entre la obra de Foucault y las investigaciones simultáneas de Gerard Oestreich sobre el rol del neostoicismo en los inicios del estado moderno.<sup>16</sup>

¿Por qué fue la conducta un tema tan relevante en este periodo? La respuesta está relacionada con los mismos antecedentes generales de la razón de estado: la erosión de un orden feudal en el cual la identidad personal estaba anclada a un estatus hereditario y a una red asociada de lealtades y dependencias; el impacto de la Reforma en términos de la problematización religiosa de lo individual y la demanda por una estructura renovada y vigorosa de guía pastoral; la dislocación generalizada de la vida pública y privada por las guerras religiosas. En Francia, la *raison d'etat* tiene su origen en la elección hecha, particularmente por los *politiques*, de una “deteologización” (Oestreich) de la política, en lugar de un camino religioso de aniquilación mutua. El desarrollo de un modo secularizado de reflexión sobre la ética personal es un corolario cercano a este cambio. La tendencia no debe ser confundida con un movimiento hacia el ateísmo. Proporcionó un instrumento de movilización activa a cada lado de las líneas de batalla confesionales: católicos, calvinistas, luteranos - un tipo de competencia en materia de armamentos morales.

El redescubrimiento y la renovación de la ética estoica estudiada por Oestreich deben su influencia en los inicios del pensamiento político moderno a una afinidad electiva con estas condiciones. Los estoicos romanos fueron leídos con especial atención debido a la similitud percibida entre las alteraciones del orden público de la antigua Roma y las de la Europa moderna. Se estudiaba filosofía en relación a una búsqueda de fuentes para el restablecimiento de la orientación ética y moral, más allá del caos exterior y la confusión interior, como un arma y una medicina. Esta cultura neo-estoica consideraba su filosofía ante todo como una pragmática, una forma práctica de conocimiento, una metodología del orden. El estilo estoico postula un orden del mundo, la “policía de este mundo”, pero es al mismo tiempo hospitalario, y está en consonancia con el artificio y la técnica: de ahí su afinidad, a pesar de algunas apariencias, con el pensamiento de la *raison d'etat*. Una de sus principales virtudes técnicas y morales fue la promesa, desarrollada de manera notable por los escritos extremadamente influyentes de Justus Lipsius, de una común ética prudencial de la “constancia” (*constantia*) para el gobernante y el gobernado: a ambos se les requería cultivar, cada uno en su puesto, las mismas virtudes básicas de una conducta de vida. El

---

<sup>16</sup> Pasquale Pasquino, ‘Michel Foucault 1926-84: The will to knowledge’, *Economy and Society*, vol. 15, no. 1, 97-101. Gerhard Oestreich, *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, trans. D. McLintock, Cambridge, 1983.

neo-estoicismo proporcionó tal vez la primera ética secular diferenciada de mando y obediencia: obedecer significaba ya no una simple abnegación o servidumbre de la voluntad, sino una forma activa de conducta de vida: Oestreich cita testimonios del espíritu del celo casi religioso entre quienes propugnaban, en Francia, la *raison d'état*.

Al relacionar estos acontecimientos a la “manía regulatoria” del estado de policía, Oestreich ayuda a expresar mejor el tenor moral de la empresa regulatoria global de este último, en particular sobre aquellas poblaciones recientemente urbanizadas:

“Una mayor complejidad social trajo consigo un mayor despliegue de la autoridad. Las personas debían ser “entrenadas”, por así decirlo, para las tareas creadas por una sociedad más numerosa y para las demandas que hace a sus ciudadanos... se dio inicio a la educación de las personas en una disciplina del trabajo y la frugalidad, así como al cambio de la composición espiritual, moral y psicológica del hombre político, militar y económico”.<sup>17</sup>

Al mismo tiempo, Oestreich remarca provechosamente en relación a la disciplina de la vida cortesana, que “todo trato social fue gobernado por un orden estricto: esto, aunque severo, no fue visto como esclavizante, sino como una rigidez moral que prevenía la caída”. O, como Hobbes lo ha escrito al comienzo de su *De Cive*, “El hombre no está equipado para la sociedad por la naturaleza, sino por la disciplina”.<sup>18</sup>

## LIBERALISMO REAL GOBIERNO ECONÓMICO

Como hemos visto, Foucault ve la temprana combinación moderna entre *raison d'état* y ciencia de la policía como significativamente original tanto en un sentido epistemológico como ético. Se constituye así la actividad del gobierno como un arte con su propia, distintiva e irreductible forma de racionalidad, y da al ejercicio de la soberanía la forma práctica de pastoreo político. Es decir, un gobierno de todos y cada uno con fines de seguridad y prosperidad secular.

Algunos de los atributos del estado de bienestar contemporáneo pueden ser vistos (o al menos esto parece quedar sugerido), en tanto originados con el *Polizeistaat*. Pero solo en parte. Las

---

<sup>17</sup> Oestreich, *Ibid*, p. 157.

<sup>18</sup> Thomas Hobbes, *De Cive* 1.1., in *Man and Citizen*, Brighton, 1972.

conferencias de Foucault sobre la racionalidad gubernamental moderna también prestan atención a la otra gran mutación que interviene en la historia de sus estudios, el advenimiento del liberalismo.

En algunos aspectos (como lo muestra Graham Burchell en el capítulo 6), la aproximación de Foucault a este tema converge con ciertos movimientos recientes de historiadores de habla inglesa en el estudio de las etapas tempranas del pensamiento liberal: el rechazo a una lectura restrictivamente anacrónica de los orígenes de la economía política dada con exclusividad al interior de las coordenadas de una autobiografía histórica de la actual ciencia económica; un énfasis en la unidad de la reflexión económica, social y gubernamental en el trabajo de Adam Smith y sus contemporáneos; y un escepticismo respecto de la interpretación marxista de los liberales del siglo XVIII como apologistas convenientemente clarividentes del industrialismo capitalista del siglo XIX. Lo distintivo, aunque no único, en la perspectiva de Foucault es su inquietud para entender el liberalismo no sólo como una doctrina, o un conjunto de doctrinas, de teoría política y económica, sino como un estilo de pensamiento esencialmente vinculado al arte de gobernar.

Foucault entiende que *La riqueza de las naciones* de Adam Smith efectúa una transformación no sólo en el pensamiento político y económico, sino también en la relación entre el conocimiento y el gobierno. Para los pensadores Cameralistas, la ciencia de la policía y la acción estatal son isomórficas e inseparables; la noción de “ciencia” conlleva una connotación inmediatamente pragmática, semejante, como señala Foucault, al cálculo del saber-hacer de la diplomacia. Para la economía política, en cambio, la objetividad científica depende del mantenimiento de una relativa distancia y autonomía de la visión y las preocupaciones del estado, mientras que el contenido de la ciencia económica afirma la necesaria finitud y fragilidad del estado considerado como sujeto cognoscente. El liberalismo puede ser caracterizado de forma precisa en términos kantianos como una crítica de la razón de estado, una doctrina de la limitación y la sabia restricción, designada para hacer madurar y educar la razón de estado, señalándole los límites intrínsecos de su capacidad para conocer. El liberalismo se compromete a determinar cómo es posible el gobierno, qué puede hacer y a qué ambiciones debe renunciar para ser capaz de lograr lo que se encuentra dentro de sus facultades.

Foucault distingue dos etapas en esta revolución político-epistemológica. En Francia, la secta Fisiócrata de los *économistes* invierte la alguna vez escandalosa herejía propagada por la anterior secta de los *politiques*, los partidarios iniciales de *la raison d'état*. La razón artificial e

inventada del Leviatán es rebatida por el proclamado descubrimiento de que los asuntos de la sociedad humana constituyen una cuasi-naturaleza. La sociedad y su economía pueden y deben ser únicamente gobernadas de acuerdo a, y en respeto por, las leyes de esa naturaleza, la capacidad autónoma de la sociedad civil para generar su propio orden y su propia prosperidad.

En la doctrina Fisiócrata, esta versión de una política del *laissez-faire* está asociada a una propuesta técnica específica, la “Tabla” económica de Quesnay, un dispositivo destinado a permitir a un soberano monitorear la totalidad de los procesos económicos dentro del estado. Aquí el gobernante está en posición de permitir a los sujetos económicos libertad de acción sólo porque, a través de la “Tabla”, puede saber aún qué está ocurriendo en la economía y cómo. Hay aquí, en términos de Foucault, una relación de adecuación entre el conocimiento del soberano y la libertad de sus súbditos, una especie de superposición transparente de lo político y lo económico.

La “mano invisible” de Adam Smith representa, para Foucault, una crítica oblicua pero radical a la técnica de la Tabla: afirma que el modelo Fisiócrata de la soberanía económica es una imposibilidad. El conocimiento que se intenta compilar en la Tabla es, incluso como principio, imposible de ser obtenido de manera confiable por un soberano.

Respecto de las elecciones y cálculos del agente económico individual, Smith escribe que “sólo piensa en su propia ganancia, pero en este como en muchos otros casos, es conducido como por una mano invisible a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención”:<sup>19</sup> un fin que sirve al bien público. Smith también deja en claro que el funcionamiento de la mano invisible es posible sólo *debido* a que es invisible; poco bien se seguiría si un individuo fuera tan perverso como para intentar comerciar por el bien público.<sup>20</sup> Foucault señala que esta tesis de la opacidad benigna de los procesos económicos beneficia no sólo al ciudadano individual sino también al gobierno; no se trata de que el funcionamiento de la “mano invisible”, mientras que permanece inaccesible al ciudadano común, pueda sin embargo convertirse en transparentemente inteligible cuando es visto desde una perspectiva científica totalizadora, comparable al conocimiento de Dios de las operaciones de la Providencia. Esforzarse por limitar las acciones económicas individuales hacia el bien público es una empresa no más viable para el soberano que para el súbdito: “es una carga, para cuya expedita sustanciación se hallará combatido de mil invencibles obstáculos, pues para desempeñar aquella

---

<sup>19</sup> Adam Smith, *Wealth of Nations*, Chicago, 1976, p. 477.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 478.

obligación diaria estaría siempre expuesto a mil engaños para cuyo remedio no alcanza la más sublime sabiduría del hombre”.<sup>21</sup> La finitud del poder del estado para actuar es una consecuencia inmediata de la limitación de su poder de saber. Kant, poco después de Smith, declara el desconocimiento para el hombre del cosmos como totalidad: la economía política anuncia el desconocimiento del soberano de la totalidad del proceso económico y, como consecuencia, la *imposibilidad de una soberanía económica*. La economía política es una forma de conocimiento científico del cual el gobierno necesita, por su propio interés, tomar conocimiento: lo que la economía política no puede hacer por el gobierno es generar un programa detallado y deductivo para la acción del estado. La economía política asume el papel de un saber que es, como Foucault señala, 'lateral a', o 'en *tete-a-tete* con' el arte de gobierno: no puede, sin embargo, constituir en sí mismo aquel arte.<sup>22</sup>

Así, la unidad inmediata entre saber y gobierno, tipificada por la *raison d'état* y la ciencia de la policía, se desmorona. Las regularidades de la sociedad económica o comercial muestran una racionalidad que es fundamentalmente diferente en especie al de la regulación estatal calculada. La nueva objetividad de la economía política no consiste únicamente en su ocupación de un punto de vista científico políticamente independiente: más profundamente, inaugura un nuevo modo de objetivación de la realidad gobernada, cuyo efecto es resituar la razón gubernamental en una novedosa, complicada, abierta e inestable configuración política-epistémica. Toda la historia gubernamental posterior de nuestras sociedades puede leerse en términos de los desplazamientos topológicos y las complicaciones de este problema-espacio liberal.

Este evento complejo no puede, sin embargo, entenderse de manera apropiada si es pensado como un momento de discontinuidad total en el pensamiento gubernamental: esto también, uno podría añadir, es absolutamente ajeno a la práctica metodológica habitual de Foucault.<sup>23</sup> Como muchos comentaristas han subrayado, *La riqueza de las naciones* no es una torre de marfil de la teoría, se trata de un aparato de propaganda a favor de la clase burguesa en ascenso. *La riqueza de las naciones* es, entre otras cosas, una colección de argumentos a favor de una serie de recomendaciones de políticas muy específicas dirigidas al estado. Smith, a pesar de su desprecio a la raza insidiosa y astuta de los políticos, no desdeña entrar en cálculos pragmáticos de cuestiones

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Bs. As., 2007.

<sup>23</sup> Véase la discusión de Foucault sobre este punto en Michel Foucault, *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1982, pp. 60-64.

particulares de seguridad del estado, tales como los de la política militar. En las conferencias de Edimburgo, Smith introduce el tema de la economía política como perteneciente a una rama del arte de la legislación, específicamente, la *policía*: “Los objetivos de la policía son el bajo costo de las materias primas, la seguridad pública, y la limpieza, si es que los dos últimos no resultan cuestiones menores para una conferencia como esta. Bajo este concepto consideraremos la opulencia de un Estado”.<sup>24</sup> En contraste con los Cameralistas (al menos con algunos de cuyos escritos Smith parece haberse familiarizado), pero en común con muchos de los juristas, colegas y rivales de los Cameralistas, Smith despacha rápidamente las preocupaciones extra-económicas de la ciencia de la policía: “el método apropiado para sacar la suciedad de las calles” y “el método para mantener una ciudad segura”, “aunque útiles... son demasiado simples para ser considerados en un discurso general de este tipo”.<sup>25</sup> Esto no es, como veremos, la historia completa en lo que se refiere al liberalismo. Pero en cualquier caso, y a pesar de que Smith representa los niveles modernos de “opulencia pública” como si hubieran sido alcanzados en gran medida a pesar de y no gracias a los esfuerzos de los gobernantes, esto no quiere decir que él no sitúe esta opulencia, o “bajo costo”, “abundancia” y “prosperidad”, precisamente en el mismo sentido con el que lo hicieron los Cameralistas, en el corazón de los objetivos de la política estatal. Sólo el método adoptado es diferente.

Una complejidad adicional emerge cuando uno examina dicho método en sí mismo, o su más celebrada fórmula-slogan, *laissez-faire*. El *laissez-faire* es una manera de hacer algo, tanto como una manera de no hacerlo. Esto implica, en palabras de Foucault, un mandato “no para impedir el curso de las cosas, sino para procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen”: “manipular, suscitar, facilitar, *laissez-faire*”.<sup>26</sup> El sentido permisivo de *laissez-faire* debe ser comprendido de un modo activo y habilitante, no menos que en su carácter de abstención pasiva. Albert Hirschman ha graficado un contraste entre los liberalismos de Adam Smith y James Steuart, que descansa sobre estos puntos. Steuart compara -en dos sentidos- la “economía moderna” con un mecanismo de relojería. “Por un lado, el reloj es tan delicado que se destruye inmediatamente... si es tocado por algo, así sea la mano más suave”; esto significa que el castigo para el arbitrario y anticuado *coups d'autorité* es tan rígido que simplemente tendrá que cesar. Por otro lado, estos mismos relojes “están continuamente funcionando mal; a veces el resorte se encuentra muy débil,

---

<sup>24</sup> Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. C. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford, 1978, p. 349.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 486.

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, ob. cit., p. 403.

en otras ocasiones es demasiado fuerte para la máquina... y la mano del relojero se vuelve necesaria para componerlo”.<sup>27</sup> En consecuencia, Steuart afirma que “tanto la imposibilidad de la arbitrariedad y la conducción descuidada, así como también la necesidad de frecuentes movimientos correctivos son realizados por el solícito estadista experto”.<sup>28</sup> Por otro lado, en el pensamiento de Adam Smith el acento parece estar puesto en la necesidad no tanto de aumentar la pericia gubernamental, sino en poner un límite a su ineptitud: Smith procura “menos un estado con funciones mínimas que uno cuya capacidad para la insensatez tenga algún techo”.<sup>29</sup>

Steuart pareciera presentar al gobierno liberal como suponiendo un orden de habilidades más riguroso que el gobierno por la policía; de algún modo, la menor expectativa smithiana sobre los talentos de los gobernantes emerge sarcásticamente en este elogio sobre la comodidad y conveniencia del *laissez-faire*. ¿Puede el liberalismo ser al mismo tiempo más y menos dificultoso que su alternativa? Quizá se pueda optar por leer la diferencia entre Steuart y Smith, en gran parte, como una diferencia de táctica y temperamento, y sus objetivos fundamentales como efectivamente los mismos; pero también se puede juzgar aquí uno de los elementos perdurables del rompecabezas del liberalismo, el dilema de cómo establecer un límite factible entre los objetos de una necesaria acción estatal y aquellos de una necesaria inacción estatal, o entre lo que el discípulo de Smith, Jeremy Bentham, denomina como la *agenda* y la *non-agenda* del gobierno.

La teoría liberal problematiza los métodos de gobierno no menos que la naturaleza de la realidad a la que el gobierno debe dirigirse. Gracias a las exploraciones acerca de estos métodos, junto con sus problemas concomitantes, Foucault y sus colegas ayudan a comprender que el liberalismo ha funcionado históricamente, no tanto como una malla de habituales contradicciones (el sueño de un estado mínimo, como música de fondo de un estado real que crece incesantemente), sino como una problemática prodigiosamente fértil, un vector continuo de invención política. Aquí yace la fuerza del acento puesto por Foucault sobre la originalidad teórica del liberalismo: “El liberalismo no es un sueño que tropieza con la realidad y no logra inscribirse en ella. Constituye -y esta es la razón de su carácter polimórfico y de su recurrencia- un instrumento crítico de la realidad”.<sup>30</sup> La clausura teórica del mundo, la concepción de la realidad como la escena de una

---

<sup>27</sup> Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, FCE, México, 1978, p. 93.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 362.

efectuación potencialmente total de la doctrina política, es la esencia misma de lo que el liberalismo, en contraposición a la ciencia de la policía y al socialismo científico, denuncia y abjura. Esto no es lo mismo que decir, claro está, que las ideas liberales no tienen efectos reales. Si en ningún lugar existe una verdadera sociedad liberal, esto no es porque el liberalismo sea una doctrina utópica. Hoy por hoy aceptamos que hay (o ha habido) no sólo pensamiento socialista, sino también un 'socialismo realmente existente', el cual puede ser algo diferente. Lo que algunos de nuestros autores están llevando a cabo podría ser descrito como la recopilación y análisis de fenómenos que a su vez podrían denominarse como 'liberalismo real', sin inmutarse por sus relaciones complejas, diagonales y a menudo desconcertantes, con lo que la sabiduría convencional reconoce como preceptos liberales 'verdaderos'.

Foucault -en común con otros autores recientes- discrepa con la tesis neo-marxista de una especie de armonía liberal preestablecida entre la jurisprudencia política lockeana (sociedad civil, contrato social y santidad de los derechos de propiedad individuales) y la concepción de los economistas políticos de una sociedad comercial, como una especie de síntesis casuística por la cual el liberalismo del siglo XVIII prepara la legitimación filosófica para la apropiación capitalista del *plus* valor. La formación y el desarrollo del liberalismo como un método gubernamental sólo pueden ser adecuadamente comprendidos cuando se reconoce que sus elementos constitutivos son mucho menos cohesivos de lo que la crítica de la ideología ha sido propensa a suponer.

Foucault ve la interpretación neo-marxista como una idea errónea acerca del lugar de la ley en el pensamiento liberal. El liberalismo, argumenta, "no nació de la idea de una sociedad política fundada sobre una relación contractual". Si plantea reorganizar y constreñir los actos regulatorios del estado en un formato predominantemente legislativo, esto no es:

"... por un juridicismo que le fuera natural, sino porque la ley define formas de intervenciones generales excluyentes de medidas particulares, individuales y excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el modo más eficaz de economía gubernamental."<sup>31</sup>

Es una preocupación por la forma técnica adecuada de la acción gubernamental (la forma de la pericia del relojero de Stuart), antes que por la legitimación de la soberanía política (y, por

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 363.

extensión, de la explotación económica), lo que determina la importancia específica de las reglas del derecho para el liberalismo económico.

Foucault sugiere que este modo de reflexión y elaboración técnica necesita ser concebido en los términos de una categoría más amplia, distinta por igual de lo puramente legal y lo puramente económico: la categoría de seguridad. Y es aquí que una cierta dialéctica, que intercala el universo de la policía con el de la economía política, se vuelve crucial en el relato de Foucault.

La preocupación por la seguridad, por la “perdurabilidad” del estado en un lapso de tiempo indefinido, es tanto una fundación, como también un principio de mediación universal del “estado de prosperidad” de los Cameralistas. La prosperidad es la condición necesaria de la seguridad del propio estado, y la prosperidad, en sí misma, no es nada sino la capacidad de preservar y perpetuar -y donde sea posible, incluso para mejorar- un cierto nivel global de existencia. La ciencia legislativa de Bentham es tan categórica sobre este asunto como la ciencia de la policía:

“Entre los objetos de la ley, la seguridad es lo único que abraza el futuro; subsistencia, abundancia, igualdad, pueden ser considerados sólo por un momento; pero la seguridad implica la extensión en el tiempo con respecto a todos los beneficios a los que es aplicada. Por lo tanto, la seguridad es el objeto principal”.<sup>32</sup>

Bentham dice también que “si queremos tener nociones claras, debemos entender por libertad una ramificación de la seguridad”.<sup>33</sup> Foucault añade que, para el gobierno liberal, lo opuesto es también verdadero: la libertad es la condición de la seguridad. El sentido activo de *laissez-faire*, la elaboración de formas de regulación, que permitan y faciliten la regulación natural, comprende lo que Foucault denomina:

“... la introducción de mecanismos de seguridad... mecanismos o modos de intervención estatal cuya función es garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o procesos intrínsecos a la población: ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad. De ahí, la inscripción de la libertad no sólo como derecho de los individuos legítimamente opuestos al poder, a las usurpaciones, a los abusos del soberano o del gobierno, sino de la libertad convertida en un elemento indispensable de la gubernamentalidad misma”.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Jeremy Bentham, *The Civil Code*, Part I, Ch. 2.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, ob. cit., p. 404.

La libertad es el medio ambiente de la acción gubernamental: no respetar la libertad no es simplemente una violación de derechos, sino un desconocimiento acerca de cómo gobernar.

El contraste entre esta nueva figura de libertad-seguridad y la seguridad de la policía no es absoluto. La policía disciplina, compartimentaliza, fija: pero este entramado de orden vigilado por los agentes de un rey geómetra es también una red de movimientos y flujos. La urbanización y la policía, apunta Foucault, son ideas casi sinónimas en la Francia del siglo XVIII. Una formulación del objetivo de la policía fue la organización de todo el territorio real como una gran ciudad. Los espacios públicos, los puentes, caminos y ríos son relevantes entre los objetos de atención policial: esta infraestructura física de conexión y movilidad es vista por el teórico de la policía Jean Domat como el medio por el que la ciudad vigilada puede funcionar como un lugar de montaje y *comunicación*, un término cuyo significado abarca todos los procesos de relaciones humanas, intercambio, circulación y cohabitación al interior de una población gobernada.<sup>35</sup> El liberalismo descarta la concepción de orden de la policía, entendida como una cuadrícula visible de comunicación; en su lugar afirma el carácter necesariamente opaco, denso, autónomo, de los procesos poblacionales. Permanece, al mismo tiempo, preocupado por la vulnerabilidad de estos mismos procesos, por la necesidad de enmarcarlos en “mecanismos de seguridad”.

El tratamiento foucaulteano de la seguridad es uno de sus más importantes desarrollos posteriores a la grilla de análisis utilizada en *Vigilar y castigar*.<sup>36</sup> Aborda la seguridad no como un requisito del poder político, amplio y evidente en sí mismo, sino como un principio específico del método y la práctica política, diferente por igual al de la ley, la soberanía y la disciplina, pero susceptible, a su vez, de varios modos de combinación con estos principios y prácticas, al interior de configuraciones gubernamentales diversas.

Foucault caracteriza el método de la seguridad a través de tres rasgos generales. Distribuye en series eventos posibles y probables; evalúa a través del cálculo y el costo comparativo; prescribe, pero no por medio de una demarcación binaria absoluta entre lo que está permitido y lo que está prohibido, sino por medio de la especificación de una medida óptima al interior de un rango tolerable de variación. Mientras que la soberanía tiene como su objeto el espacio extendido de un territorio, y la disciplina se concentra sobre el cuerpo del individuo (aunque tratado como un

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

miembro de una colectividad determinada), la seguridad se dirige distintivamente al “ensamble de la población”. Foucault sugiere que, desde el siglo XVIII en adelante, la seguridad tiende cada vez más a convertirse en el componente dominante de la moderna racionalidad gubernamental: vivimos hoy no tanto en un *Rechtsstaat* o en una sociedad disciplinaria, sino en una sociedad de seguridad.

Foucault localiza una fuente importante de lo específico y original en el tratamiento liberal de la población -y, por lo tanto, de la seguridad- en un descubrimiento de la filosofía empirista británica, el del hombre económico como un *sujeto de interés*, sujeto de preferencias y elecciones individuales, que son a la vez irreductibles (el sentimiento personal no puede finalmente ser explicado a partir de ningún otro principio causal más fundamental) e intransmisibles (ninguna agencia externa puede suplantar o restringir la determinación individual de las preferencias). Como afirma Hume: 'No es contrario a la razón que prefiera la destrucción total del mundo a un rasguño en mi dedo'.<sup>37</sup> Esta concepción del interés funda, desde el punto de vista de Foucault, los argumentos de Hume y Bentham que derriban tanto la teoría lockeana del contrato social, como el intento de Blackstone de conciliar el contrato social con el principio del interés. El postulado, en la teoría del contrato social, de un acto inaugural de delegación y renuncia mediante el cual el individuo es constituido como sujeto político y jurídico, es algo que el interés nunca puede tolerar de modo definitivo: nada puede, por principio, excluir la posibilidad de que el interés dicte el rechazo de dicho contrato. El sujeto de interés desborda perpetuamente el alcance del acto de limitación autoimpuesta que constituye al sujeto de la ley.

Este postulado de una discordia radical entre el registro económico y el registro jurídico no es, por supuesto, una noción completamente nueva en el debate del liberalismo. Halévy identificó en la filosofía de Bentham el problema de una aparente contradicción entre la “armonización natural de los intereses”, que allí se atribuye a la economía, y la “armonización artificial de los intereses”, que es el objetivo de la legislación de Bentham.<sup>38</sup> Halévy señala una discrepancia lógica; Foucault identifica algo que se parece más a una disonancia de racionalidades, que afecta no sólo a los principios de individuación subjetiva y a los fundamentos de la soberanía, sino también a los procesos de totalización colectiva y a la determinabilidad de la acción gubernamental.

La economía política y la concepción de Smith de una “mano invisible” caracterizan la

---

<sup>37</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 619.

<sup>38</sup> Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, London, 1972, p. 118.

determinación privada de los intereses individuales y su efectiva armonización en el interior de la sociedad, procediendo en una modalidad completamente diferente a la universalidad y trascendencia atribuidas a los principios de la ley y la soberanía jurídica, trabajando en cambio, sugiere Foucault, a través de una “dialéctica de la multiplicación espontánea”, que se desarrolla en una condición de inmanencia radical, de inextricable circunstancialidad y accidentalidad, incapaz, por principio, de volverse accesible al escrutinio totalizador del sujeto o del soberano. Esta concepción de un dominio de la soberanía política poblado por sujetos de interés económicos, está, por lo tanto, muy lejos de proveer un complemento o un fin a la jurisprudencia política lockeana: equivale, más bien, a una descalificación de la soberanía económica.

El verdadero momento de inicio del liberalismo es, para Foucault, el momento de formulación de “esta incompatibilidad entre la multiplicidad no totalizable característica de los sujetos de interés, y la unidad totalizadora del soberano jurídico”. Esto significa que la tarea principal del liberalismo debe ser la de idear una nueva definición del dominio gubernamental, que pueda evitar las alternativas peligrosas (igualmente perjudiciales para la integridad de la razón gubernamental) de suprimir el mercado del ámbito de la soberanía, o degradar al soberano económico a mero funcionario de la economía política. Identificar al sujeto económico con el sujeto de la ley es, de acuerdo con Foucault, rigurosamente imposible no sólo para el liberalismo temprano sino también para toda su posteridad: nunca ha habido ni puede haber algo semejante a una ciencia jurídico-económica. Lo que el liberalismo emprende es algo diferente: la construcción de un complejo dominio de gubernamentalidad, dentro del cual tanto la subjetividad económica como la jurídica pueden ser situadas como momentos relativos, aspectos parciales de un elemento más abarcador. El papel fundamental que tiene dicho espacio en este esfuerzo de construcción e invención es, para Foucault, el rasgo característico de la teoría liberal de la *sociedad civil*.<sup>39</sup>

Para Locke, como para sus predecesores, 'sociedad civil' es, en efecto, simplemente un sinónimo de sociedad política o jurídica. A fines del siglo XVIII, este término adquiere una dimensión de sentido bastante nueva, que Foucault ve exponerse en su forma más acabada y sugestiva en la *Historia de la Sociedad Civil* de Adam Ferguson, una obra cercana en espíritu y complementaria en sus argumentos a *La riqueza de las naciones*. Aquí, la naturaleza de la inmanencia radical que el pensamiento de Smith atribuye al interés económico privado en cuanto motor de la prosperidad pública se extiende para cubrir la constitución general de la sociedad. Para

---

<sup>39</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase 4 de abril de 1979.

Ferguson, la sociedad se hace a sí misma. No hay un acto histórico que la funde: grupos de hombres poseen y ejercen una capacidad de organizarse y dividir su trabajo (que incluye labor política, tareas especializadas de mando asignadas a los mejor capacitados para éstas), de un modo no menos natural y espontáneo que al hacer uso de los órganos de sus sentidos y su capacidad de hablar. La sociedad hace su propia historia a partir de su “unidad auto-desgarrada” (*unité déchirante*): es decir, la tensión intrínseca entre las fuerzas centrífugas de los egoísmos económicos, y una fuerza centrípeta de interés no económico, ese sentimiento de simpatía o “interés desinteresado” por el cual los individuos abrazan naturalmente el bienestar de su familia próxima, su clan o su nación, (y se reconfortan en las adversidades de otros). La existencia de la sociedad es un proceso inherentemente histórico, en el cual está continuamente desgarrándose y, de ese modo, a la vez, reconfigurando perpetuamente su propio tejido. La actividad de gobierno, como un componente orgánico del vínculo social en evolución, participa en este pasaje histórico a través de una serie de formas sociales distintas y consecutivas.

La concepción de la sociedad civil de los primeros liberales necesita, sugiere Foucault, ser entendida, ante todo, como un instrumento o correlato de una tecnología de gobierno. Lo que posibilita es, por decirlo de algún modo, un gobierno social que es una economía de lo transeconómico, una metodología que se extiende más allá de los límites formales del mercado:

“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 del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente”.<sup>40</sup>

La sociedad civil no debe, por lo tanto, ser tomada, primaria o fundamentalmente, como una naturaleza originaria que rechaza o impugna la voluntad del gobierno: es (como la policía o la sexualidad) una '*réalité de transaction*', un vector de la contienda agonística de la relación gubernamental, del 'común interjuego entre las relaciones de poder y todo aquello que sin cesar escapa a su dominio'.<sup>41</sup> Esta perspectiva sobre el liberalismo ilumina su historia. El siglo XIX está obsesionado con la búsqueda de un *gobierno social*, un gobierno que pueda suscitar, por sí mismo, en medio de las fuerzas en pugna de la modernidad, una vocación y una funcionalidad ancladas en

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p 337. [N. del T.: Dadas unas pequeñas diferencias con la traducción en castellano, reponemos a continuación el pasaje completo según traducción de Horacio Pons, para FCE: “Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas”].

el elemento problemático de lo social.

¿De qué modo estas concepciones en torno de la sociedad civil dan forma al desarrollo del liberalismo como práctica política, como la elaboración de “mecanismos de seguridad” para un gobierno económico? Un abordaje llamativamente pertinente a esta pregunta puede hallarse, casi dos décadas antes de las conferencias que aquí se resumen, en la *Histoire de la Folie* de Foucault, que incluye un análisis en las mutaciones de las políticas de asistencia social y medicina pública de finales del siglo XVIII. Se pueden reconocer allí los diferentes rasgos de lo que Foucault más tarde identifica como la metodología de la seguridad.

Los principios de la seguridad, sugiere Foucault, se dirigen hacia una serie de eventos posibles y probables. Este marco de referencia es evidente en las críticas de Turgot a la inmovilización de capital público en las fundaciones de caridad. Las necesidades de la sociedad están sujetas a circunstancias innumerables y modificaciones coyunturales: “El carácter definitivo de la fundación está en contradicción con el desarrollo variable y flotante de las necesidades accidentales a las cuales se supone que debe proveer”.<sup>42</sup>

Los economistas franceses se esfuerzan por reinscribir a las instituciones de asistencia dentro del elemento de la sociedad civil (en el sentido en que entiende Ferguson el término). La asistencia pública es la manifestación de un sentimiento de compasión intrínseco a la naturaleza humana, y, por lo tanto, coetáneo, si no anterior, a la sociedad y al gobierno. Esta dimensión puramente humana conserva su primacía incluso en las sociedades políticas: el *deber social* de asistencia es entendido por los economistas *como un deber del hombre en sociedad*, antes que como *un deber de la sociedad*.<sup>43</sup>

“Para fijar las formas de asistencia que sean posibles, hay que definir, pues, al hombre social, definir, para el hombre social, cuáles son la naturaleza y los límites de los sentimientos de piedad, de compasión, de solidaridad que pueden unirlo a sus semejantes. La teoría de la asistencia debe reposar sobre este análisis, semi-psicológico, semi-moral; y no sobre una definición de las obligaciones contractuales del grupo.”<sup>44</sup>

Tales sentimientos, se argumenta (siguiendo a Hume y Ferguson), son reales, pero limitados

---

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo II, FCE, Bs. As., 2009, p. 111.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 116.

y locales en su expresión. La organización de la asistencia necesita ser integrada en una especie de geografía discontinua de las simpatías sociales: “zonas activas de vivacidad psicológica; zonas inactivas y neutras de alejamiento y de inercia del corazón”.<sup>45</sup> Esto conduce a un argumento en favor del reemplazo de la medicina hospitalizante por un método de asistencia domiciliaria, que combina los principios de seguridad del mínimo costo con la protección de una norma óptima: el direccionamiento de la asistencia a las familias con personas enfermas, reforzará los lazos y afectos naturales existentes, requiriendo menos de la mitad del costo que un sistema de hospitalización general.

La perspectiva de la sociedad civil induce un nuevo análisis gubernamental de la sustancia humana colectiva de la población. La idea de un “gobierno económico” tiene, como señala Foucault, un doble sentido para el liberalismo: el de un gobierno formado por los preceptos de la economía política, pero también el de un gobierno que economiza sus propios costos, un gran esfuerzo de la técnica dirigido a lograr más mediante un menor ejercicio de fuerza y autoridad.

Sobre el mismo período, en los regímenes europeos absolutistas y constitucionales por igual, pueden verse una serie de razones estrechamente similares en el trabajo, desde Beccaria hasta Bentham y Anselm Feuerbach, sobre los principios de las leyes penales y criminales. Como se muestra en *Vigilar y Castigar*, estos programas de reforma se centran en el esfuerzo por mejorar la efectividad intrínseca de las leyes penales y garantizar una mayor adecuación de las instituciones legales a las condiciones de una sociedad comercial (a cuya preocupación se podría añadir el tema adicional discutido en *La Riquezas de las Naciones*, respecto de “los gastos de justicia” y su financiación).<sup>46</sup> La crítica de los reformadores penales a los métodos de castigo tradicional, violentos y espectaculares, y sus énfasis sobre la aplicación a la propia ley de los nuevos estándares de regularidad y fiabilidad operacional está en total consonancia con las restricciones de Steuart sobre “el anticuado *coups d’authorité*” en el dominio de la economía política. La utilización por parte de Bentham del cálculo utilitario de dolor y placer es el ejemplo *par excellence* de una racionalidad de seguridad aplicada, en el sentido en que Foucault utiliza este término; el *homo economicus*, el hombre del interés, de los placeres y dolores, no funciona aquí como el átomo abstracto y elusivo de las economías de mercado, sino como argumento para la creatividad política.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>46</sup> Adam Smith, *Wealth of Nations*, Book V, Part II, Chapter I.

Se hace necesario prestar especial atención a las precisas similitudes y diferencias entre el gobierno liberal y las antiguas prácticas de policía. La discusión que plantea Foucault en *Vigilar y Castigar* respecto a la invención de Bentham, la Casa de Inspección o Panóptico, encapsula este problema. No hay duda que, como muestra el libro de Foucault, la idea de Bentham estuvo ligada a las técnicas disciplinarias características del estado de policía. Una de las inspiraciones principales del Panóptico proviene de la labor naval en la colonia de Crimea, administrada por el hermano de Bentham, Samuel, bajo el gobierno ruso; por un tiempo, el propio Bentham tuvo la esperanza de que la Emperatriz Catalina fuera una simpática promotora de sus propias ambiciones legislativas. Foucault llamó a la técnica política cameralista una *étatisation*, una toma de control por parte del estado, de la disciplina: una red continua de poder que conecta la vigilancia soberana con la regulación y supervisión de la conducta individual: “El poder policial debe atender”, sobre todo... en el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones, “ todo lo que pasa”; el objeto de la policía son esas “cosas de cada instante”, esas “cosas de nada” de las que hablaba Catalina II en sus Gran Instrucción”.<sup>47</sup> En *Vigilar y Castigar*, Foucault ubica este estilo de pensamiento en lo que llamó “una Historia del Detalle en el siglo XVIII, colocada bajo el signo de Jean-Baptiste de la Salle, rozando a Leibniz y a Buffon, pasando por Federico II, atravesando la pedagogía, la medicina, las tácticas militares y la economía”, llegando a su clímax durante el régimen de Napoleón, quien “quiso establecer en torno de él un dispositivo de poder que le permitiera percibir hasta el más pequeño acontecimiento del estado que gobernaba”.<sup>48</sup>

Fácilmente podríamos pensar que esta historia culmina en el concepto de Panóptico. Sin embargo, en un estudio más cercano, tanto la idea de Bentham como algunas tendencias similares del gobierno francés posrevolucionario pueden ser vistas como la marca de una profunda mutación en la historia política del detalle. Jacques Donzelot cita, a modo de ilustración de este cambio, un proyecto de ley sobre regulaciones fabriles tratada por el Ministerio del Interior del Consulado:

“... puesto que sería vano pretender proveer a todos los detalles de la producción mediante reglamentos emanados de la autoridad pública (...) habida cuenta de la variedad de profesiones, el mejor camino a adoptar consiste en autorizar a quienes estaban encargados de conducir el trabajo a que reglamentaran todo lo relativo al mismo”.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As., 2008, pp. 246-247.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>49</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., p. 144.

Como muestra Donzelot, este sistema de una autoridad privada, delegada y legalmente ordenada, que este documento inédito prevé para la esfera de la producción económica, presagia en efecto, con bastante precisión, tanto la realidad como la razón de ser del sistema industrial francés durante buena parte del siglo XIX:

“... la relación contractual económica del obrero con el patrón se desdoblaba en una especie de contrato de tutela del patrón sobre el obrero, a partir del hecho de que el patrón quedaba en total libertad para la redacción del reglamento, donde podía incluir – como ocurría en la mayoría de los casos – toda una serie de exigencias disciplinarias y morales que excedían en mucho el campo de la producción, llegando a manejar la actitud y las costumbres de la clase obrera fuera de la empresa (...)

La razón de esa responsabilidad exclusiva otorgada al empleador, el pretexto de esa fuerza particular que se le daba a su poder, residía en el carácter *singular* de cada empresa”.<sup>50</sup>

Así como, para la economía política, el funcionamiento intrincado del mercado excede ineluctablemente la aspiración omnisciente del estado de policía, también las detalladas exigencias de orden en la esfera de la producción son reconocidas por el gobierno liberal como capaces de ser comprendidas y determinadas, no sólo (en palabras de Delamare) “por un examen suficientemente detallado”, sino, sobre todo, por medio de una delegación de la supervisión reguladora (y el poder) al micronivel, cercano y distribuido, de la empresa individual y del empleador. En lugar de tratar de imponer el orden a partir de un decreto enciclopédico, el gobierno francés confirió la fuerza *de facto* de la ley pública a la jurisdicción privada del empresario. La seguridad liberal no significó tanto una hoguera de los controles como una recodificación de las políticas del orden.

En su manera diferente, elaboradamente artificial e irrealizada, el Panóptico sigue una lógica similar: la función de control a través de la inspección y vigilancia pasa de la soberanía política al gestor empresarial individual de la Casa de Inspección, constreñido solamente por el incentivo de la ganancia privada y la sanción republicana de exposición al escrutinio público. En su primera meta de aplicación penal, la propuesta de Bentham de construir y operar personalmente el Panóptico se encontró, luego de largas deliberaciones y retrasos, con la negativa del gobierno británico. Michael Ignatieff llamó a esta decisión “el mayor evento en la historia carcelaria”.<sup>51</sup> Es posible que esto sea así: la historia penal moderna demuestra (aunque no exclusiva o inequívocamente) la resistencia política a las privatizaciones liberales y la comercialización de algunas funciones de Estado,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>51</sup> Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain*, Harmondsworth, 1989, p. 112. (Esta reimpresión omite un comentario sobre Foucault presente en la edición original de 1978).

incluyendo, particularmente, al castigo. Pero quizás este punto indica la necesaria distinción entre dos tendencias diferentes, aunque superpuestas, dentro del liberalismo como “gobierno económico”: por un lado, un esfuerzo por reducir las funciones gubernamentales respecto al conjunto de las estructuras e instituciones económicamente reguladas (convirtiendo a la economía, para invertir la imagen de Steuart, en el regulador del reloj gubernamental); y por otro, un esfuerzo por dotar a las estructuras e instituciones económicas de ciertas funciones de la infraestructura gubernamental. El revés personal de Bentham (compensado por la enorme influencia subsecuente de su idea) indica los límites de la primera tendencia; la evidencia de Donzelot muestra la importancia de la segunda. François Ewald cita otro ejemplo. Un edicto de Napoleón de 1810 donde se le da la concesión de los derechos sobre los minerales nacionales a una empresa privada, bajo la obligación de que el empresario asegure “el buen orden y la seguridad” (*sureté et sécurité*) en la “masa de hombres, mujeres y niños” necesarios para su explotación. Escribe Ewald:

“Una compañía minera era tanto una empresa de pacificación, incluso de colonización regional, como un negocio comercial... Estos espacios de negocio privado son, estrictamente hablando, y desde el punto de vista del derecho común, ilegales. La ley, sin embargo, lo permite, siempre que cumplan apropiadamente su tarea de orden y seguridad; no están fuera de la esfera del orden público sólo porque, por el contrario, mantienen ese orden a partir de la producción de individuos dóciles”.\*

“Esta estrategia de poder”, concluye Ewald, podría llamarse *liberalismo*, siempre que uno considere al liberalismo no sólo como una forma económica sino como un principio de funcionamiento del poder en las sociedades capitalistas”.<sup>52</sup> Este antecedente Imperial puede ser leído, sin duda, en parte como un indicador de la mixtura perdurable en el liberalismo francés de ciertas estructuras de administración policial. Incluso Marx y Engels documentan, en el entorno político-legal más descentralizado de los inicios del siglo XIX en Inglaterra, una situación *de facto* no muy distinta de la francesa, donde las cortes locales confieren regularmente un marco legal a las sanciones exigidas en los códigos penales privados de los dueños de las fábricas. Tal fenómeno evidencia quizá el grado y la intensidad en lo concerniente a la interdependencia entre el orden económico y el orden público que el liberalismo heredó del estado de policía.

Esto sugiere una respuesta a aquellos que ven en *Vigilar y Castigar* una elisión de la

---

\* N. del T.: El texto original no referencia este pasaje. Es posible que el mismo pertenezca al escrito de François Ewald, referenciado en nota 52.

<sup>52</sup> François Ewald, ‘Présentation’, *Les Temps Modernes*, 354, January 1979, pp. 974-5.

pregunta sobre el estado. De hecho, es inútil buscar la mano del estado en todas partes tirando de las cuerdas del poder micro-disciplinar en las sociedades del siglo XIX. Pero, por otro lado, estas estructuras extensamente privatizadas de micro-poder participan, no obstante, desde el punto de vista del gobierno, en una política general y coherente del orden. Además, si el liberalismo detiene la tendencia cameralista hacia la *étatisation* de la disciplina, el gobierno liberal también persigue, paralelamente a la elaboración en otros lugares dentro de la “sociedad civil” de sistemas de orden privatizados, una política que Foucault denominó “disciplinarización del estado”,<sup>53</sup> es decir, una focalización de los intereses inmediatos del estado en las técnicas disciplinarias, principalmente en la organización de su propio personal y estructuras. Como Karl Polanyi observa, el principio de “inspeccionabilidad” del Panóptico de Bentham tuvo aplicaciones no sólo en prisiones y convictos, sino también en ministerios y servidores públicos.<sup>54</sup>

## EL GOBIERNO DE LO SOCIAL

Esta estructura a dos niveles del orden público y privado puede servir, aunque sea en términos extremadamente esquemáticos, para caracterizar una primera forma de “liberalismo real”, el liberalismo como una práctica efectiva de seguridad.

La limitación más obvia de este sistema fue que las virtudes gubernamentales conferidas a la economía estaban, en el mejor de los casos, limitadas en su eficacia por el funcionamiento de esa misma economía; y esta, al acelerar la formación de una población precarizada de pobres urbanos, no podía proveer de seguridad política al estado ni de seguridad material a la población. Esta situación tendió a exponer una dualidad subyacente en la idea liberal de sociedad civil, que C. B. Macpherson ha señalado para el caso de la filosofía política de Locke:<sup>55</sup> en un sentido la propiedad hace de cualquiera un ciudadano, desde que todo individuo es al menos propietario de su cuerpo y de su trabajo, pero en otro sentido hace del trabajador un miembro de la sociedad civil sólo a través de la mediación de su empleador, el propietario de los medios de producción.<sup>56</sup>

En su libro *La invención de lo social*, Jacques Donzelot sugiere cómo esta tensión en la jurisprudencia política liberal, irresuelta por las innovaciones interpuestas del “gobierno

<sup>53</sup> Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, ob. cit.

<sup>54</sup> Karl Polanyi, *La gran transformación*, FCE, Bs. As., 2007, p. 195.

<sup>55</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

<sup>56</sup> Cf. Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit.

económico”, emergieron en los sucesos de 1848 como una fractura radical en la idea republicana de derecho, un choque explosivo entre dos nociones incompatibles de ciudadanía económica: la ciudadanía como derecho al trabajo, o la obligación del estado de asegurar para sus ciudadanos las condiciones mínimas de su existencia económica, y la ciudadanía como derecho a la propiedad, afirmada en contra de las temidas violaciones de la ciudadanía económica por las nacionalizaciones confiscatorias.<sup>57</sup> Lo que hizo de esta situación algo totalmente insostenible para el gobierno fue que ambas opciones acentuaban en buena medida la legitimidad del régimen republicano como condicional absoluto para la satisfacción de una u otra versión del criterio del derecho social.

El significado de la idea de sociedad civil estuvo sujeto, en el curso de esta disputa, a nuevas y conflictivas interpretaciones. La instauración en Francia, luego de 1815, de concesiones calificadas, reflejadas en los poderes unilaterales conferidos al interior de la industria al empresario industrial, han sido descritas como la implementación de una versión desnudamente dual de la sociedad civil lockeana, designadas para mantener políticamente a la población laboral en un “virtual estado de naturaleza”.<sup>58</sup> 1848 y la Comuna de 1871 pueden, a su vez, ser interpretadas sin dudas como intentos contrarios de esa población excluida para construir una nueva sociedad civil en sus propios términos.

Pero este mismo conjunto de temas fue, como lo muestra Giovanna Procacci (Capítulo 7), también movilizado en el mismo periodo por otras fuerzas burguesas que de ningún modo pueden ser relegadas de la historia política como meros moralizadores vulgares: los “economistas sociales” liberales y los filántropos, quienes, en una dirección diferente, denunciaban la condición de las masas pauperizadas como la de una virtual anti-sociedad, un “estado de naturaleza” en una comprensión reaccionaria y amenazante del término, una deficiencia radical en la fábrica moral y humana de la sociedad civil. Sus planes para la recuperación y recolonización de este terreno iban a ser no menos cruciales en sus secuelas que la memoria popular de las insurrecciones.

El conflicto sobre el significado de los derechos sociales y la sociedad civil suponía además un conflicto sobre el rol del estado. El tema central en la guerra civil de 1848 fue, precisamente, el de la *agenda y no agenda* del estado. Como lo puntualiza Donzelot, a mediados del siglo diecinueve, en el supuesto apogeo del liberalismo, se es testigo no de un decaimiento de la cuestión

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, Capítulo I.

<sup>58</sup> *Ibid.*

del Estado, sino de una intensificación sin precedentes del debate y la lucha sobre el estado, sus funciones y sus peligros. La paradoja aquí, si hay una, resulta fácilmente explicable: la ansiedad y disputa generalizadas sobre la *cuestión del estado* coinciden con un reconocimiento común de la desaparición de la *razón de estado*, de una racionalidad intrínseca a las acciones del estado. Esto no es, decididamente, un dominio cuyo análisis pueda basarse en una teoría del estado, o en una visión del estado burgués como sujeto de la historia moderna.

Donzelot observa un paralelismo notable, más allá de la batalla sobre los derechos sociales, entre los ataques liberal-conservador y marxista-revolucionario al estado francés percibido en ese momento como una aplastante carga extraña sobre el cuerpo social, uno que, sea a través de la supresión revolucionaria de los cuerpos intermedios (corporaciones de artesanos, congregaciones religiosas) que median entre el ciudadano individual y el estado, o a través de la parcelación de la propiedad campesina por las leyes de herencia burguesa, pulveriza las estructuras de la comunidad social en una masa de individuos anónimos e impotentes.<sup>59</sup> Tanto en 1848 como en 1871, Marx interpreta las revueltas populares en Francia como (entre otras cosas) revueltas de la sociedad civil contra el estado, una idea que ha sido revivida de modo entusiasta en los últimos años por algunas secciones de la izquierda francesa y británica. Desde el *18 Brumario* a la *Crítica al Programa de Gotha*, el lenguaje del tratamiento del estado es consistente en su violencia (una violencia que es, quizá, el mayor rasgo distintivo de la visión de Marx en este asunto): un “aborto supernaturalista”, un “cuerpo parásito”, un “incubo”, una “excrecencia de la sociedad civil”, que se esfuerza ilícitamente por desprenderse de sus bases sociales. Marx no solamente se abstiene, sino que prohíbe explícitamente cualquier teoría generalizada de los estados existentes en ese momento: a diferencia de la sociedad capitalista, que puede ser analizada como una forma universal actualizada en modos diversos en las sociedades civilizadas, “el ‘estado actual’ cambia con las fronteras de cada país... El ‘estado actual’ es, por tanto, una ficción”.<sup>60</sup> Los estados son una preocupación mayor para Marx solamente en aquellos países (Imperio Alemán y Francia, pero no Inglaterra, Holanda o Estados Unidos) en los que el proletariado está llamado a ganar batallas políticas que la burguesía nacional ha perdido previamente. La importancia de los estados se relaciona así a la obstrucción del progreso histórico normal; el lenguaje de Marx expresa de manera tan enérgica el sentido de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Karl Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, El Aleph (edición electrónica), p. 29. [N. del T.: La reposición total del pasaje citado podría ser de utilidad. “La ‘sociedad actual’ es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el ‘Estado actual’ cambia con las fronteras de cada país. En el imperio prusiano-alemán es otro que en Suiza, en Inglaterra, otro que en los Estados Unidos. El ‘Estado actual’ es, por tanto, una ficción.”].

perversidad, de intrínseca irracionalidad de la existencia del estado, que el método del materialismo histórico parece estar, al confrontarlo, cerca de su propio punto de quiebre.

Por el contrario, si Marx comparte con Paine o Godwin una cierta idea de la naturaleza virtuosa de la sociedad civil no es por alguna estima sobre su carácter presente, sino debido a su potencial como el terreno de desarrollo de la lógica contradictoria de la economía, resuelta finalmente con el advenimiento de la sociedad comunista. La Comuna de París, después de haber efectuado la “reabsorción del poder estatal por la sociedad” y disipado las místicas espurias de la administración estatal, restaura la integridad de la sociedad como “el medio racional en el que la lucha de clases se puede ejecutar en sus diferentes fases de la forma más racional y humana”.<sup>61</sup> Si hay un hilo de racionalismo liberal-utópico en el pensamiento de Marx, este puede ser ubicado menos, o de manera menos importante, en su visión de la sociedad comunista que en su propuesta de la lucha de clases dentro del espacio público y abierto de la sociedad burguesa.

El factor que, como Foucault y sus colegas ayudan a mostrar, tiende a eludir la crítica marxista es el grado bastante manifiesto y consciente en el que, para los pensadores liberales (sin importar cuán ajenos pueden ser de los estratos más profundos de la contradicción descubierta por Marx), las proposiciones de la economía política y sus implicaciones problematizan inmediatamente la determinación de lo gubernamental. En *este* nivel, el liberalismo está en gran medida al corriente de su propia perplejidad. La sola idea de una racionalidad capitalista de gobierno puede muy bien, desde un punto de vista científicamente marxista, ser juzgada fundamentalmente como incoherente: teorías marxistas modernas del estado capitalista tienden a confirmar en lugar de refutar esta lectura. Foucault no ofrece una opinión sobre si la sentencia es verdadera o falsa: lo que hace es señalar el peligro de permitir a su lógica de apoyo excluir un análisis apropiado de las tentativas históricamente formidables, elaboradamente innovadoras y todavía persistentes que se han hecho para construir tal racionalidad.

Cada uno de los principales términos disputados de la crisis gubernamental de mediados del siglo XIX -la sociedad, el estado, la propiedad, el derecho- se ve afectado por una profunda reorientación estratégica en el transcurso de las décadas posteriores. Como Pasquale Pasquino ha sugerido, siguiendo a Reinhart Koselleck, uno tiene que mirar a otros pensadores de la época,

---

<sup>61</sup> Karl Marx, First Draft of ‘The Civil War in France’, in *The First International and After*, Harmondsworth, 1974, p. 253.

menos titánicamente influyentes que Marx, para las anticipaciones más proféticas respecto a la dirección que este proceso toma.<sup>62</sup> Contemporáneo de Marx, el historiador alemán y reformista liberal Lorenz von Stein, prevé una tendencia histórica hacia lo que él llama un “estado social”; observa el problema gubernamental en Prusia como la existencia de una “sociedad económica” que debe convertirse aún en una sociedad civil o una “sociedad de ciudadanía estatal”.<sup>63</sup> Para Stein, esta discrepancia surge de la falta de homogeneidad social, por la cual no se refiere a la lucha de clases sino a la supervivencia de una organización política arcaica y fragmentada de estamentos (*Stände*): insta al Estado a acelerar la retrasada evolución nacional desde una sociedad de estamentos a una sociedad de clases. (Algo de este escenario para el estado como participante inevitable en la evolución social emerge después como el objeto de la repugnancia horrorizada de Marx en su ataque al Programa de Gotha de los socialdemócratas alemanes). Varios de estos puntos tienen una importancia que se extiende más allá de su contexto alemán particular: la visión de un estado liberal como pareja histórica activa en la formación de la sociedad civil; una evaluación exigente de la consistencia interna del tejido social; y, quizás lo más llamativo, una presentación de la cuestión de la formación de clases como parte de la agenda del estado -una condición, se podría añadir, de la seguridad del estado-.

Reinhart Koselleck vincula la notable preocupación de Stein y sus pronósticos políticos a largo plazo, con una mutación más amplia en las sensibilidades históricas de su tiempo. Hemos observado anteriormente cómo el problema de la seguridad se extendió por el estado de policía abarcando una perpetuidad secular. Pero los pensadores de la época Cameralista todavía recurren a la noción de *historia magistrae vitae*, la historia como maestra de la vida: el registro de sucesos pasados visto como un repertorio de ejemplos instructivos y precedentes para los gobernantes. Con la Ilustración, la Revolución y el advenimiento de la idea de progreso, emerge una nueva percepción de los acontecimientos presentes como siguiendo una trayectoria que es a la vez radicalmente sin precedentes y en constante aceleración. Koselleck cita a Tocqueville sobre este castigo del progreso, la pérdida para la reflexión política de los recursos didácticos de la historia: “A medida que el pasado deja de iluminar el futuro, la mente se mueve hacia adelante en la oscuridad”.<sup>64</sup> En la misma fecha, el *Manifiesto Comunista* habla de la “perpetua inquietud y

---

<sup>62</sup> Pasquale Pasquino, ‘Lorenz von Stein’ and Karl-Herman Kästner, ‘From the social question to the social state’ trans. Keith Tribe, *Economy and Society*, vol. 10, no. 1, February 1981, pp. 1-25.

<sup>63</sup> Reinhardt Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.

<sup>64</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Akal, Madrid, p. 901.

agitación” características de la época burguesa.<sup>65</sup> Y, sin embargo, en general, el marxismo atribuye al pensamiento liberal poca participación en este espíritu de inquietud y de incertidumbre.

El proceso de formación de clase está de hecho muy lejos de ser ajeno a las preocupaciones del gobierno liberal. Por el contrario, la cuestión de clase, como el problema de la formación de una economía de mercado industrial *socialmente* posible, se convierte, desde el punto de vista burgués, en una parte esencial de las políticas de seguridad. Otros, junto a Marx, se refieren a la articulación de los espacios abiertos de la sociabilidad industrial con los espacios cerrados de la disciplina industrial. En la última parte del siglo XIX, la relegación del trabajador no propietario a un “estado de naturaleza” político se ha convertido en un recurso manifiestamente insostenible. 1848 y 1871 vuelven espectacularmente evidente para una burguesía ansiosa el peligro representado por la indisciplina y la autonomía asocial de las masas urbanas empobrecidas. Urgentes esfuerzos están dirigidos a la reconstrucción de la población pobre de acuerdo con un modelo de ciudadanía económica colectiva: la incorporación social de la clase obrera como un elemento del cuerpo político. El proceso de formación de la clase proletaria se convierte en un importante vector de la lucha de clase burguesa.<sup>66</sup> El encuentro en este terreno entre liberalismo y socialismo es, a su manera, no menos sutil y temiblemente ambiguo que la relación anterior del liberalismo con el mundo de la *Polizei*.

En Francia, la Tercera República fue el escenario para las etapas decisivas de este proceso.<sup>67</sup> La República comenzó su vida afrontando las mismas preguntas de la soberanía política en las que había naufragado su predecesora en 1848, en el contexto dual de una legislatura soberana elegida a través del sufragio universal (masculino), y una creciente intolerancia popular hacia el orden industrial antiguo del despotismo empresarial privado. Un contemporáneo escribió sobre ‘el shockeante contraste entre el hombre como votante y el hombre como trabajador. En el cuarto oscuro es soberano, pero en la fábrica está bajo el yugo’.<sup>68</sup> La Tercera República parte, sin embargo, del ejemplo de la Segunda al evitar desde el principio el lenguaje político de los derechos: su constitución se abstiene de aprobar la Declaración de los Derechos Humanos. En cambio, hay un esfuerzo por eliminar la fatídica confrontación republicana entre el individuo y el estado, en el cual

---

<sup>65</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *The Revolutions of 1848*, Harmondsworth, 1973, p. 70.

<sup>66</sup> Cf. Capítulos 7 y 8. [*Idem* N. del T. en p. 1].

<sup>67</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., Capítulo 11.

<sup>68</sup> Catherine Mével, ‘Du droit public au droit disciplinaire’, in C. Mével, J. Donzelot, J.-D. Grousseau, *Introduction aux transformations des rapports de pouvoir dans l’entreprise*, Contrat de recherches, Ministère du Travail, December 1979, p. 45. Citado por Viviani (Ministro francés de Trabajo), *Le temps*, 25 February 1908.

el primero demanda beneficios al segundo en nombre del derecho, bajo amenaza del ejercicio de su derecho soberano a rebelarse. El final del siglo XIX fue testigo de una refundación radical de la herencia del liberalismo político-jurídico, una silenciosa revolución legal cuya discreción y neutralidad técnica aparente es, puede decirse, una medida de su fortaleza e influencia estratégica.

Los nuevos juristas republicanos, influenciados por sus colegas alemanes, acusaron a la grilla rousseauiana de los derechos naturales de ser un motor de guerra civil. La trascendencia de la ley, de la cual el estado se presenta como un custodio revocable, se disuelve; ahora la ley se erige como una emanación y expresión, históricamente relativa, de la sociedad. Al mismo tiempo, tanto la teoría del derecho (administrativo, civil y criminal) como las ciencias humanas (psicología, criminología, sociología) se preguntan por el estatus legal fundante de la voluntad autónoma individual, enfatizando en su lugar su carácter evanescente, intermitente y problemático. En tercer lugar, mediando entre los polos del estado y el individuo, el derecho y la sociología se esfuerzan por construir un estatus legal gobernable para los ‘cuerpos intermedios’ suprimidos por la Revolución: tal es la propuesta de la teoría de la institución de Maurice Hauriou.<sup>69</sup> Las instituciones -familiar, comercial, política, profesional, religiosa- constituyen la textura empírica de la sociedad civil. En cada institución hay una fuente parcial de derecho social; el asiento de una autoridad *de facto*; una determinada tarea o empresa; y un consenso *a priori*, postulado. La durabilidad de las instituciones contrasta con la vida efímera de sus miembros individuales; el individuo sólo se convierte en ciudadano y sujeto de derecho a través de y gracias a la institución; las obligaciones ciudadanas con respecto a esta son lógicamente anteriores a sus derechos. Pero el estado también tiene aquí un rol relativo, como una institución entre otras, una institución particular que actúa para el *interés general*, y de acuerdo con los principios del *servicio público*.

La Tercera República transforma la relación estrictamente jurídica entre el individuo y el estado al elaborar un derecho administrativo que explícitamente deja de lado al derecho natural. Al ciudadano se le conceden derechos bajo esta ley en compensación por la violación accidental, por parte del estado, de su interés privado: lo que el sujeto ya no puede hacer es cuestionar al estado al nivel de su soberanía. La autolimitación jurídica y el ‘autocontrol’ del poder ejecutivo son balanceados por la designación de un rango de ‘actos gubernamentales’ que son inmunes al desafío legal.<sup>70</sup> Esta área de reserva jurídica del poder ejecutivo es, sugiere Donzelot, la cualificación -en la

---

<sup>69</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., pp. 70-76.

<sup>70</sup> Cf. Catherine Mével, ‘Du droit public’, p. 52; Hauriou, *La science sociale traditionnelle*, 1986.

situación francesa- cuyos cálculos de seguridad impone como una condición de la viabilidad política de una democracia liberal.

Esta relativización simultánea del estado y el individuo es acompañada por una nueva atenuación de la oposición entre lo público y lo privado. El pensamiento sociológico y el derecho social consideran al dominio privado como una esfera pública ‘virtual’. La autoridad en la esfera de la empresa privada y de las instituciones privadas es asimilada a, y (de forma parcial e indirecta) jurídicamente integrada con, la preocupación del estado por los ‘servicios públicos’. La disciplinaria ‘ley privada’ de las fábricas es en parte subordinada a las normas públicas prescritas en la legislación sobre seguridad y salud, y en parte abiertas a la negociación colectiva con los sindicatos, y, por lo demás, suscrita al interés del orden público como una rama necesaria del derecho público.<sup>71</sup> Al mismo tiempo, el nuevo rol del estado en la seguridad industrial como proveedor de seguro de accidentes de los trabajadores le permite emular la posición de sus precursores comerciales privados como un nuevo tipo de “institución pública”.

Esta nueva jurisprudencia política reorganiza algunos de los términos básicos de la teoría política clásica. El principio (lockeano) de propiedad, con sus perturbadoras connotaciones de prerrogativa irreductible, está ahora subordinado a la categoría (fergusoniana) de interés, que a la vez es ahora considerada en sí misma en una perspectiva principalmente colectivista, mediada a través de instituciones y asociaciones. Los derechos sociales se convierten entonces, en los términos del jurista alemán Ihering, en la apuesta y el resultado de un proceso continuo de lucha colectiva.<sup>72</sup> Mientras el derecho de la resistencia civil es suprimido, el derecho a la lucha social y la *reivindicación* es tomado como necesario e incluso obligatorio. En la Francia de 1900, esta conjunción expresa la racionalidad política de un régimen que acepta el rol de los sindicatos, mientras moviliza las fuerzas armadas para suprimir las reuniones de trabajadores: una incorporación política de la lucha de clases.

Es también el inicio del fin de cierta idea de sociedad civil: la perspectiva histórica desde la que se hace cada vez menos plausible pensar una sociedad civil como un orden autónomo que enfrenta y experimenta al estado como una fuerza extraña e invasora. No es que la sociedad haya sido devorada por el nuevo avatar del estado de policía. Más bien, las actividades del gobierno en sí

---

<sup>71</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., pp. 92-102.

<sup>72</sup> Cf. Catherine Mével, ‘Du droit public’.

mismas comienzan a adquirir algo de la densidad y complejidad anteriormente atribuidas por los pensadores liberales al objeto de gobierno, es decir a la sociedad comercial o el mercado. Lo que nos permite pensar esta cuestión como una transmutación, antes que una liquidación o traición, del gobierno liberal, es que procede no por la institución de una nueva razón de estado, sino por la invención, dentro de una gama de causas ajenas, de un conjunto de nuevas funciones *para* el estado. El estado, en la crisis de mediados del siglo XIX, percibido de diversas maneras y a la vez como mínimo y monstruoso, da paso a un estado que es a la vez activista e indiferente, intervencionista y neutral.

Donzelot arguye que la nueva disciplina de la sociología representa una parte catalítica en este nuevo acuerdo, al proveer la base para una resolución de principios del enigma liberal de la *agenda* y *non-agenda* del estado. El concepto de *solidaridad*, desarrollado por Durkheim y elaborado en una doctrina política por Duguit y Léon Bourgeois, prescribe, en competencia y complementariedad con la doctrina de la institución de Hauriou, un marco y modo de intervención del estado que se dirige hacia `las formas del vínculo social, antes que a la estructura de la sociedad en sí'.<sup>73</sup> El *solidarisme*, que en la Francia de 1900 se convierte en algo semejante a una ideología dominante (no muy diferente al colectivismo liberal británico de la misma época), provee una racionalidad política para una serie de fuertes innovaciones en administración social.<sup>74</sup> La solidaridad es a menudo citada, actualmente, como el valor básico y perdurable de una ética socialista. Pero, como con la sociedad civil, es recomendable también tener en cuenta la historia del valor *instrumental* de este término.

El comentario de Foucault sobre el concepto de sociedad civil como una noción `transaccional', una codificación de la interfaz móvil del juego entre gobernantes y gobernados, tiene su amplia verificación en el nuevo universo de lo que Donzelot ha llamado `lo social'. `Lo social' designa un campo de acción gubernamental operando siempre dentro y sobre las discrepancias entre economía y sociedad, cada uno de tales principios viene a ser concebido en términos de su incipiente perjuicio sobre el otro, de modo que las políticas de prosperidad (Keynes, Beveridge) se centran en el esfuerzo por establecer retroalimentaciones positivas para sus correcciones recíprocas.

---

<sup>73</sup> Jacques Donzelot, en este volumen, p. 173. [*Idem* N. del T. en p. 1].

<sup>74</sup> Jacques Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., Capítulo II.

Esta es una situación donde “el estado mismo ya no está en juego en las relaciones sociales, sino que se encuentra fuera de ellas y se convierte en el garante de sus progresos”.<sup>75</sup> la cuestión puntual de la política es ahora, no tanto la justificación de la acción estatal, sino la gobernabilidad de lo social. Aquí radica la relevancia de un estudio que vaya del estado de policía hasta la caracterización de la situación moderna. El estado de policía postuló una inmediata identidad entre el estado y “todo el cuerpo de la sociedad civil”; el gobierno del siglo veinte postula no una identidad, sino un isomorfismo, una simbiosis íntima entre los cuidados del gobierno y las dificultades de una sociedad expuesta a los conflictos y crisis de una economía liberal. La auto-percepción de la sociedad adopta la forma de un catálogo de problemas de gobierno.

Durante las primeras décadas del siglo veinte, la armadura legal-gubernamental modificada de la producción capitalista está atrapada en una mutación de las relaciones económicas de clase, específicamente, en la transacción “taylorista”, por la cual la clase trabajadora concede una productividad incrementada y el abandono de las demandas sindicales de autogestión a cambio de mejores salarios y condiciones de trabajo y un desmantelamiento de los viejos métodos carcelarios de la disciplina fabril.<sup>76</sup> Esta transacción histórica ha sido interpretada por algunos como marca de un estancamiento reformista de la lucha de clases al interior del proceso de trabajo, compensado, sin embargo, por un desplazamiento del terreno de la lucha hacia la esfera del estado y los temas de derechos sociales y salario social, vehículos (al menos implícitamente) de objetivos insurreccionales más radicales. De diferentes maneras, esta apreciación de eventos parece a la vez indiscutible y profundamente engañosa. El nuevo sistema gubernamental que culmina en el keynesianismo y el estado de bienestar está, en efecto, caracterizado por una disputa permanente entre todas las fuerzas políticas sobre el modo en que el estado debería cumplir más beneficiosamente su vocación socioeconómica: un debate marcado por las advertencias de la derecha y la izquierda, nutrido por las aleccionadoras lecciones del totalitarismo, contra la perversión de esta vocación. Y todavía, como señala Donzelot, los términos dramáticamente conflictivos en los que este argumento es defendido, se encuentran en proporción inversa al relativamente estrecho rango de disenso efectivo sobre la regulación y administración de este sistema socio-económico.

Al sugerir que la sociedad en la que vivimos se ha convertido, en forma preeminente, en una ‘sociedad de seguridad’, parte de lo que Foucault sin duda tiene en mente es que nuestro gobierno

---

<sup>75</sup> Jacques Donzelot, en este volumen, p. 173. [*Idem* N. del T. en p. 1].

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 254-5.

involucra un circuito distintivo de interdependencia entre *seguridad política* y *seguridad social*. Es erróneo concebir la dimensión de lo social como el antagonista del estado o su víctima. En las sociedades liberales modernas lo social es, *de manera característica*, el campo de seguridad gubernamental considerado en su sentido más amplio; el registro de formas de gobierno, a la vez que, la superficie de inscripción de los problemas de seguridad de la sociedad. Una cierta dimensión vital de esta situación está enmascarada por el modelo de un sistema sociopolítico total (benigno o de otro modo) dentro del que se desempeña la acción estatal como un servo-mecanismo determinado. La racionalidad de la seguridad es, en la representación de Foucault, inherentemente indefinida e ilimitada: no se resuelve sólo en circuitos cerrados de control, sino a través de cálculos de lo posible y lo probable. La relación de gobierno con la cual se corresponde no es exclusivamente funcional, sino también 'transaccional': estructura el gobierno como una práctica de problematización, una zona de interacción (parcialmente) abierta entre el ejercicio del poder y todo lo que escapa a su dominio.

Foucault contrasta al, de algún modo, objeto monolítico postulado por las teorías del estado, con la perspectiva de un 'régimen múltiple de gubernamentalidad': esta expresión quizá sirve como la firma de un análisis del alcance de distintos *modos de pluralización* del gobierno moderno, el cual contribuye a la relativización del límite teórico entre estado y sociedad. Entre estos procesos podrían ser enumerados los papeles precursores de individuos privados y organizaciones en la exploración y definición de nuevas tareas gubernamentales (varios aspectos de la higiene social y la medicina, el trabajo social, la colección de estadísticas, etc.); la interacción doblemente fértil entre diferentes agencias y capacidades, públicas y privadas por igual (antropología criminal y seguros de accidente; sociología industrial y psicoterapia); la inclinación de las instituciones públicas del gobierno a ocultar en sí mismas sus múltiples espacios de autoridad parcialmente autónomos; las diferentes formas de delegación representadas por el 'quango', la privatización municipal y la renovada movilización del sector voluntario en los servicios sociales; la función concedida a las organizaciones representativas del capital y el trabajo como 'parejas sociales' comprometidas en un diálogo tripartito con el estado, cuerpos cuyas funciones como instituciones de gobierno (para usar el término más ajustado de Keith Middlemas)<sup>77</sup> descansan sobre su posicionamiento exterior al aparato de estado.

¿En qué sentido puede este estado de cosas ser denominado aún una forma de "liberalismo

---

<sup>77</sup> Keith Middlemas, *Politics in Industrial Society*, London, Deutsch, 1979.

real”? Una respuesta tosca y tentativa quizá sea la siguiente. La realización de la idea liberal del gobierno consiste -además del mercado económico de materias primas y servicios, cuya existencia funda la atribución liberal clásica de una racionalidad autónoma a los procesos de la sociedad civil- en una refundición de la interfaz entre estado y sociedad en la forma de algo como un mercado de segundo orden de bienes y servicios gubernamentales. Se convierte en la ambición del neoliberalismo de involucrar al ciudadano individual, como jugador y socio, dentro del juego del mercado.

## PASAJES DE LA SOCIEDAD CIVIL AL MERCADO SOCIAL

La racionalidad gubernamental moderna, dice Foucault, es a la vez individualizante y totalizante: es decir, sobre la búsqueda de respuestas respecto a qué es para un individuo, o para una sociedad o población de individuos, ser gobernado o gobernable. Diferentes modos de postular y responder estas preguntas compiten y coexisten unos con otros. Aquí me referiré a algunas de las reconstrucciones de nuestros colaboradores en relación con estos distintos problemas y técnicas gubernamentales modernos. Tomados en conjunto, pueden quizá ser leídos como capítulos en una genealogía del estado de bienestar y del neoliberalismo.

En su *Historia de la Locura*, casi dos décadas antes de sus cursos sobre el liberalismo, Foucault se había ocupado del efecto sobre el pensamiento en relación al tratamiento de los enfermos mentales, en el marco de la preocupación del siglo XVIII por el diseño de una forma de ciudadanía social adecuada a una cultura económica y política burguesas. La noción de sociedad civil de Adam Ferguson puede ser leída, como hemos visto, como una preocupación respecto a la tarea de crear un marco político más amplio que aquel de la sociedad jurídica del contrato, capaz de incluir a la agencia económica individual en un orden gobernable. La nueva medicina mental del mismo periodo aborda el problema de fundamentar una jurisdicción para-legal sobre las personas que ya no podían ser desechadas a través de las instituciones policíacas de reclusión del *ancien régime*. “Fue una de las empresas constantes del siglo dieciocho”, escribe Foucault, “ajustar a la vieja noción jurídica de “sujeto de derecho” a la experiencia contemporánea del hombre social... La medicina positivista del siglo XIX es la heredera de este esfuerzo de la Ilustración”.<sup>78</sup> Nuestra concepción moderna del “hombre normal” es de este periodo: “su espacio conceptual descansa no

---

<sup>78</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, FCE, Bs. As., 2009, p. 205.

en el espacio de la naturaleza, sino en un sistema que identifica el *socius* con el sujeto de derecho”. La persona anormal de la enfermedad mental, “un producto lentamente constituido que representa la mítica unión del sujeto jurídicamente incompetente con el hombre que es percibido como el perturbador de un grupo”, emerge en relación con un nuevo estilo de sensibilidad pública hacia lo socialmente irregular. Foucault remarca cómo en la sociedad civil de la primera república francesa, en la que el reino transparente de la opinión pública es instituido como el lugar de la soberanía, el ciudadano político es llamado a asumir, en el lugar de la burocracia y el despotismo de la policía, el rol combinado de “hombre de derecho” y “hombre de gobierno”. La postulación de un dominio interior de normas mentales establece un paralelo entre y presupone esta promoción de un sensorium público de alerta de la vigilancia civil.

Entre los más activos partidarios posteriores de este estilo de conciencia cívica pueden ser nombrados los “economistas sociales” de la primera mitad del siglo XIX, cuya desatendida contribución al pensamiento político de la temprana sociedad industrial es examinada en el capítulo 7 por Giovanna Procacci. La economía social es una crítica a la economía política. Para permitir que los mecanismos de creación de riqueza de la economía funcionen, no es suficiente con eliminar los obstáculos de privilegios obsoletos y las políticas restrictivas del mercantilismo. Es (en un sentido) la propia sociedad, o el problema *social*, el que representa el principal obstáculo al progreso económico: la existencia misma de (en otro sentido) una sociedad económica, de esa forma u orden que es condición necesaria para la libertad, es algo que debe aún ser realizado y asegurado, y que, como argumentan los economistas sociales, no puede realizarse simplemente a través de la institución de un proceso de producción proletarianizado. Las solidaridades amorales y pre-industriales de los pobres vienen a ser percibidas como la forma más pura del *peligro social*, no sólo como una obvia amenaza política de disturbio y sedición, sino también y más profundamente, como el peligro de una anti-sociedad, una zona de instintos desenfrenados incompatibles con el verdadero ser social, bloqueando la libre circulación de trabajo y capital que es el *sine qua non* del bienestar liberal. Por sí sola, la lógica de la economía no es suficiente para convertir en *homo economicus* el déficit de interés crónico del indigente malthusiano, su “negativa a pasar de la penuria al bienestar”.<sup>79</sup> De todas maneras, la personalidad y la mentalidad del hombre económico no pueden ser implantadas entre las poblaciones pobres excepto como parte de una estrategia mayor, una tecnología política diseñada para formar, a partir del material recalcitrante de las “clases peligrosas”, algo más que un hombre económico: un ciudadano social.

---

<sup>79</sup> Giovanna Procacci, en este volumen, p. 155. [*Idem* N. del T. en p. 1].

“Hay una paradoja extraña aquí: si se declara que el crimen es un fenómeno con una etiología social, ¿cómo es posible decir que el criminal tiene una naturaleza asocial?”<sup>80</sup> A mitad del siglo XIX, la configuración ilustrada de la sociedad, la naturaleza y la historia había cambiado completamente. En psiquiatría, los locos son considerados cada vez menos como las víctimas del progreso y la vida moderna, y cada vez más como el detritus de la evolución social. La locura, Foucault escribió,

“...se vuelve el estigma de una clase que ha abandonado las formas de ética social, y justo en el momento en el que el concepto filosófico de alienación adquiere significancia histórica a través del análisis económico del trabajo, el concepto médico y psicológico de alienación se retira totalmente de la historia, volviéndose una crítica moral conducida en el nombre de la salvación comprometida de las especies”.<sup>81</sup>

Pasquale Pasquino (capítulo 12) ubica el comienzo de la criminología en la misma coyuntura de pensamiento:

“...en medio de la evolución social y en virtud de su progreso, pueden identificarse residuos arcaicos que comprenden a aquellos individuos y grupos que, superados y abandonados por las propias tasas de evolución, ponen en peligro con su existencia el funcionamiento ordenado de la totalidad”.<sup>82</sup>

A la vez que los economistas sociales descubren que el cálculo utilitario de interés es un hábito más infundido que natural, los juristas comienzan a cuestionar la teoría utilitaria de la disuasión como base de la ley criminal. El fracaso del castigo disuasorio es atribuido al hecho de que el criminal, siendo *ipso facto* un ser anormal, es inaccesible a las medidas de disuasión racional. La teoría del contrato social de la fundación jurídica de la sociedad es invertida: la ley es ahora simplemente una de las manifestaciones de una sociedad históricamente mutable; la jurisprudencia criminal debe contribuir al servicio y defensa de los intereses vitales de la sociedad al adaptar la ley a los dictados del progreso evolucionista. El criminal no es un individuo errático sino un espécimen de un medio biológico peligroso, una raza separada. En consecuencia, la tarea de la justicia como defensa social, consiste no tanto en una disuasión como en una neutralización y profilaxis. En este sentido, la defensa social se da la mano con la economía social y la higiene social.

---

<sup>80</sup> Pasquale Pasquino, en este volumen, p. 242. [*Idem* N. del T. en p. 1].

<sup>81</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo II, ob. cit., pp. 62-63.

<sup>82</sup> Pasquale Pasquino, en este volumen, p. 242. [*Idem* N. del T. en p. 1].

La defensa social tiene otro corolario moderno: la seguridad social. De acuerdo con François Ewald, una de las condiciones que ha hecho posible el mundo moderno de la “sociopolítica”, dentro del cual estas estrategias cohabitan, es el ingreso de la *filosofía del riesgo* (ver Capítulo 10) en el pensamiento de lo social. El riesgo, la iniciativa, el progreso y la modernidad son ideas sociales genealógicamente interdependientes. Las constelaciones que han formado son, a menudo y desde un punto de vista retrospectivo, paradójicas. La más sorprendente distinción de Ewald es que el riesgo es un capital, no el espíritu del capitalismo. Los mismos términos “riesgo” y ‘correr riesgos’ son productos de técnicas de seguros. El asegurador ‘toma’ el riesgo del cliente emprendedor: la osadía fáustica del capitalismo depende de esta capacidad de quitarle riesgo al riesgo. En el siglo XIX el riesgo se convierte, tal como muestra Ewald, en una especie de principio omnívoro enciclopedizante para la objetivación de experiencias posibles, no sólo de los peligros de la vida personal y de los emprendimientos privados, sino también de los emprendimientos comunes de la sociedad. La retórica de la intrépida modernidad y su alma comprometida con el riesgo parece, de esta manera, haber sido movilizadas ampliamente en el siglo XIX con el propósito de exhortar a la clase trabajadora a adoptar la ética burguesa de la vida individual, concebida como una iniciativa que providencialmente computa como ‘riesgos profesionales’ de la existencia humana sus oportunidades de muerte e invalidez. Pero estas ideas de prudencia y emprendimiento se someten a sí mismas a una considerable mutación en manos de la tardía jurisprudencia del siglo XIX.

Daniel Defert y François Ewald (Capítulos 10 y 11) estudian el rol fundamental representado en esta historia por el problema de los accidentes industriales (un tema, junto con las luchas en la prisión, de gran preocupación en la izquierda política francesa, durante los tempranos ‘70). Leído junto al análisis epistemológico de Ian Hacking sobre el pensamiento estadístico en el mismo período (Capítulo 9), sus capítulos presentan una imagen que hace época de una mutación de ideas metafísicas, catalizadas alrededor de la mitad del siglo XIX por las técnicas de seguros: una concepción estadística bien equilibrada de la causalidad social, una filosofía de la ley civil como la redistribución de los *riesgos sociales*, antes que la retribución de culpabilidad privada, y la novedosa noción no culposa de responsabilidad civil. Michel Foucault, en un importante ensayo sobre la noción de individuo peligroso, ha sugerido que esta última idea quizá ha ayudado a hacer las nuevas doctrinas preventivas de los criminólogos jurídicamente factibles:

“De forma extraña, esta despenalización de la responsabilidad civil ofreció un modelo para la ley penal basado en la idea de los antropólogos criminales. Después de todo, ¿qué es un criminal de nacimiento o

degenerado o una personalidad criminal, sino una persona que, por razón de alguna cadena causal que resulta difícil reconstruir, arrastra un particularmente alto índice de probabilidad criminal, y es, en sí mismo, un riesgo criminal?”<sup>83</sup>

El concepto de riesgo social hace posible que las tecnologías de seguros sean aplicadas a los problemas sociales de una manera que puede ser presentada como simultáneamente creativa: tanto de la justicia social como de la solidaridad social. Una de las fortalezas de las técnicas aseguradoras es su uso de la pericia como la base técnica de una forma de seguridad que se puede administrar con el recurso a una vigilancia continua:

“El seguro contribuye en gran medida a la solidaridad de intereses... El seguro es uno de los principales vínculos de lo que llamamos -para usar una frase preferida por los juristas- *solidaridad real*, o *solidaridad a través de cosas*, como contraste con la solidaridad personal o moral”.<sup>84</sup>

La idea que Foucault apunta como característica de la ciencia de la policía, la preocupación distintiva con el gobierno de ‘hombres y cosas’, adquiere una nueva dimensión aquí. La ‘solidaridad a través de cosas’ se corresponde con un doble proceso de capitalización social. Como señala Daniel Defert, es la propia vida del trabajador, antes que su fuerza de trabajo, lo que primero entra en el cálculo comercial como una forma económica de *capital humano*. Las formas de bienestar con las que las nuevas instituciones de seguridad social se vinculan son precisamente estos activos humanos que son pasibles de capitalización como *riesgos*; mientras las primas que sirven para asegurar estos capitales proporcionan un canal eficiente para almacenar los ahorros proletarios en instituciones capitalistas.

La aprehensión de las leyes sociales, de un orden específicamente sociológico de causalidad, es una de las precondiciones para la legislación social y las leyes laborales. Si la sociedad es, en algún sentido, el sujeto general de emprendimiento humano, entonces la forma de los emprendimientos industriales y las relaciones de trabajo ya no pueden plausiblemente ser consignadas en la ley para ser reguladas exclusivamente por las disposiciones particulares de los contratos de empleo. La progresiva conquista hacia la legislación industrial de derechos de protección para trabajadores y sindicatos significa, en la formulación de Jacques Donzelot, “ampliar

---

<sup>83</sup> ‘About the concept of the “dangerous individual” in 19th century legal psychiatry’, trans. Alan Baudot and Jane Couchman, *International Journal of Law and Psychiatry*, 1978, p. 16.

<sup>84</sup> A. Chauffon, *Les assurances, leur passé, leur présent, leur avenir*, Paris, 1884, p. 303. Citado por François Ewald en este volumen, p. 207. [*Idem* N. del T. en p. 1].

la esfera de lo *estatutario* a expensas de lo *contractual* en la definición del contrato de empleo”. “Nos movemos de una situación en la que el hombre se define a sí mismo como un trabajador que confronta al capital, a una situación en la que él es un empleado de la sociedad (tanto si trabaja como si no)”.<sup>85</sup>

Mientras esta medida de socialización económica esté todavía diseñada para dejar a la sociedad ‘libre’ de responsabilidad directa por el funcionamiento de la economía y el trabajo garantizado, la vocación asumida por la sociedad como el tomador de riesgos *par excellence* confiere una nueva garantía de seguridad sobre el estado. Porque si el estado es la única institución dentro de una sociedad, poseída por aquel grado de solidez, requisito en un proveedor de cierto tipo de aseguramiento, entonces se comprende que la supervivencia continuada del estado se convertirá a sí misma en un imperativo peculiarmente social. La existencia de seguros es, tal como Ewald lo señala, un seguro contra la revolución. El principio político correspondiente de solidaridad, formado por la práctica aseguradora y redefinido como teoría sociológica por Durkheim y otros,<sup>86</sup> constituye el núcleo del histórico compromiso gubernamental implementado en Francia bajo la Tercera República, alrededor del cambio de siglo. Otros estudiosos han documentado la presencia modalizadora de ideas similares y análogas en la política y la sociedad británicas del mismo período.<sup>87</sup>

## VERSIONES DEL NEOLIBERALISMO

En sus conferencias en el Collège de France de 1979, Foucault continuó su discusión del arte liberal de gobierno, tal como fuera propuesto inicialmente en el siglo XVIII, con un repaso de las corrientes del pensamiento de posguerra, aquellas que presentan los desafíos más radicales al sistema de estado de bienestar, algunas de cuyas derivaciones han sido subrayadas más arriba. Foucault discute el neoliberalismo en tres países Occidentales luego de la guerra: Alemania del Oeste, los Estados Unidos y Francia.

Un grupo de juristas y economistas, colectivamente conocidos como los *Ordoliberales* (por su participación en la revista *Ordo*), jugaron un rol significativo como arquitectos del estado

---

<sup>85</sup> Jacques Donzelot, ‘The poverty of political culture’, *Ideology and Consciousness*, vol. 5, Spring 1979, p. 81.

<sup>86</sup> Cf. arriba, pp. 25-27.

<sup>87</sup> Notablemente Michael Freeden, *The New Liberalism*, Oxford, 1978.

Alemania Occidental posterior a la guerra y atribuyeron un nuevo significado gubernamental a la idea de mercado. Para ellos, el mercado ya no es pensado como una realidad espontánea cuasi-natural (aunque históricamente condicionada), cuyo reconocimiento constriñe al gobierno a la práctica del *laissez-faire*. El mercado no es una realidad social natural; y lo que resulta vinculante para el gobierno es conducir una política hacia la sociedad, tal que sea posible para el mercado funcionar y existir. Para los *Ordoliberales*, el desastre político y económico del pasado reciente no es atribuido a una imperfección o contradicción en la economía de mercado porque, mientras que el mercado no es un fenómeno natural, tampoco es sujeto de una incoherente lógica esencial: no se trata de que el liberalismo ha sido probado y hallado deficiente en la Alemania moderna; ha sido hallado inadecuado y (por ello) no probado.

En la república embrionaria de Adenauer, estas concepciones del espacio abierto del mercado y del juego artificial de su libertad constitutiva funcionan como el principio de una posible nueva legitimidad política. Foucault sugiere que la prosperidad tiene un significado, en el estado de la Alemania Occidental, comparable al significado de los capitalistas protestantes de Weber, de la riqueza del mundo como una marca de la elección divina: la prosperidad es el motor para la creación, de una nueva base de adhesión civil y soberanía prospectiva, lejos del aniquilamiento político nacional.

Para los ordoliberales, el principal problema de las políticas sociales, en este marco, no son los efectos antisociales del mercado económico, sino los efectos anti-competitivos de la sociedad. Para permitir que la competencia funcione en el mundo real, se requiere un cierto marco de formas institucionales y jurídicas positivas: un *sistema* capitalista. El neoliberalismo alemán occidental, observa Foucault, se mantiene dentro del legado sociológico de Max Weber al aceptar, aunque sólo sea tácitamente, la justicia de la crítica marxista a la economía política clásica en relación con el fracaso de esta última para dar cuenta de las dimensiones legal e institucional del mercado. Las posibilidades de supervivencia del capitalismo dependen de una ampliación del pensamiento económico con el fin de considerar adecuadamente estas contingencias históricas sistemáticas. No sólo el dominio jurídico no debe ser considerado como una mera superestructura de lo económico, sino que además un gobierno económico ejercido en nombre del mercado debe conceder un rol central a un nuevo tipo de activismo legal, una “noción consciente de derecho económico”.

Existe aquí una importante transformación de la noción liberal generalmente aceptada del

‘imperio de la ley’ como la forma de gobierno más acorde al funcionamiento de una economía de mercado. Mientras que para el siglo XVIII el formalismo de la ley era una receta para la intervención mínima (*laissez-faire*, en su sentido más pasivo), los ordoliberales conciben un amplio intervencionismo jurídico con vocación de promover el juego de la empresa como un estilo de conducta omnipresente, difundiendo la forma-empresa a través del lazo social como su principio generalizado de funcionamiento. Uno de sus miembros, Alexander von Rüstow, significativamente llama a esta política una *Vitalpolitik*, o una “política vital”. Propone que la totalidad del conjunto de la vida de los individuos sea estructurada bajo la forma de la búsqueda de una serie de diferentes empresas: a la relación de una persona consigo misma, con su actividad profesional, su familia, su propiedad personal, su medio ambiente, etc., se les atribuirá el *ethos* y la estructura de la forma-empresa. Esta “política vital” promoverá un proceso de “creación de valores éticos y culturales” dentro de la sociedad.<sup>88</sup>

Como señala Foucault, el pensamiento de Rüstow en este punto parece casi admitir que el principio de la empresa siembra sus propias semillas de contradicción, ya que la idea de una *Vitalpolitik* (tan evocativa del esfuerzo por la edificación estatal que distingue a la política de Alemania Occidental) parece en gran parte diseñada para paliar los efectos disgregadores de la competencia del mercado en el cuerpo social. Una consistencia absolutamente más radical se manifiesta, sugiere Foucault, en el trabajo de la escuela de economistas neoliberales de posguerra centrada en Chicago. Mientras que los alemanes occidentales proponen un gobierno de lo social ejercido en nombre de la economía, los más aventurados de los norteamericanos (Foucault observa en particular las ideas de Gary C. Becker) proponen una redescrición global de lo social como una forma de lo económico.

Esta operación funciona mediante una progresiva ampliación del territorio de la teoría económica a través de una serie de redefiniciones de su objeto, tomando como punto de partida la fórmula neoclásica que afirma que a la economía concierne el estudio de todos los comportamientos que implican la asignación de recursos escasos a fines alternativos. Ahora se propone que concierne a la economía todas las conductas finalistas que implican decisiones estratégicas entre caminos, medios e instrumentos alternativos; o, en términos aún más generales, *todas las conductas racionales* (incluyendo al pensamiento racional, como una variedad de la conducta racional); o nuevamente, por último, toda conducta, racional o irracional, que responde a su ambiente de una

---

<sup>88</sup> Cf. ‘The Soul of the Citizen’, p. 314f, and A. von Rüstow, *Rede und Antwort*, Ludwigsburg, 1963, pp. 36, 82.

forma no aleatoria, o “reconoce la realidad”.

La economía, así, se convierte en un “enfoque” capaz, por principio, de dirigirse a la totalidad de las conductas humanas y, en consecuencia, de contemplar un método coherente, puramente económico, de programar la totalidad de la acción gubernamental. El *homo economicus* neoliberal es al mismo tiempo una reactivación y una radical inversión del agente económico tal como lo concibió el liberalismo de Adam Smith, Hume o Ferguson. La reactivación consiste en postular una facultad humana fundamental de *elegir*, un principio que permite al cálculo económico barrer con las categorías antropológicas y las grillas de análisis de las ciencias humanas y sociales. Foucault muestra que esta consecuencia emerge de un modo sorprendente en el análisis económico del crimen, y de la prevención del crimen, en Becker, que consigue prescindir completamente de las presuposiciones psicológicas y biológicas comunes en este dominio; aquí el *homo economicus* desplaza al *homo criminalis* del siglo XIX. Del mismo modo, la categoría de orden es destronada de su usual rol reglamentador en el pensamiento legal, mediante la reinterpretación de su significado en términos de *oferta de comportamiento conforme a la ley*: es decir, de un bien cuyo precio es determinado por el nivel de demanda social efectiva. Becker piensa que es razonable calcular la cantidad de crímenes que vale la pena tolerar para una sociedad.

Pero aquí la gran divergencia con respecto al precedente del siglo XVIII radica en que, mientras el *homo economicus* originalmente aludía a aquel sujeto, los resortes de cuya actividad debían permanecer siempre intangibles al gobierno, el *homo economicus* neoliberal americano es un *hombre manipulable*, un hombre que es perpetuamente receptivo de las modificaciones en su ambiente. El gobierno económico se une aquí al conductismo.

Esto es sólo parte de la historia. El neoliberalismo norteamericano también dice efectuar un decisivo enriquecimiento de la comprensión económica del trabajo humano, aquí nuevamente inspirado por su mirada general de la actividad económica como un uso selectivo de recursos disponibles. La apariencia abstracta del trabajo en la sociedad industrial no es, como supone el marxismo, un efecto real de la lógica del capital, sino una percepción equivocada causada por la incapacidad de la economía política para producir un análisis cualitativo concreto del trabajo, para considerar “qué es el trabajo para el trabajador”. El trabajo para el trabajador significa, de acuerdo con los neoliberales, el uso de los recursos de las habilidades, las aptitudes y las competencias que componen el capital humano del trabajador, para obtener ganancias que constituyen la renta de ese

capital. El capital humano se compone de dos elementos, un componente innato de equipamiento físico y genético, y un componente adquirido de aptitudes obtenidas como resultado de la inversión en el suministro de estímulos ambientales apropiados: nutrición, educación, etc. Económicamente, una aptitud se define como una cuasi-máquina para la producción de valor; esto se aplica no solamente a la producción de bienes, sino también a la producción de satisfacciones. Como señala un pensador neoliberal, una educación que, por ejemplo, confiere a su poseedor la capacidad para satisfacciones tales como el discurso lógico o la apreciación de obras de arte, puede considerarse económicamente equiparable a un consumo duradero que tiene la peculiaridad de ser inseparable de su poseedor. Desde este punto de vista, entonces, el individuo productor-consumidor es, en un nuevo sentido, no sólo una empresa sino un empresario de sí mismo.

Cualquiera sea el modo en que se evalúen estas escuelas de pensamiento neoliberal y la extensión de su influencia, hay una serie de señales de que una racionalidad neoliberal de gobierno está comenzando a tomar parte en la vida de muchas sociedades occidentales. Para comenzar con un simple indicador, parecería que una parte de la aceptabilidad política inesperada del renovado desempleo masivo puede ser plausiblemente atribuida a la amplia difusión de la noción de lo individual como empresa. La idea de la propia vida como una empresa de uno mismo implica que hay un sentido en el cual uno se mantiene continuamente empleado en (al menos) esa empresa, y que es parte del continuo negocio de vivir tomar las provisiones adecuadas para la preservación, reproducción y reconstrucción del propio capital humano. Esto es el “cuidado de sí” cuyo gobierno se elogia como lo correctivo a la codicia colectiva. Es notable que donde, como en la Francia tentativamente neoliberal de los '70, el “derecho a la readaptación permanente” se ha vuelto una suerte de realidad institucional, su contenido técnico ha descansado en mayor medida en las contribuciones de la “nueva cultura psicológica”, esa cornucopia de técnicas de sí mismo que simbiotizan la aptitud con la autoconciencia y la performance con la autorrealización (por no mencionar la auto-presentación). Lo que algunos de los críticos culturales diagnostican como un triunfo del narcisismo auto-consumista, quizá pueda ser entendido de modo más adecuado como una parte de la gestión de la identidad personal y las relaciones personales que acompañan la capitalización del sentido de la vida.

Un aliado, cercano a estos desarrollos, es el movimiento que Jacques Donzelot describe en el capítulo 13 hacia una concepción modificada del riesgo social, que cambia el énfasis del principio de indemnización colectiva de las enfermedades y lesiones concomitantes a la vida en

sociedad, por un marcado acento en la obligación cívica individual a moderar la carga de riesgo que él o ella imponen a la sociedad al participar, por ejemplo, en los programas de prevención de la salud. En los términos de Donzelot, el paso del contrato al status en las relaciones de bienestar social comienza a ir en un sentido inverso. No se trata de que las garantías hayan sido anuladas o sus mecanismos desmantelados, sino que estas se convierten de ahora en más, por así decirlo, en una parte de las inversiones de cada jugador en el juego de las negociaciones socioeconómicas. Hay una suerte de flotación generalizada de las divisas. Incluso la noción de progreso, esa garantía de garantías, pierde su virtud predominante. La noción del cuerpo social como un sujeto colectivo comprometido con la reparación de las lesiones sufridas por sus miembros individuales da lugar a un rol estatal de custodio de un principio de realidad colectivo, que distribuye las disciplinas del mercado mundial competitivo a través de los intersticios del cuerpo social. El estado se presenta como el árbitro en una transacción continua en la que una de las partes se esfuerza por mejorar el valor de su vida, mientras la otra procura economizar su costo.

Robert Castel, en el capítulo 14, muestra cómo este nuevo régimen de acción concertada en la prevención del riesgo es capaz de extenderse hacia un potencial nuevo sector de intervencionismo socio-ambiental. La computación y la racionalización administrativa comienzan a hacer posible por primera vez un gobierno “real” de la población que, al co-ordenar formas apropiadas de experticia y cálculo, es capaz de identificar todos aquellos miembros individuales de la sociedad de los que puede considerarse, al manifestar alguna combinación de un rango específico de “factores”, que presentan un significativo, aunque involuntario, riesgo a sí mismos o a la comunidad. Las técnicas clásicas de la gestión carcelaria o tutelar del desviado o asocial, desarrolladas en los últimos 150 años por la psiquiatría o el trabajo social, comienzan a ser desplazadas por una forma de gestión basada en cambio en guías sin custodia. La *desventaja social* (definida en un sentido renovado y extendido) sirve como una categoría fundamental para la racionalización de los destinos individuales. Siguiendo el precedente de los logros de Inglaterra durante la guerra al movilizar las fuentes de mano de obra previamente descuidadas, se diseñó un método de gestión de riesgos que consiste no en idear espacios especiales para la contención neutralizante del anormal, sino en circuitos particulares de movilidad protegida para los discapacitados, al interior del gran juego del mercado social. Daniel Defert nota en el capítulo 11 cómo, en el desarrollo de las técnicas de seguro, métodos diferenciales de análisis actuarial hacen posible la subdivisión, más allá de la población asegurable, de varios estratos específicos de “riesgo marginal”. Castel sugiere que “la marginalidad en sí misma, en lugar de seguir siendo un territorio sin explorar o peligroso, puede

volverse una zona organizada en lo social, hacia la cual serán dirigidas aquellas personas que sean incapaces de seguir senderos más competitivos”.

Incluso una mayoría marginal o “discapacitada” no es de ningún modo en este sentido una propuesta imposible, teniendo en cuenta especialmente el modo en el que el *ethos* de la readaptación continua es capaz de sancionar un régimen de movilidad descendente. La prioridad aquí para el gobierno neoliberal no es anular, sino disipar y dispersar las masas de discapacitados presentes en una sociedad dada. Donde este objetivo no pueda ser logrado, la alternativa puede ser lo que se denomina en inglés, una solución “comunitaria”: es decir, un régimen especializado de intervención medioambiental diseñado para contener altas concentraciones locales de riesgo.

## LA POLÍTICA DE FOUCAULT

Los análisis políticos presentados en este volumen no están diseñados ni pretenden inspirar y guiar nuevos movimientos políticos, transformar las agendas actuales del debate político, o generar nuevos planes para la organización de las sociedades. Su formulación se presentaría, a lo sumo, como respaldo al pensamiento político para captar ciertas realidades actuales, y tal vez proveer así de una base más sólida para la elección e imaginación prácticas. Pero esto sería incluso más que un modesto servicio. Sería justo añadir que, a pesar de la imagen escandalosamente subversiva con que a menudo se ha presentado a la filosofía de Foucault, las ideas propuestas por esta corriente de trabajo -sobre todo, y más simplemente, la idea de que debe existir un renovado esfuerzo por elaborar un pensamiento con el fin de entender nuestro tiempo- no están en desacuerdo extremo con algunos aspectos heredados del saber político contemporáneo, e inclusive estos pueden afirmar haber ligeramente anticipado algunas, pudiendo aún contribuir a un punto de vista crítico y analítico distintivo.

Las fórmulas de la política han cambiado. La representación fóbica de un estado potencialmente totalitario, que fue hecho al mismo tiempo el destinatario de las demandas sociales ilimitadas, pierde credibilidad. El gobierno en sí mismo asume el discurso de la crítica, desafiando las rigideces y los privilegios de una sociedad bloqueada. Las promesas de autonomía y responsabilidad individual expandida se vuelven necesidades electorales. Nuestros autores no comparten una evaluación común del valor y las consecuencias de estos cambios. Me limitaré aquí, a modo de conclusión, a delinear algunas de las conexiones entre los aspectos de la propia filosofía

tardía de Foucault y sus comentarios sobre asuntos políticos.

Foucault dijo en una entrevista que nada era malo en sí mismo, pero que todo era peligroso, ya que las cosas siempre pueden ir mal, pero también que siempre existe la posibilidad de hacer algo para prevenirlo, y que el desastre nunca es inevitable. La posición es de algún modo declaradamente pesimista, pero también activista.<sup>89</sup> Esta afirmación va en dirección con los comentarios de Foucault en las discusiones sobre las formas modernas de gobierno en occidente. Foucault negaba que el estado de bienestar haya sido una variante o una versión incipiente del estado (o partido) totalitario moderno, estalinista, nacionalsocialista o fascista; en este punto Foucault parece encontrar las críticas de los pensadores neoliberales como Hayek menos convincentes. Por el contrario, Foucault también consideraba que algunas de las tendencias en las leyes y políticas del gobierno francés de los '70 (bajo el régimen que estaba experimentando al mismo tiempo con ideas neoliberales) presentaban nuevas y peligrosas elaboraciones de doctrinas de defensa social con antecedentes en el estado de bienestar decimonónico.<sup>90</sup>

Estos puntos de vista acompañaban una particular actitud política hacia la realidad. Foucault defendía en la cultura política un umbral bajo de tolerancia a los abusos gubernamentales, pero asimismo una reducción en el nivel de paranoia política (particularmente la paranoia al servicio de la militancia revolucionaria): el miedo (y la esperanza) de que el estado existente finalmente mostrase sus verdaderos colores como estado policial debilita, argumentaba Foucault, nuestra habilidad para percibir y rehusar lo inaceptable en lo que realmente existe.

Foucault fue, se podría decir, suficientemente respetuoso de la efectividad histórica del liberalismo como arte de gobierno para dudar de la pesadilla liberal (y marxista) de una tendencia sobre-expansiva y despótica del estado. A pesar de no estar enamorado del individualismo anarco-liberal a la manera de Robert Nozick, Foucault parece haber estado intrigado por las propiedades del liberalismo como una forma de conocimiento calculado para limitar el poder al persuadir al gobierno de su propia incapacidad; sea por la noción de estado de derecho como la arquitectura de

---

<sup>89</sup> 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress', entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Harmondsworth, 1986, p. 343.

<sup>90</sup> 'La stratégie du pourtoir', *Nouvel observateur*, 759, 28 May 1979, p. 57. 'Le citron et le lait', *Le Monde*, 21 October 1979, p. 14. El título de la conferencia de Foucault en el Collège de France en 1976 fue 'Il faut défendre la société', en Michel Foucault, *Résumé des cours 1970-82*, Paris, 1989.

un espacio social pluralista,<sup>91</sup> o por el modo neoliberal alemán de concebir el mercado social como un juego de libertad sostenida por el artificio y la creatividad gubernamental.

Su objeción básica es el proyecto (neoliberal o socialista) de una libertad garantizada o de una Ilustración definitiva:

“... la libertad es una práctica... La libertad de los hombres nunca está asegurada por las instituciones y leyes que intentan garantizarlas. Esto es porque casi todas estas leyes e instituciones son capaces de darse vuelta. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la 'libertad' es lo que debe ejercerse... Creo que no puede ser inherente a las estructuras de las cosas garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad”.<sup>92</sup>

La incertidumbre, de todas maneras, no implica la ausencia de rigor:

“No digo que el poder, por naturaleza, es un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito (lo que no quiere decir que es todopoderoso, muy al contrario). Para limitarlo, las reglas no son nunca bastante rigurosas; para desposeerlo de todas las ocasiones donde se ampara, nunca los principios universales son lo suficientemente estrictos. Al poder hay que oponerle siempre leyes infranqueables y derechos sin restricciones”.<sup>93</sup>

Hay un tipo de optimismo de Sísifo en el último Foucault, o quizá se pueda decir que hay dos diferentes facetas de su optimismo, que prometen converger en su pensamiento sobre el gobierno. Una está contenida en la idea misma de una racionalidad gubernamental, en el sentido en que Foucault parece pensar que la mera posibilidad de una actividad o modo de gobernar pueda ser condicional a la disponibilidad de una cierta noción de su racionalidad, la que puede a su vez necesitar, para ser operativa, ser creíble a los gobernados así como a quienes gobiernan. Aquí la noción de racionalidad parece exceder claramente los límites meramente utilitaristas de una técnica o saber-hacer, como en el pensamiento más temprano de Foucault sobre las relaciones entre saber y poder. La segunda faceta de su optimismo es el pensamiento de que las ideas, demás está decirlo, que hacen posible las prácticas existentes y nuestra concepción de nosotros mismos, son más contingentes, recientes y modificables de lo que pensamos. Estos dos aspectos se conectan ya que el gobierno es “conducción de conductas”: porque la relación entre el gobierno y los gobernados pasa,

---

<sup>91</sup> Robert Badinter, ‘Au nom des mots’, in *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, Syros, Paris, 1985, p. 73-5.

<sup>92</sup> Michel Foucault, “Espacio, saber, poder”, en *El poder, una bestia magnífica*, Siglo XXI, Bs. As., 2012, p. 146.

<sup>93</sup> Michel Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, Vol. III, p. 206.

quizá en una medida creciente, por las maneras en las que los individuos gobernados están dispuestos a existir como sujetos. Se podría ver el significado consecuente de la relación del gobierno como un tipo de judo moral (o “agonismo”): en la medida en que los gobernados son comprometidos, en su individualidad, por las propuestas y disposiciones de los gobernantes, el gobierno hace de su propia racionalidad un asunto íntimo: la política se vuelve, en un nuevo sentido, responsable ante la ética.

En 1981 Foucault pensaba que una “lógica gubernamental de la izquierda” podría desarrollarse sobre este tipo de fundamento, suponiendo un modo de trabajo de los gobernados con el gobierno sin asumir alianzas o complicidades, sobre los problemas reales y comunes. “Trabajar con un gobierno no implica ni la sujeción ni la aceptación global. Uno puede simultáneamente trabajar y ser inquieto. Pienso incluso que ambos van juntos”.<sup>94</sup> Para el caso, estas esperanzas parecen haber sido defraudadas. Pero no tenemos razón para pensar que hayan sido abandonadas.

---

<sup>94</sup> Michel Foucault, “¿Es, pues, importante pensar?”, en *La ética del pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 185.