

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

SEGURIDAD, TERRITORIO, POBLACIÓN

Traducción de
HORACIO PONS

MICHEL FOUCAULT

SEGURIDAD,
TERRITORIO,
POBLACIÓN

Curso en el Collège de France
(1977-1978)

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



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

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

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

Clase del 1º de febrero de 1978*

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

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

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

* Ciencias humanas: entre comillas en el manuscrito.

** Conjetura; palabra inaudible.

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

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

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

* Entre comillas en el manuscrito, p. 2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tiano debe detestar⁹; está el libro de alguien que tiene la desdicha de apellidarse Gentillet y llevar el nombre de pila de Innocent: Innocent Gentillet escribió uno de los primeros textos antimachiavelianos, el *Discours d'Etat sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*,¹¹ más adelante, en la literatura explícitamente antimachiaveliana, encontraremos también el texto de Federico II de 1740.¹² Pero cabe mencionar asimismo toda una literatura implícita que procura deslindarse de Maquiavelo y presentarle una sorda oposición. En este caso tenemos, por ejemplo, el libro inglés de Thomas Elyot, que se llama *The Governour*, publicado en 1580;¹³ el libro de Paruta sobre *La Perfection de la vie politique*,¹⁴ y tal vez uno de los primeros y acerca del cual, por lo demás, me extenderé un poco, el de Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, publicado en 1555.¹⁵ Sea manifiesto o servil, lo importante aquí, a mi jui-

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

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

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

¹⁴ Paolo Paruta, *Della perfezione della vita politica*, Venecia, D. Nicolini, 1579.

* Michel Foucault: 1567.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ *Ibid.*, fol. 23r.

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

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

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

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

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

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

* Algunas palabras inaudibles.

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

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

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

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

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

* Michel Foucault: tener.

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

** Palabras de difícil audición.

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

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

* Michel Foucault: el texto.

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

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

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

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

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

* Michel Foucault: a quienes es preciso salvar.

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

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

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

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

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

* Conjetura; palabras inaudibles.

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

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

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

* Michel Foucault: decía.

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

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

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

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

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

³¹ Sobre la historia de la estadística véase la obra clásica de Vincent John, *Geschichte der Statistik*, Stuttgart, F. Enke, 1886, cuya referencia figura en las notas de Michel Foucault. Éste tal vez conociera también el volumen publicado por el INSEE [Institut national de la statistique et d'études économiques], *Pour une histoire de la statistique*, París, INSEE, t. 1, 1977 (reed., París, Economica-INSEE, 1987).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Cf. *supra*, nota 21.

³⁵ Cf. *ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

** Siguen algunas palabras ininteligibles.

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

Se sabe cuánta fascinación ejercen hoy en día el amor o el horror por el Estado; se sabe cuánta energía se pone en el nacimiento del Estado, su historia, sus avances, su poder, sus abusos. En esencia, encontramos esta sobrevaloración del problema del Estado en dos formas. En una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío³⁹ frente a nosotros. Tenemos una segunda manera de sobrevalorar el problema del Estado, y en una forma paradójica, pues en apariencia es reductora: el análisis consistente en reducir el Estado a una serie de funciones como, por ejemplo, el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; y ese papel reductor del Estado con respecto a otra cosa no deja de considerarlo, empero, como blanco absolutamente esencial de los ataques y, lo saben, como posición privilegiada que es preciso ocupar. Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en

* Michel Foucault: también el desarrollo.

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

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

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

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

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

Clase del 8 de febrero de 1978

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

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

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

* Entre comillas en el manuscrito.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Entre comillas en el manuscrito.

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

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

* Michel Foucault repite: desde el punto de vista.

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

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

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

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

¿Cuáles son esos efectos?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

** Michel Foucault: algo.

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

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

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

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

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

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

En primer lugar, la idea y la organización de un poder pastoral. Que el rey, el dios o el jefe sea un pastor con respecto a los hombres, vistos como un rebaño, es un tema que encontramos de manera muy frecuente en todo el Oriente mediterráneo. Se lo constata en Egipto,²³ en Asiria²⁴ y en Mesopotamia,²⁵ y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos. En Egipto, por ejemplo, pero también en las monarquías asirias y babilónicas, se designa efectivamente al rey, de una manera muy ritual, como el pastor de los hombres. En el momento de su coronación, en la ceremonia de su coronación, el faraón recibe las insignias del pastor. Se le pone en las manos un cayado y se lo declara, en efecto, pastor de los hombres. Este título forma parte de los apelativos reales de los monarcas babilónicos. También es un término que designa la relación de los dioses o el dios con los hombres. El dios es el pastor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ Salmos, 68, 8.

³⁴ Éxodo, 15, 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Frase ya citada antes, p. 152.

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

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

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

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

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

⁴⁰ Cf. la clase siguiente (15 de febrero), p. 182.

* Una palabra inaudible.

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

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