

Michel Foucault
OMNES ET SINGULATIM:
HACIA UNA CRÍTICA DE LA «RAZÓN POLÍTICA»

[Nota: el presente texto ha sido escaneado a partir de Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 95-140.]

I

El título suena pretencioso, lo sé. Pero la razón de ello es precisamente su propia excusa. Desde el siglo XIX, el pensamiento occidental jamás ha cesado en la tarea de criticar el papel de la razón —o de la ausencia de razón— en las estructuras políticas. Resulta, por lo tanto, perfectamente inadecuado acometer una vez más un proyecto tan amplio. La propia multitud de tentativas anteriores garantiza, sin embargo, que toda nueva empresa alcanzará el mismo éxito que las anteriores, y en cualquier caso la misma fortuna.

Heme aquí, entonces, en el aprieto propio del que no tiene más que esbozos y esbozos inacabables que proponer. Hace ya tiempo que la filosofía renunció tanto a intentar compensar la impotencia de la razón científica, como a completar su edificio.

Una de las tareas de la Ilustración consistió en multiplicar los poderes políticos de la razón. Pero muy pronto los hombres del siglo XIX se preguntaron si la razón no estaría adquiriendo demasiado poder en nuestras sociedades. Empezaron a preocuparse de la relación que adivinaban confusamente entre una sociedad proclive a la racionalización y ciertos peligros que amenazaban al individuo y a sus libertades, a la especie y a su supervivencia.

Con otras palabras, desde Kant el papel de la filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época —es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad —el papel de la filosofía también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora.

Nadie ignora hechos tan banales. Pero el que sean banales no significa que no existan. En presencia de hechos banales nos toca descubrir —o intentar descubrir— los problemas específicos y quizás originales que conllevan.

El lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente. Tampoco es necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de semejantes relaciones. Pero el problema, entonces, consiste en saber qué hacer con un dato tan evidente.

¿Debemos juzgar a la razón? A mi modo de ver nada sería más estéril. En primer lugar porque este ámbito nada tiene que ver con la culpabilidad o la inocencia. A continuación porque es absurdo invocar «la razón» como entidad contraria a la no razón. Y por último porque semejante proceso nos induciría a engaño al obligarnos a adoptar el papel arbitrario y aburrido del racionalista o del irracionalista.

¿Nos dedicaremos acaso a investigar esta especie de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la Ilustración? Esta fue, me parece, la solución que escogieron algunos miembros de la escuela de Francfort. Mi propósito no consiste en entablar una discusión con sus obras, que son de lo más importante y valioso. Yo sugeriría, por mi parte, otra manera de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder:

1. Pudiera resultar prudente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diferentes campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc.

2. Considero que la palabra «racionalización» es peligrosa. El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza.

3. A pesar de que la Ilustración haya sido una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, pienso que debemos referirnos a procesos mucho más alejados si queremos comprender cómo nos hemos dejado atrapar en nuestra propia historia.

Tal fue la «línea de conducta» de mi trabajo anterior: analizar las relaciones entre experiencias como la locura, la muerte, el crimen, la sexualidad y diversas tecnologías del poder. Actualmente trabajo sobre el problema de la individualidad, o más bien debería decir sobre la identidad referida al problema del «poder individualizante».

Todos sabemos que en las sociedades europeas el poder político ha evolucionado hacia formas cada vez más centralizadas. Desde hace decenas de años los historiadores han estudiado la organización del Estado, con su administración y burocracia.

Me gustaría sugerir, a lo largo de estas dos conferencias, la posibilidad de analizar algún otro tipo de transformación en estas relaciones de poder. Esta transformación quizá sea menos conocida. Pero creo que no está desprovista de importancia, sobre todo para las sociedades modernas. En apariencia, esta evolución se opone a la evolución hacia un Estado centralizado. A lo que me refiero en realidad es al desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador.

Mi propósito aquí consiste en trazar el origen de esta modalidad pastoral del poder, o por lo menos de algunos aspectos de su historia antigua. En la próxima conferencia intentaré mostrar cómo este pastorado vino a asociarse con su polo opuesto, el Estado.

La idea de la divinidad, del rey o del jefe como la de un pastor seguido por su rebaño de ovejas no era familiar ni para los griegos, ni para los romanos. Sé que hubo excepciones: las primeras en la literatura homérica, otras más tardías en algunos textos del Bajo Imperio. Volveré a ellas más tarde. A grandes rasgos podríamos decir que la metáfora del rebaño se encuentra ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos.

Ese no es el caso en las sociedades orientales antiguas: Egipto, Asiría, Judea. El faraón era un pastor egipcio. En efecto, el día de su coronación recibía ritualmente el cayado de pastor; y el término «pastor de hombres» era uno de los títulos del monarca babilónico. Pero Dios también era un pastor que llevaba a los hombres a los pastos y les proveía de alimento. Un himno egipcio invocaba a Ra de la siguiente manera: «Oh, Ra, que vigilas mientras los hombres duermen, tú que buscas aquello que le conviene a tu rebaño». La asociación entre Dios y el rey se lleva a cabo fácilmente, puesto que los dos desempeñan el mismo papel: el rebaño que vigilan es el mismo, al rey-pastor le corresponde cuidar las criaturas del gran pastor divino. Una invocación asiría al rey rezaba de la siguiente manera: «Ilustre compañero de pastos, tú que cuidas de tu tierra y la alimentas, pastor de toda la abundancia».

Pero, como sabemos, fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo. Solamente se da una excepción positiva: David, como fundador de la monarquía, es invocado bajo el nombre de pastor. Dios le ha encomendado la tarea de reunir un rebaño.

También hay excepciones negativas: los malos reyes se comparan consecuentemente con los malos pastores: dispersan el rebaño, le dejan morir de sed y lo esquilan exclusivamente para su provecho. Yahvé es el único y verdadero pastor. Guía a su pueblo en persona, ayudado solamente por sus profetas. Como dice el salmista: «Como un rebaño guías a tu pueblo de la mano de Moisés y de Aarón». No puedo tratar, como es lógico, ni de los problemas históricos referidos al origen de esta comparación, ni de su evolución en el pensamiento judío. Solamente desearía abordar algunos temas típicos del poder pastoral. Quisiera señalar el contraste con el pensamiento político griego, y mostrar la importancia que cobraron después estos temas en el pensamiento cristiano y en las instituciones.

1. El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra. Probablemente sea mucho más complicado que todo eso, pero, de una forma general, la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Sus dioses poseían la tierra, y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es la que es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño.

2. El pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño. La idea según la cual le correspondía al jefe político calmar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto está sin duda presente en el pensamiento griego. Pero lo que el pastor reúne son los individuos dispersos. Estos se reúnen al oír su voz: «Silbaré y se reunirán». Y a la inversa, basta con que el pastor desaparezca para que el rebaño se disperse. Dicho con otras palabras, el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor. Una vez que el buen legislador griego, como Solón, ha resuelto los conflictos, deja tras de sí una ciudad fuerte dotada de leyes que le permitirán permanecer con independencia de él.

3. El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rebaño. Los griegos también sostenían que la divinidad salvaba la ciudad; y nunca dejaron de comparar al buen jefe con un timonel que mantiene su nave lejos de las rocas. Pero la forma que tiene el pastor de salvar a su rebaño es muy diferente. No se trata solamente de salvarlos a todos, a todos juntos, cuando se aproxima el peligro. Se trata de una bondad constante, individualizada y finalizada. De una bondad constante porque el pastor asegura el alimento a su rebaño, cada día sacia su sed y su hambre. Al dios griego se le pedía una tierra fecunda y cosechas abundantes. Pero no se le exigía mantener a un rebaño día a día. Y bondad individualizada también, porque el pastor atiende a cada una de sus ovejas sin excepción para que coma y se salve. Más adelante, y sobre todo los textos hebraicos, acentuaron este poder individualmente bondadoso: un comentario rabínico del Éxodo explica por qué Yahvé convirtió a Moisés en el pastor de su pueblo: había abandonado a su rebaño por ir a la búsqueda de una oveja descarriada.

Y por último, aunque no menos importante, la bondad final. El pastor dispone de una meta para su rebaño. Debe o bien conducirlo hasta los mejores pastos, o bien llevarlo de nuevo al redil.

4. Queda otra diferencia en la idea según la cual el ejercicio del poder es un «deber». El jefe griego debía naturalmente tomar decisiones en el interés de todos, y habría sido un mal jefe de haber preferido su interés privado. Pero su deber era un deber glorioso: aun cuando tuviera que sacrificar su vida en la guerra, su sacrificio se veía compensado por un don de un valor extremo: la inmortalidad. Nunca perdía. La bondad pastoral, por el contrario, se halla más próxima de la «abnegación». Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño. Este es su preocupación constante. El vela el sueño de sus ovejas.

El tema de la vigilia es importante. Hace resaltar dos aspectos de la dedicación del pastor. En primer lugar, actúa, trabaja y se desvive por los que alimenta y se encuentran dormidos. En segundo lugar, cuida de ellos. Presta atención a todos, sin perder de vista a ninguno. Se ve llevado a conocer al rebaño en su conjunto, y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular. De nuevo, un comentario rabínico sobre el Éxodo describe en los términos siguientes las cualidades pastorales de Moisés: enviaba a pacer las ovejas por turno, primero las más jóvenes, para que encontraran la hierba más tierna, luego las más viejas porque eran capaces de pacer la hierba más dura. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño.

Estos no son sino temas que los textos hebraicos asocian a las metáforas del Dios-Pastor y de su pueblo-rebaño. No pretendo con esto, de ninguna manera, afirmar que el poder político se ejerciera de este modo en la sociedad judía anterior a la caída de Jerusalén. Ni siquiera pretendo que esta concepción del poder político sea en absoluto coherente.

No son más que temas. Paradójicos, e incluso contradictorios. El cristianismo debió concederles una importancia considerable, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos. De todas las sociedades de la historia, las nuestras —quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo— han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas.

Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la «tecnología pastoral» en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua.

Con el fin de explicar mejor la importancia de esta ruptura, quisiera volver brevemente sobre lo que he dicho de los griegos. Adivino las objeciones que se me pueden dirigir.

Una de ellas es que los poemas homéricos emplean la metáfora pastoral para designar a los reyes. En la *Ilíada* y en la *Odisea*, la expresión $\rho\omicron\imath\mu\sigma\acute{\alpha}\nu\ \lambda\alpha\acute{\iota}\nu$ aparece más de una vez. Designa a los jefes y subraya la magnitud de su poder. Además, se trata de un título ritual, frecuente incluso en la literatura indoeuropea tardía. En *Beowulf*, el rey es considerado todavía como un pastor. Pero el hecho de que se vuelva a encontrar el mismo título en los poemas épicos arcaicos, como por ejemplo en los textos asirios, no tiene nada de sorprendente.

El problema se plantea más bien en lo que se refiere al pensamiento griego. Existe al menos una categoría de textos que incluyen referencias a los modelos pastorales: son los textos pitagóricos. La metáfora del pastor aparece en los *Fragments* de Arquitas, citados por Estobeo. La palabra $\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon$ (la ley) está relacionada con $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon\iota\omicron$ (pastor): el pastor reparte, la ley asigna. Y Zeus es llamado $\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon$ y $\nu\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\upsilon$ porque cuida del alimento de sus ovejas. Y por fin, el magistrado ha de ser $\phi\iota\lambda\epsilon\eta\omicron\upsilon\tau\omega\mu\omicron\iota$, es decir desprovisto de egoísmo. Debe mostrarse lleno de celo y de solicitud como un pastor.

Grube, el editor alemán de los *Fragments* de Arquitas, sostiene que esto revela una influencia hebraica única en la literatura griega. Otros comentaristas, como Delatte, afirman que la comparación entre los dioses, los magistrados y los pastores era frecuente en Grecia. Por consiguiente, es inútil insistir en ello.

Me limitaré a la literatura política. Los resultados de la investigación son claros: la metáfora política del pastor no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en Aristóteles. Ello resulta bastante sorprendente si se piensa que en su *Areopagítico*, Isócrates insiste sobre los deberes del magistrado: subraya con fuerza que deben mostrarse abnegados y preocuparse de los jóvenes. Y sin embargo no existe la más mínima alusión a la imagen del pastor.

Por el contrario, Platón habla a menudo del magistrado-pastor. Menciona la idea en el *Critias*, *La república* y las *Leyes*. La discute a fondo en *El Político*. En la primera obra el tema del pastor es bastante secundario. A veces, se evocan esos días felices en los que la humanidad se hallaba directamente gobernada por los dioses y pacía en pastos abundantes (*Critias*). Otras, se insiste en la necesaria virtud del magistrado, por oposición al vicio de Trasímaco (*La república*). Por último, el problema radica a veces en definir el papel de los magistrados subalternos: en realidad, igual que a los perros policía, sólo les queda obedecer a «quienes se encuentran en lo alto de la jerarquía» (*Leyes*).

Pero en *El político*, el poder pastoral es el problema central, objeto de largas discusiones. ¿Puede definirse como una especie de pastor a aquel que en la ciudad toma las decisiones y manda?

El análisis de Platón es conocido. Para resolver esta pregunta utiliza el método de la división. Traza una diferencia entre el hombre que transmite órdenes a las cosas inanimadas (por ejemplo el arquitecto), y el hombre que da órdenes a animales, distingue entre el que da órdenes a animales aislados (a una yunta de bueyes, por ejemplo) y el que da órdenes a rebaños, y por fin, entre el que da órdenes a rebaños animales y el que da órdenes a rebaños humanos. Aquí encontramos al jefe político: un pastor de hombres.

Pero esta primera división resulta poco satisfactoria. Conviene desarrollarla más. El método de oponer *hombres* a todos los demás animales no es bueno. Y así el diálogo vuelve a empezar otra vez y establece una serie de distinciones: entre los animales salvajes y los domésticos, los que viven en el agua y los que viven en la tierra, los que tienen cuernos y los que no los tienen, los de pezuña partida y los de pezuña entera, los que pueden reproducirse mediante el cruce y los que no. El diálogo se pierde en divisiones interminables.

¿Qué muestra entonces el desarrollo inicial del diálogo y su consiguiente fracaso? Que el método de la división no prueba nada cuando no se aplica correctamente. Demuestra también que la idea de analizar el poder político en términos de relación entre un pastor y sus animales debió ser en aquella época bastante controvertida. Se trata, en efecto, de la primera hipótesis que

se presenta al espíritu de los interlocutores cuando intentan descubrir la esencia de lo político. ¿Acaso era entonces un lugar común? ¿O estaba Platón discutiendo más bien un tema pitagórico? La ausencia de la metáfora pastoral en los demás temas políticos contemporáneos parece abogar en favor de la segunda hipótesis. Pero probablemente podemos dejar la discusión abierta.

Mi investigación personal tiene por objeto la manera en que Platón aborda este tema en el resto del diálogo. Lo hace primero mediante argumentos metodológicos, y a continuación invocando el famoso mito del mundo que gira en torno a su eje.

Los argumentos metodológicos son extremadamente interesantes. No es decidiendo cuáles son las especies que forman parte de un rebaño, sino analizando lo que hace un pastor como se puede decidir si el rey es o no una especie de pastor.

¿Qué es lo que caracteriza su tarea? En primer lugar el pastor se encuentra solo a la cabeza de su rebaño. En segundo lugar su trabajo consiste en proporcionar alimento a sus ovejas, en cuidarlas cuando están enfermas, en tocar música para agruparlas y guiarlas, en organizar su reproducción con el fin de obtener la mejor descendencia. Encontramos así claramente los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales.

¿Cuál es, entonces, respecto a todo esto, la tarea del rey? Se halla solo, como el pastor, a la cabeza de la ciudad. Pero, ¿quién proporciona a la humanidad su alimento? ¿El rey? No. El labrador, el panadero. ¿Quién se ocupa de los hombres cuando están enfermos? ¿El rey? No. El médico. ¿Y quién les guía con la música? El titiritero y no el rey. Siendo así, muchos ciudadanos podrían reivindicar con suficiente legitimidad el título de «pastores de hombres». El político, como pastor del rebaño humano, cuenta con numerosos rivales. En consecuencia, si queremos descubrir lo que es real y esencialmente el político, deberemos apartarlo «de la multitud que lo rodea» y demostrar así por qué *no* es un pastor.

Platón recurre, pues, al mito del mundo que gira en torno a su eje en dos movimientos sucesivos y de sentido contrario.

En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano se hallaba conducido por la propia divinidad. Disponía con toda profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba refugio alguno, y después de la muerte los hombres resucitaban. Una frase capital añade: «Al tener a la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban constitución política.»

En una segunda fase, el mundo giró hacia la dirección opuesta. Los dioses dejaron de ser los pastores de los hombres y éstos se encontraron abandonados a sí mismos. Pues les había sido dado el fuego. ¿Cuál sería entonces el papel del político? ¿Se convertiría *él* en pastor y ocuparía el lugar de la divinidad? De ninguna manera. A partir de ahora, su papel consistiría en tejer una sólida red para la ciudad. Ser un hombre político no iba a querer decir alimentar, cuidar y velar por el crecimiento de la descendencia, sino asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados), utilizando la «lanzadera» de la opinión pública. El arte real de gobernar consistía en reunir a los seres vivos «en una comunidad que reposara sobre la concordia y la amistad», y en tejer así «el más maravilloso de todos los tejidos». Toda la población, «esclavos y hombres libres envueltos en sus pliegues».

El político parece representar la más sistemática reflexión de la Antigüedad clásica sobre el tema del pastorado, que tanta importancia adquiriría en el Occidente cristiano. El hecho de que discutamos de ello parece demostrar que el tema, de origen oriental quizás, era lo suficientemente importante en tiempos de Platón como para merecer una discusión, pero queremos insistir en su dimensión, ya en aquel momento objeto de controversias.

Controversias que, por otra parte, no fueron absolutas. Platón admitió que el médico, el campesino, el titiritero y el pedagogo actuaran como pastores. Pero en cambio les prohibía que se mezclaran en actividades políticas. Lo dice explícitamente: ¿cómo podría el político encontrar tiempo para ir a ver a cada uno en particular, darle de comer, ofrecerle conciertos y curarle, en caso de enfermedad? Solamente un Dios de la Edad de Oro podría actuar así, o incluso, al igual que un médico o un pedagogo, ser responsable de la vida y del desarrollo de un pequeño número de individuos. Pero situados entre los dos —los dioses y los pastores— los hombres que detentan el poder político no son pastores. Su tarea no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad. Dicho en pocas pala-

bras, el problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos.

Todo esto puede parecer quizá muy lejano. Si insisto en estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema —o más bien esta serie de problemas— se plantearon desde muy pronto. Abarcan la historia occidental en su totalidad, y son de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Tienen que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder, que podríamos llamar «pastoral», cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarles, y mejorar su vida.

El famoso «problema del Estado providencia» no sólo no evidencia las necesidades o nuevas técnicas de gobierno del mundo actual, sino que debe ser reconocido por lo que es: una de las muy numerosas reparaciones del delicado ajuste entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral, que se ejerce sobre individuos vivos.

Es evidente que no tengo la más mínima intención de volver a trazar la evolución del poder pastoral a través del cristianismo. Es fácil imaginar los inmensos problemas que esto plantearía: problemas doctrinales, como el del título de «buen pastor» dado a Cristo; problemas institucionales, como el de la organización parroquial, o el reparto de responsabilidades pastorales entre sacerdotes y obispos...

Mi único propósito es el de aclarar dos o tres aspectos que considero importantes en la evolución del pastorado, es decir, en la tecnología del poder.

1. En primer lugar, en relación con la responsabilidad. Hemos visto que el pastor debía asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. En la concepción cristiana, el pastor debe poder dar cuenta, no sólo de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre.

Además, entre cada oveja y su pastor, el cristianismo concibe un intercambio y una circulación complejos de pecados y de méritos. El pecado de la oveja es también imputable al pastor. Deberá responder de él, el día del juicio final. Y a la inversa, al ayudar a su rebaño a encontrar la salvación, el pastor encontrará también la suya. Pero salvando a las ovejas corre el riesgo de perderse; si quiere salvarse a sí mismo debe correr el riesgo de perderse para los demás. Si se pierde el rebaño se verá expuesto a los mayores peligros. Pero dejemos estas paradojas a un lado. Mi meta consistía únicamente en señalar la fuerza de los lazos morales que asocian al pastor a cada miembro de su tribu. Y, sobre todo, quería recordar con fuerza que estos lazos no se referían solamente a la vida de los individuos, sino también a los más mínimos detalles de sus actos.

2. La segunda modificación importante tiene que ver con el problema de la obediencia. En la concepción hebraica, al ser Dios un pastor, el rebaño que le sigue se somete a su voluntad y a su ley.

Por su parte, el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Este es, seguramente, uno de los puntos en los que el pastorado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad. Si surgía el caso de que obedeciera a la voluntad de algún particular (médico, orador o pedagogo), era porque esta persona había logrado persuadirle racionalmente. Y esto con una finalidad estrictamente determinada: curarse, adquirir una competencia, llevar a cabo la mejor elección.

En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su *voluntad*. En las *Instituciones de los cenobitas*, de Casiano, se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud. Lo cual significa que no es, como para los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino más bien un fin en sí. Es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi*. Como dice san Benito, los monjes no viven según su libre albedrío, su voto es el de someterse a la autoridad de un abad: *ambulantes alieno iudicio et imperio*. El cristianismo griego llamaba $\alpha\pi\alpha\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ a este estado de obediencia. La evolución del sentido de esta palabra es

significativa. En la filosofía griega *ἐπιεργεῖα* designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones, gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el *πρᾶξις* es la voluntad ejercida sobre uno mismo, y para sí mismo. La *ἐπιεργεῖα* nos libera de tal obstinación.

3. El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja. Este tema ya existía antes del pastorado cristiano, pero se amplificó considerablemente en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar informado de las necesidades materiales de cada miembro del grupo y satisfacerlas cuando se hace necesario. Debe saber lo que ocurre, y lo que hace cada uno de ellos —sus pecados públicos— y, lo último pero no por ello menos importante, debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad.

Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Los recogió pero sin alterarlos considerablemente.

Se sabe que el examen de conciencia estaba extendido entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos, que veían en él una forma de contabilizar cada día el mal y el bien realizados respecto a los deberes de cada uno. Así, cada cual podía medir su progreso en la vía de la perfección, por ejemplo, el dominio de uno mismo y el imperio ejercido sobre las propias pasiones. La dirección de conciencia también predominaba en ciertos ambientes cultos, pero tomaba entonces la forma de consejos dados —a veces retribuidos— en circunstancias particularmente difíciles: en la aflicción o cuando se sufría una racha de mala suerte.

El pastorado cristiano asociaba estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituía un lazo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar victoriosamente algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante. Ser guiado constituía un estado, y uno estaba fatalmente perdido si intentaba escapar. La eterna cantinela reza de la siguiente manera: quien no soporta ningún consejo se marchita como una hoja muerta. En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades del alma.

Existen numerosos textos ascéticos y monásticos del siglo I que versan sobre el lazo entre la dirección y el examen de conciencia, y muestran hasta qué punto estas técnicas eran capitales para el cristianismo, y cuál era ya su grado de complejidad. Lo que yo quisiera subrayar es que traducen la aparición de un fenómeno muy extraño en la civilización grecorromana, esto es, la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona.

4. Hay otra transformación, la más importante quizá. Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia «mortificación» en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo. No es la primera vez que nos encontramos con el tema pastoral asociado a la muerte, pero su sentido es diferente al de la idea griega del poder político. No se trata de un sacrificio para la ciudad: la mortificación cristiana es una forma de relación con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos —el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño— en eso que llamamos los Estados modernos.

Como se habrán dado cuenta, lo que he intentado hacer esta tarde no es resolver un problema, sino sugerir una forma de abordar un problema. El problema es semejante a aquellos sobre los cuales he estado trabajando desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como ya les dije anteriormente, este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad),

saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual).

Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad? Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debamos renunciar a plantear la pregunta.

II

He intentado mostrar cómo el cristianismo primitivo configuró la idea de una influencia pastoral, que se ejerce continuamente sobre los individuos a través de la demostración de su verdad particular. Y he intentado mostrar hasta qué punto esta idea del poder pastoral era ajena al pensamiento griego, a pesar de un cierto número de imitaciones tales como el examen de conciencia práctico y la dirección de conciencia.

Ahora me gustaría, efectuando un salto de varios siglos, describir otro episodio que ha resultado en sí mismo particularmente importante en la historia de este gobierno de los individuos por su propia verdad.

Este ejemplo se refiere a la formación del Estado en el sentido moderno del término. Si establezco esta conexión histórica no es, evidentemente, para sugerir que el aspecto pastoral del poder desapareció durante el curso de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana, pero me parece que, contrariamente a lo que era de esperar, este período no fue el del pastorado triunfante. Ello se debe a distintas razones. Algunas son de naturaleza económica: el pastorado de las almas es una experiencia típicamente urbana, difícilmente conciliable con la pobreza y la economía rural extensiva de comienzos de la Edad Media. Las demás razones son de naturaleza cultural: el pastorado es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura, tanto por parte del pastor como por parte del rebaño. Otras razones se refieren a la estructura sociopolítica. El feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de lazos personales de un tipo muy distinto al del pastorado.

No es que pretenda afirmar que la idea de un gobierno pastoral de los hombres desapareciera por completo de la Iglesia medieval. En realidad, permaneció durante este período y hasta puede decirse que tuvo gran vitalidad. Dos series de hechos tienden a demostrarlo. En primer lugar, las reformas que habían sido llevadas a cabo en el seno de la Iglesia, en particular en las órdenes monásticas —las diferentes reformas tenían lugar, sucesivamente, en el interior de los monasterios existentes—, tenían por finalidad restablecer el rigor del orden pastoral entre los monjes. En cuanto a las órdenes de nueva creación, dominicos y franciscanos, se propusieron, sobre todo, efectuar un trabajo pastoral entre los fieles. En el curso de sus crisis sucesivas, la Iglesia intentó continuamente recobrar sus funciones pastorales. Pero hay más. A lo largo de toda la Edad Media se asiste, en la propia población, al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral. Los que critican a la Iglesia por incumplir sus obligaciones, rechazan su estructura jerárquica y buscan formas más o menos espontáneas de comunidad, en la que el rebaño pueda encontrar al pastor que necesita. Esta búsqueda de una expresión pastoral reviste numerosos aspectos: a veces, como en el caso de los valdenses, provocó luchas de una terrible violencia; en otras ocasiones fue pacífica, como sucedió con la comunidad de los Frères de la Vie. A veces suscitó movimientos de una amplitud muy extensa como los husitas, otras fermentó en grupos limitados como el de los Amis de Dieu de l'Oberland. Podía suceder que estos movimientos estuvieran próximos a la herejía, como en el caso de los begardos, o que fueran movimientos ortodoxos rebeldes que se agitaban en el seno mismo de la Iglesia (como en el caso de los oratorianos de Italia, en el siglo XV).

Evoco todo esto de manera muy alusiva con el único fin de insistir en que, si bien el pastorado no se instituyó como un gobierno efectivo y práctico de los hombres durante la Edad Media, sí que fue una preocupación permanente y el objeto de luchas incesantes. A lo largo de todo este período se manifestó un deseo intenso de establecer relaciones pastorales entre los

hombres y esta aspiración afectó tanto a la corriente mística como a los grandes sueños milenaristas.

Es evidente que mi intención no es tratar aquí el problema de la formación de los Estados. Ni tampoco explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos de donde proceden. Mi pretensión tampoco es la de analizar los diferentes mecanismos e instituciones que utilizan los Estados para asegurar su permanencia. Me gustaría solamente proponer algunas indicaciones fragmentarias sobre algo que se encuentra a mitad de camino entre el Estado, como tipo de organización política y sus mecanismos, a saber, el tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder de Estado.

Ya lo he mencionado en mi primera conferencia. Más que preguntarse si las aberraciones del poder de Estado son debidas a excesos de racionalismo o de irracionalismo, me parece que sería más correcto ceñirse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado.

Después de todo, y por lo menos a ese respecto, las prácticas políticas se parecen a las científicas: no se aplica «la razón en general», sino siempre un tipo muy específico de racionalidad.

Llama la atención el hecho de que la racionalidad del poder de Estado siempre fuera reflexiva y perfectamente consciente de su singularidad. No estaba encerrada en prácticas espontáneas y ciegas, ni tampoco fue descubierta por ningún tipo de análisis retrospectivo. Se formuló, particularmente, en los cuerpos de doctrina: *la razón de Estado* y *la teoría de la policía*. Sé que estas dos expresiones adquirieron enseguida un sentido estrecho y peyorativo. Pero durante los aproximadamente ciento cincuenta o doscientos años, durante los cuales se formaron los Estados modernos, su sentido era mucho más amplio que el de hoy en día.

La doctrina de la razón de Estado intentaba definir en qué medida los principios y los métodos del gobierno estatal diferían, por ejemplo, de la manera en que Dios gobernaba el mundo, el padre su familia, o un superior su comunidad.

En cuanto a la doctrina de la policía, define la naturaleza de los objetos de actividad racional del Estado, define la naturaleza de los objetivos que persigue y la forma general de los instrumentos que emplea.

Es, pues, de este sistema de racionalidad del que quisiera hablar ahora. Pero hay que comenzar por dos preliminares: 1) habiendo publicado Meinecke uno de los libros más importantes sobre la razón de Estado, hablaré, esencialmente, de la teoría de la policía; 2) Alemania e Italia se enfrentaron a las mayores dificultades para constituirse en Estados, y son los dos países que produjeron el mayor número de reflexiones sobre la razón de Estado y la policía. Remitiré con frecuencia a textos italianos y alemanes.

Comencemos con la *razón de Estado*. He aquí algunas definiciones:

BOTERO: «El conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, permanecen y crecen».

PALAZZO (*Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado*, 1606): «Un método o arte nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República».

CHEMNITZ (*De ratione Status*, 1647): «Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuya única meta es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado, para lo cual se emplean los métodos más rápidos y cómodos».

Me detendré a considerar algunos rasgos comunes de estas dos definiciones.

1. La razón de Estado se considera como un «arte», esto es, una técnica en conformidad con ciertas reglas. Estas reglas no pertenecen, simplemente, a las costumbres o a las tradiciones, sino también al conocimiento: al conocimiento racional. Hoy en día, la expresión *razón de Estado* evoca «arbitrariedad» o «violencia». Pero en aquella época, se entendía por ello una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados.

2. ¿De dónde infiere este arte específico de gobernar su razón de ser? La respuesta a esta pregunta provoca el escándalo del naciente pensamiento político. Y, sin embargo, es muy sencilla: el arte de gobernar es racional si la reflexión le lleva a observar la naturaleza de lo que es gobernado, en este caso el *Estado*.

Ahora bien, proferir semejante banalidad significa romper con una tradición a la vez cristiana y judicial, una tradición que sostenía que el gobierno era esencialmente justo. Representaba todo un sistema de leyes: leyes humanas, ley natural, ley divina.

Existe a este propósito un texto muy revelador de Santo Tomás. Recuerda que «el arte de, en su ámbito, imitar lo que la naturaleza realiza en el suyo», solamente es razonable bajo ésta condición. En el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza por Dios, e incluso el gobierno del cuerpo por el alma. El rey debe fundar las ciudades exactamente igual que Dios creó el mundo, o como el alma dio forma al cuerpo. El rey también ha de conducir a los hombres hacia su finalidad, tal y como lo hace Dios con los seres naturales o el alma al dirigir el cuerpo. ¿Y cuál es la finalidad del hombre? ¿Lo que resulta bueno para el cuerpo? No. Porque entonces sólo necesitaría de un médico, no de un rey. ¿La riqueza? Tampoco, porque entonces bastaría con un administrador. ¿La verdad? Ni siquiera eso. Porque entonces sólo se necesitaría a un maestro. El hombre necesita de alguien capaz de abrirle el camino de la felicidad celeste a través de su conformidad, aquí en la tierra, con lo *honestum*.

Como vemos, el arte de gobernar tiene por modelo a Dios cuando impone sus leyes sobre sus criaturas. El modelo de gobierno racional propuesto por santo Tomás no es un modelo político, mientras que, bajo la denominación de «razón de Estado», los siglos XVI y XVII buscaron principios susceptibles de guiar en la práctica a un gobierno. Su interés no se centra ni en la naturaleza, ni en sus leyes en general. Su interés se centra en lo que es el Estado, lo que son sus exigencias.

Y así es como podemos comprender el escándalo religioso que levantó este tipo de investigación. Explica por qué la razón de Estado fue asimilada al ateísmo. En Francia, particularmente, esta expresión que nació en un contexto político, fue comúnmente asociada con la del ateísmo.

3. La razón de Estado también se opone a otra tradición. En *El Príncipe*, el problema de Maquiavelo consiste en saber si es posible proteger contra enemigos, interiores o exteriores, una provincia o un territorio adquiridos por herencia o por conquista. Todo el análisis de Maquiavelo intenta definir aquello que asegura o refuerza el lazo entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la razón de Estado es el de la existencia misma y el de la naturaleza del Estado. Por este motivo los teóricos de la razón de Estado procuraron permanecer tan alejados de Maquiavelo como fuera posible; éste tenía mala reputación, y no podían considerar que su problema fuera el mismo que el de ellos. Por el contrario, quienes se oponían a la razón de Estado, intentaron comprometer este nuevo arte de gobernar, denunciando en él la herencia de Maquiavelo. Pese a las confusas polémicas que se desarrollaron un siglo después de la redacción del *Príncipe*, la *razón de Estado* supone, sin embargo, la emergencia de un tipo de racionalidad extremadamente —aunque sólo en parte— diferente de la de Maquiavelo.

La finalidad de semejante arte de gobernar consiste precisamente en no reforzar el poder que un príncipe puede ejercer sobre su dominio. Su finalidad consiste en reforzar el propio Estado. Este es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones que los siglos XVI y XVII propusieron. El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus enemigos también lo hacen. El Estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada a una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un período histórico de una duración indefinida, en un área geográfica en litigio.

4. Por último, podemos darnos cuenta de que la razón de Estado, en el sentido de un gobierno racional capaz de aumentar la potencia del Estado en consonancia con el mismo, presupone la constitución de cierto tipo de saber. El gobierno no es posible si la fuerza de Estado no es conocida, y de esta manera puede mantenerse. La capacidad del Estado y los medios para aumentarla deben ser conocidos, de la misma manera que la fuerza y la capacidad de los demás Estados. El Estado gobernado debe ser capaz de resistir a los demás. El gobierno no debe, pues, limitarse a aplicar exclusivamente los principios generales de la razón, de la sabiduría y de la prudencia. Un saber se hace necesario; un saber concreto, preciso y que se ajuste a la potencia

del Estado. El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado *estadística* o *aritmética* política, es decir, el conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados. Tal conocimiento era indispensable para el buen gobierno.

En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.

Los autores del siglo XVI y XVII entienden, por lo tanto, por «policía» algo muy distinto a lo que nosotros entendemos. Merecería la pena estudiar por qué la mayoría de estos autores son italianos o alemanes, pero dejémoslo. Por «policía», ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado.

Con ánimo de ser claro y sencillo, ilustraré mi propósito con un texto que tiene que ver a la vez con la utopía y el proyecto. Es una de las primeras utopías —programas— para un Estado dotado de policía. Turquet de Mayenne la elaboró y la presentó en 1611 a los Estados generales de Holanda. En su libro *La ciencia en el gobierno de Luis XIV*, J. King llama la atención sobre la importancia de esta extraña obra, cuyo título, *De la monarquía aristodemocrática*, basta para demostrar qué es lo importante para su autor; no se trata tanto de escoger entre los distintos tipos de constitución como de combinarlas para un fin vital: el Estado. Turquet llama también al Estado, Ciudad, República e incluso Policía.

He aquí la organización que propone Turquet. Cuatro grandes dignatarios secundan al rey. Uno está encargado de la justicia, el segundo del ejército, el tercero de la hacienda, es decir, de los impuestos y de los recursos del rey; el cuarto, de la *policía*. Parece que el papel de este dignatario fuera esencialmente moral. Según Turquet, debía inculcar a la población «modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad». Reconocemos aquí la idea tradicional: la virtud del sujeto asegura el buen funcionamiento del reino. Pero cuando se entra en detalles, la perspectiva se vuelve diferente.

Turquet sugiere que se creen en cada provincia consejos encargados de mantener la ley y el orden. Habrá dos de ellos para vigilar a las personas y otros dos para vigilar los bienes. El primer consejo, el encargado de las personas, debía preocuparse de los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. O dicho de otra manera, se ocuparía de la educación, determinaría los gustos y las aptitudes de cada uno y escogería las ocupaciones útiles de cada cual: toda persona de más de veinticinco años debía estar inscrita en un registro en el que se indicaba su profesión. Los que no se hallaran empleados de una forma útil eran considerados como la escoria de la sociedad.

El segundo consejo debía ocuparse de los aspectos negativos de la vida: de los pobres (viudas, huérfanos, ancianos) que necesitaran ayuda, de las personas sin empleo, de aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria (no se les podía cobrar interés), pero también de la salud pública (enfermedades, epidemias) y de accidentes, tales como los incendios o las inundaciones.

Uno de los consejos encargados de los bienes debía especializarse en las mercancías y productos manufacturados. Debía indicar qué había que producir, y cuál era la forma de hacerlo, pero igualmente tenía que controlar los mercados y el comercio. El cuarto consejo vigilaría la «hacienda», es decir el territorio y el espacio, controlaría los bienes privados, las herencias y las ventas, reformaría los derechos señoriales y se ocuparía de las carreteras, de los ríos, de los edificios públicos y de los bosques.

En buena medida, este texto se asemeja a las utopías políticas tan frecuentes de la época. Pero también es contemporáneo de las grandes discusiones teóricas sobre la razón de Estado y la organización administrativa de las monarquías. Es altamente representativo de lo que debieron ser, en el espíritu de la época, las tareas de un Estado gobernado según la tradición.

¿Qué es lo que demuestra?

1. La «policía» aparece como una administración que dirige el Estado, junto con la justicia, el ejército y la hacienda. Es verdad. Sin embargo, abarca todo lo demás. Como explica Tur-

quet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que los hombres realizan o emprenden. Su ámbito abarca la justicia, la finanza y el ejército.

2. La *política* lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia sobre el mercado. También se interesa por la forma en que viven, por las enfermedades y los accidentes a los que se exponen. Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo. Turquet emplea una expresión muy notable: «El hombre es el verdadero objeto de la policía».

3. Bien podría calificarse de totalitaria semejante intervención en las actividades humanas. ¿Qué fines se persiguen? Se dividen en dos categorías. En primer lugar, la policía tiene que ver con todo lo que constituye la ornamentación, la forma y el esplendor de una ciudad. El esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor. Así, la policía asegura el vigor del Estado y lo coloca en primer plano. En segundo lugar, el otro objetivo de la policía es el de desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y la asistencia mutua. Aquí también, la palabra que emplea Turquet es importante: la policía debe asegurar la «comunicación» entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra. Pues de otra forma los hombres no podrían vivir, o su vida sería precaria y miserable, y se encontraría perpetuamente amenazada.

Podemos reconocer aquí, me parece, una idea que es importante. En cuanto forma de intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres, el papel de la policía consiste en proporcionarles un poco más de vida, y al hacerlo, proporcionar al Estado, también, un poco más de fuerza. Esto se realiza por el control de la «comunicación», es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades).

Ustedes objetarán: pero si se trata sólo de la utopía de algún oscuro autor. ¡No puede inferir de ella consecuencias que sean significativas! Pero yo, por mi parte, afirmo que el libro de Turquet no es más que un ejemplo de una inmensa literatura que circulaba en la mayoría de los países europeos de aquella época. El hecho de que sea excesivamente simple, y, sin embargo, muy detallado evidencia con la mayor claridad características que no se podían reconocer en todas partes. Me gustaría sostener, ante todo, que estas ideas no nacieron abortadas. Se difundieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII, o bien en forma de políticas concretas (como el mercantilismo o el mercantilismo), o bien en cuanto materias de enseñanza (la *Polizeiwissenschaft* alemana; no olvidemos que con este título se enseñó en Alemania la ciencia de la administración).

Estas son las dos perspectivas que quisiera, no estudiar, pero sí al menos sugerir. Empezaré por referirme a un compendio administrativo francés, y a continuación a un manual alemán.

1. Cualquier historiador conoce el *Compendium* de Delamare. A comienzos del siglo XVIII este historiador emprendió la compilación de reglamentos de policía de todo el reino. Se trata de una fuente inagotable de informaciones del mayor interés. Mi propósito aquí radica en mostrar la concepción general de la policía que indujo a Delamare a formular semejante cantidad de reglas y de reglamentos.

Delamare explica que existen once cosas que la policía debe controlar dentro del Estado: 1) la religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales (a grandes rasgos, las artes y las ciencias), 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres.

La misma clasificación caracteriza todos los tratados relativos a la policía. Igual que en el programa utópico de Turquet, con excepción del ejército, de la justicia en un sentido estricto y de los impuestos directos, la policía vigila aparentemente todo. Se puede decir lo mismo con otras palabras: el poder real se afirmó contra el feudalismo gracias al apoyo de una fuerza armada, así como al desarrollo de un sistema judicial y al establecimiento de un sistema fiscal. Así es como se ejercía tradicionalmente el poder real. Ahora bien, el término de «policía» designa el conjunto que cubre el nuevo ámbito en el cual el poder político y administrativo centralizados pueden intervenir.

Pero, ¿cuál es entonces la lógica que funciona detrás de la intervención en los ritos culturales, las técnicas de producción en pequeña escala, la vida intelectual y la red de carreteras?

La respuesta de Delamare parece un poco dubitativa. Comienza diciendo que la policía vela por todo lo que se refiere a la «felicidad» de los hombres, y añade: la policía vela por todo lo que regula la «sociedad» (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres. De pronto, también afirma que la policía vela sobre lo que está vivo. Esta es la definición sobre la cual me voy a detener. Es la más original y aclara las otras dos; incluso el propio Delamare insiste en ello. He aquí cuáles son sus observaciones sobre los once objetos de la policía. La policía se ocupa de la religión, evidentemente no desde el punto de vista de la verdadera dogmática, sino desde el punto de vista de la calidad moral de la vida. Al velar sobre la salud y los abastecimientos, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. Al velar sobre el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto son los placeres de la vida. En pocas palabras, la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga más que vivir.

Así enlazamos con el resto de las definiciones que propone Delamare: «El único objetivo de la policía es el de conducir al hombre a la mayor felicidad de la que pueda gozar en esta vida». De nuevo, la policía vela sobre las ventajas que ofrece exclusivamente la vida en sociedad.

2. Echemos ahora una ojeada a los manuales alemanes. Fueron utilizados un poco más tarde para enseñar la ciencia de la administración. Esta enseñanza se impartió en diversas universidades, en particular en Gotinga, y revistió una importancia muy grande para la Europa occidental. Ahí es donde se formaron los funcionarios prusianos, austriacos y rusos, los que llevaron a cabo las reformas de José II y de Catalina la Grande. Algunos franceses, sobre todo en los círculos allegados a Napoleón, conocían muy bien las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

¿Qué se encontraba en estos manuales?

En su *Liber de Politia*, Huhenthal distinguía las rúbricas siguientes: el número de ciudadanos, la religión y la moralidad, la salud, la alimentación, la seguridad de las personas y de las cosas (en particular respecto a los incendios y a las inundaciones), la administración de la justicia, los objetos de agrado y de placer de los ciudadanos (cómo alcanzarlos y cómo moderarlos). A continuación sigue una serie de capítulos sobre los ríos, los bosques, las minas, las salinas, la vivienda y, por fin, varios capítulos sobre los diferentes medios de adquirir bienes para la agricultura, la industria o el comercio.

En su *Compendio para la policía*, Wilebrand aborda sucesivamente la moralidad, las artes y oficios, la salud, la seguridad, y, por último, los edificios públicos y el urbanismo. Al menos en lo que respecta a los temas, no existe mucha diferencia con las afirmaciones de Delamare.

Pero el más importante de estos textos es el de Justi, *Elementos de policía*. El objetivo específico de la policía se define todavía como la vida en sociedad de individuos vivos. Von Justi organiza, sin embargo, su obra de forma un poco diferente. Comienza por estudiar lo que él llama los «bienes rurales del Estado», es decir, el territorio. Lo considera bajo dos aspectos: cómo está poblado (ciudad y campo), cómo son sus habitantes (número, crecimiento geográfico, salud, mortalidad, emigración). A continuación, von Justi analiza los «bienes y los efectos», es decir, las mercancías, los productos manufacturados, así como su circulación, que plantea problemas relacionados con su coste, crédito y curso. Finalmente, la última parte está dedicada a la conducta de los individuos: su moralidad, sus capacidades profesionales, su honradez y su respeto a la ley.

A mi modo de ver, la obra de Justi es una demostración mucho más elaborada de la evolución del problema de la policía que la «Introducción» de Delamare a su compendio de reglamentos. Esto se debe a cuatro razones.

En primer lugar, von Justi define en términos mucho más claros la paradoja central de la *policía*. La policía, explica, es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud. Por otro lado, la policía debe mantener a los ciudadanos felices, entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado.

Acto seguido, von Justi establece una distinción entre esta tarea, que llama, igual que hacen sus contemporáneos, *Polizei*, y la *Politik, die Politik*. *Die Politik* es fundamentalmente

una tarea negativa. Consiste para el Estado en luchar contra los enemigos tanto del interior como del exterior. La *Polizei*, por el contrario, es una tarea positiva: consiste en favorecer, a la vez, la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado.

Y aquí radica un punto importante: von Justi insiste mucho más que Delamare en una noción que iba a volverse cada vez más importante durante el siglo XVIII: la población. La población se definía como un grupo de individuos vivos. Sus características eran las de todos los individuos que pertenecían a una misma especie, viviendo unos al lado de otros. (Se caracterizaban así por sus tasas de mortalidad y de fecundidad, estaban sujetos a epidemias y a fenómenos de superpoblación, presentaban cierto tipo de reparto territorial.) Es cierto que Delamare empleaba el término «vida» para definir el objeto de la policía, pero no insistía en ello demasiado. A lo largo del siglo XVIII, y sobre todo en Alemania, vemos que lo que es definido como objeto de la policía es la población, es decir, un grupo de individuos que viven en un área determinada.

Y por fin, basta con leer a von Justi para darse cuenta de que no se trata solamente de una utopía, como sucedía con Turquet, ni de un compendio de reglamentos sistemáticamente clasificados. Von Justi pretende elaborar una *Polizeiwissenschaft*. Su libro no es una simple lista de prescripciones. Es también un prisma a través del cual se puede observar el Estado, es decir, su territorio, riquezas, población, ciudades, etc. Von Justi asocia la «estadística» (la descripción de los Estados) y el arte de gobernar. La *Polizeiwissenschaft* es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio.

Tales consideraciones históricas deben parecer muy lejanas e inútiles respecto de nuestras preocupaciones actuales. No llegaré tan lejos como Hermann Hesse cuando afirma que solamente es fecunda «la referencia constante a la historia, al pasado, a la antigüedad». Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta. Durante siglos, la religión no ha podido soportar que se narrara su propia historia. Hoy en día nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian que se escriba su historia, lo cual es, sin duda, significativo.

Lo que he querido mostrar ha sido una línea de investigación. Estos no son sino rudimentos de un estudio sobre el cual trabajo desde hace dos años. Se trata del análisis histórico de lo que, con una expresión obsoleta, podríamos llamar el arte de gobernar.

Este estudio se fundamentó en un cierto número de postulados básicos, que resumiré de la siguiente manera:

1. El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén asociadas entre ellas. El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha sido sometido al gobierno. Si un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, el poder puede someterle al gobierno. No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia.

2. En lo que respecta a las relaciones entre los hombres existen innumerables factores que determinan el poder. Y, sin embargo, la racionalización no deja de proseguir su tarea y de revestir formas específicas. Difiere de la racionalización propia de los procesos económicos, y de las técnicas de producción y de comunicación; difiere también de la del discurso científico. El gobierno de los hombres por los hombres —ya forme grupos modestos o importantes, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra, o de una burocracia sobre una población— supone cierta forma de racionalidad, y no de violencia instrumental.

3. En consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar la razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad

existente. La crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas; tampoco pueden satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es: ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder? Plantearla es la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.

Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano más notables, una de las más terribles también.

Resulta muy significativo que la crítica política haya reprochado al Estado el hecho de ser, simultáneamente, un factor de individualización y un principio totalitario. Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la de razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política.