

La tecnología política de los individuos¹

Michel Foucault

Traducción de Graciela Lechuga Solís*

Una pregunta que surgió a fines del siglo XVIII definió el cuadro general de lo que llamo las “técnicas de sí mismo”. Ésta se convirtió en uno de los polos de la filosofía moderna. Es una cuestión que divide con precisión los denominados temas filosóficos tradicionales: ¿qué es el mundo?, ¿quién es el hombre?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo es posible el conocimiento? Y así por el estilo. En mi opinión, la pregunta que surgió a finales del siglo XVIII es la siguiente: ¿qué somos en este tiempo? Esta pregunta se encontrará formulada en un texto de Kant. Él no hizo a un lado las preguntas anteriores en relación con la verdad o el conocimiento, etcétera. Éstas, por el contrario, constituyen un campo de análisis tan sólido como consistente, al cual con gusto llamaría *ontología formal de la verdad*. Pero creo que la actividad filosófica concibió un nuevo polo que se caracteriza por la pregunta, permanente y perpetuamente renovada: ¿qué somos hoy en día? Y tal es, según mi modo de ver, el campo de la reflexión

* Profesora-investigadora. Departamento de Relaciones Sociales. UAM-Xochimilco.

¹ Esta es una conferencia que Michel Foucault dictó en la Universidad de Vermont en octubre de 1982, apareció publicada en Gutman H. & Martin, L.H. (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, Universidad de Massachusetts, 1988, pp. 145-162; P.-E. Dauzat la tradujo del inglés. En francés apareció en Michel Foucault, “Technologie Politique des individus”, *Dits et écrits*, 1954-1988, Daniel Defert y François Ewald (eds.), Gallimard, París, 1994, vol. 4:813-828.

histórica sobre nosotros mismos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, la escuela de Francfort han intentado responder esta pregunta. Al inscribirme en esa tradición, mi propósito es, pues, aportar respuestas parciales y provisionales a esta pregunta por medio de la historia del pensamiento, o más precisamente, mediante el análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas en la sociedad occidental.

Precisemos brevemente, por medio del estudio de la locura y de la psiquiatría, del crimen y del castigo, intenté mostrar la manera en que, indirectamente, fuimos contruidos por la exclusión de otros: criminales, locos, etcétera. Y mi trabajo actual trata sobre la siguiente pregunta: ¿cómo constituimos directamente nuestra identidad mediante ciertas técnicas éticas de uno mismo, que se han desarrollado desde la Antigüedad hasta nuestros días? Éste fue el objetivo del seminario.

Ahora, hay otro campo de preguntas que me gustaría estudiar: la manera en que por medio de alguna tecnología política de los individuos hemos sido conducidos a reconocernos en tanto que sociedad, elemento de una entidad social, parte de una nación o de un Estado. Quisiera darles una aproximación, no de las técnicas de uno mismo, sino de la tecnología política de los individuos.

Desde luego, temo que los materiales con que trato sean muy técnicos e históricos para una conferencia pública. No soy un conferencista, y reconozco que estos materiales convendrían más para un seminario. Pero, a pesar de que sus tecnicismos puedan ser excesivos, tengo buenas razones para presentárselos. En primer lugar, creo que es un poco pretencioso exponer de manera más o menos profética lo que la gente debe pensar. Prefiero dejar que ellas saquen sus propias conclusiones o inferir ideas generales sobre las preguntas que me esfuerzo en plantear por medio del análisis de materiales históricos muy precisos. Considero que eso es más respetuoso de la libertad de cada uno, ese es mi proceder. La segunda razón por la cual les presento materiales muy técnicos es que no veo por qué suponer que el público de una conferencia sea menos inteligente, menos enterado o menos cultivado que el de un curso. Ataquemos pues, ahora, ese problema, el de la tecnología política de los individuos.

En 1779 apareció el primer volumen de una obra del alemán J.P. Frank con el título *System einer vollständigen Medicinischen Polizey*, a éste le seguirían cinco tomos más; y cuando salió el último volumen, en 1790, ya había comenzado la Revolución Francesa.² ¿Cuál es el sentido de relacionar un acontecimiento tan célebre como la Revolución Francesa con una obra tan oscura? La razón es simple: la obra de Frank es el primer gran programa sistemático de salud pública para el Estado moderno. En él se indica, con lujo de detalles, aquello que debe hacer una administración para proteger

² Frank, J.P., *System einer vollständigen medicinischen polizey*, 4 vols., Mannheim, C.F. Schwann, 1780-1790.

la vida de los individuos y garantizar la revitalización general, un alojamiento decente, la salud pública, sin olvidar las instituciones médicas necesarias para la buena salud de la población. A lo largo de ese libro, es posible ver que la inquietud por la vida individual se volvió una tarea para el Estado.

En la misma época, la Revolución Francesa dio la señal a las grandes guerras nacionales de nuestro tiempo, que pusieron en juego a los grandes ejércitos, que terminan, o encuentran su apogeo en inmensas carnicerías colectivas. Considero que se puede encontrar un fenómeno similar a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. Da pena observar que en toda la historia, no hay nada comparable con esta guerra, periodo en el que precisamente se pusieron en práctica los grandes programas de protección social, de salud pública y de asistencia médica. En tal época, si bien no fue concebido, fue publicado el plan Beveridge. Se podría resumir tal coincidencia con una consigna: "Ir a ser masacrados, les prometemos una larga y agradable vida". El seguro de vida va de la mano con una orden de muerte.

La coexistencia, en el seno de las estructuras políticas, de enormes máquinas de destrucción y de instituciones destinadas a la protección de la vida individual, es algo desconcertante que merece alguna investigación; son las antinomias centrales de nuestra razón política. Y es sobre tal antinomia de nuestra racionalidad política que quiero detenerme. No es que las carcerías colectivas sean el efecto, el resultado lógico de nuestra racionalidad, ni que el Estado tenga la obligación de cuidar de sus individuos, porque él tiene el derecho de matar a millones de personas. Tampoco niego que las carnicerías colectivas o la protección social tengan sus explicaciones económicas o sus motivaciones afectivas.

Perdónenme que vuelva al mismo punto: somos seres pensantes. En otras palabras, que matemos o seamos matados, que hagamos la guerra o que pidamos ayuda mientras estamos desempleados, que votemos en favor o en contra de un gobierno que recorta el presupuesto de la seguridad social y aumenta los gastos militares, no nos hace seres menos pensantes, y hacemos esto o aquello, desde luego, en nombre de reglas de conducta universales, pero también en virtud de una racionalidad histórica precisa. Es esta racionalidad, como la del juego de la vida y la muerte en donde ella define el cuadro que quisiera analizar desde una perspectiva histórica. Este tipo de racionalidad, que constituye uno de los rasgos esenciales de la racionalidad política moderna, se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII por medio de la idea general de "razón de Estado", así como mediante un conjunto específico de técnicas de gobierno que en esta época llamaríamos, en un sentido muy particular, la *policía*.

Comencemos por la "razón de Estado". Retomaré de manera sucinta un pequeño número de definiciones tomadas de autores italianos y alemanes. A fines del siglo XVI, un jurista italiano, Botero, da su definición de Estado: "Un conocimiento particular

mediante el cual los Estados se forman, se refuerzan, duran y crecen”.³ Otro italiano, Palazzo, escribió al inicio del siglo XVII (*Discours du gouvernement et de la Véritable raison d'État*, 1606):⁴ “Una razón de Estado es un método o un arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden o la paz en el seno de la República”. Y Chemnitz, autor alemán de mediados del siglo XVIII (*De ratione Status*, 1647),⁵ por su lado, da esta definición: “Alguna consideración política, necesaria para todos los asuntos públicos, consejos y proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado” –reparen en estas palabras: preservación del Estado, expansión del Estado y felicidad del Estado– “con qué fin se emplean los medios más rápidos y los más cómodos”.

Detengámonos en algunos elementos de estas definiciones. La razón de Estado, de entrada, es considerada como un “arte”, es decir, una técnica que se conforma con ciertas reglas. Éstas no sólo observan costumbres y tradiciones, sino también un cierto conocimiento racional. En nuestros días, la “razón de Estado”, como bien saben, evoca mucho más, lo arbitrario o la violencia. Pero en esa época se entendía como una racionalidad propia del arte de gobernar a los Estados. ¿De dónde saca este arte de gobernar su razón de Estado? La respuesta a esta pregunta provocó el escándalo del pensamiento político naciente, en los albores del siglo XVII. Por lo tanto, después de los autores citados, ésta es muy simple. El arte de gobernar es racional a condición de que se observe la naturaleza de eso que es gobernado, en otras palabras, el Estado mismo.

Ahora bien, proferir tal evidencia, tal simpleza, era en verdad romper simultáneamente con dos tradiciones opuestas: la tradición cristiana y la teoría de Maquiavelo. Aquélla pretendía que para ser rotundamente justos, el gobierno debería respetar todo un sistema de leyes: humanas, naturales y divinas.

A propósito, existe un texto revelador de Santo Tomás, en el cual explica que, en el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza de Dios. El rey debe fundar las ciudades exactamente como Dios creó el mundo; debe conducir al hombre a su finalidad, tal como Dios lo hace con los seres naturales. ¿Y cuál es la finalidad del hombre? ¿La salud física? No, responde Santo Tomás. Si la salud del cuerpo fuera la finalidad del hombre, no necesitaría de un médico ni de un rey. ¿La riqueza? No, tampoco. Un regidor sufriría. ¿La verdad? Tampoco, responde Santo Tomás, ya que para encontrar la verdad no se requiere de un rey, sólo un maestro trataría el asunto. El hombre tiene necesidad de alguien que sea capaz de abrir la vía

³ Botero, G., *Della ragione di Stato dieci libri*, Roma, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, trad. G. Chappuys, París, Chaudière, 1599).

⁴ Palazzo, G.A., *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Venecia, de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*), trad. A. de Vallières, Douay, B. Bellere (1611).

⁵ Chemnitz, B.P. von, *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*, Freistadii,

de la felicidad celeste, conformándose, aquí abajo, con ser *honestum*. Es deber del rey, como su finalidad natural y divina, conducir al hombre hacia lo *honestum*.

El modelo del gobierno racional deseado por Santo Tomás no es el de menor importancia en el mundo político, ya que en los siglos XVI y XVII están puestas otras denominaciones en búsqueda de la razón de Estado, con principios susceptibles de guiar concretamente un gobierno. Ya no hay interés alguno en las finalidades naturales o divinas del hombre, sino en lo que es el Estado.

La razón de Estado se encuentra en oposición a otro tipo de análisis. En *El Príncipe*, el problema de Maquiavelo es saber cómo es posible proteger, contra sus adversarios del interior o del exterior, una provincia o un territorio obtenido por herencia o por conquista. Todo el análisis de Maquiavelo intenta definir aquello que consolida el vínculo entre el Príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado al principio del siglo XVII por la razón de Estado es el de la existencia misma y de la naturaleza de esta entidad nueva que es el Estado. Es por esto que los teóricos de la razón de Estado se esforzarán por mantenerse alejados lo más posible de Maquiavelo; él, en esa época, tenía una muy mala reputación, y ellos no podían reconocer su problema en el suyo, el cual no era el problema del Estado, sino el de las relaciones entre el Príncipe –el rey– su territorio, y su pueblo. A pesar de todas las querellas alrededor del Príncipe y de la obra de Maquiavelo, la razón de Estado marca un hito importante en el surgimiento de la aparición de un tipo de racionalidad extremadamente diferente del tipo propio de la concepción de Maquiavelo. El propósito de este nuevo arte de gobernar es precisamente no reforzar el poder del Príncipe. Se trata de consolidar al Estado mismo.

Resumamos, la razón de Estado no reenvía ni a la sabiduría de Dios ni a la razón o a las estrategias del Príncipe. Ésta se relaciona con el Estado, con su naturaleza y con su propia racionalidad. Esta tesis –la de que el diseño de un gobierno es reforzar el Estado– implica diversas ideas que considero importantes de abordar para seguir el despegue y el desarrollo de nuestra racionalidad política moderna.

La primera de estas ideas concierne a la relación inédita que se establece entre la política como práctica y la política como saber. Ésta tiene rasgos de posibilidad de un saber político específico. Después de Santo Tomás, era suficiente con que el rey se mostrara virtuoso. El jefe de la ciudad en la República Platoniana debía ser filósofo. Por primera vez, el hombre que debe dirigir a otros, en el cuadro del Estado, debe ser un político; él debe poder apoyarse en competencias y saberes políticos específicos.

El Estado es una cosa que existe por sí misma. Es una especie de objeto natural, aun cuando la tarea de los juristas sea saber cómo puede constituirse de manera legítima. El estado por sí mismo es un orden de cosas, y el saber político se distingue de las reflexiones jurídicas. El saber político no trata de los derechos del pueblo, ni de las leyes humanas o divinas, sino de la naturaleza del Estado que debe ser gobernado. El

gobierno no es posible más que cuando se conoce la fuerza del Estado; es por medio de este saber que aquél puede sustentarse. Y hay que conocer la capacidad del Estado y los medios para hacerlo crecer, así como la fuerza y la capacidad de los otros Estados, de Estados rivales. El Estado gobernado debe resistir a los otros Estados. El gobierno no sabría pues, limitarse a la sola aplicación de los principios generales de la razón, de sabiduría y prudencia. Un saber específico es necesario: un saber concreto, preciso y medido vinculado a la potencia del Estado. El arte de gobernar, característico de la razón de Estado, está íntimamente ligado al desarrollo de lo que se llama, en esa época, la *aritmética política*, es decir, el conocimiento que da la competencia política. El otro nombre de esta competencia política, ustedes lo saben muy bien, era la *estadística*, una estadística sin vínculo alguno con la probabilidad, pero sí relacionada con el conocimiento del Estado, a las fuerzas respectivas de los diferentes Estados.

El segundo punto importante que se desprende de esta idea de razón de Estado, no es otro que la aparición de las relaciones inéditas entre política e historia. En esta perspectiva, la verdadera naturaleza del Estado ya no se concibe como un equilibrio entre varios elementos que sólo una buena ley podría mantener. La naturaleza del Estado aparece como un conjunto de fuerzas y triunfos susceptibles de ser aumentados o debilitados según la política seguida por los gobiernos. Lo importante es acrecentar las fuerzas, ya que cada Estado se encuentra en una rivalidad permanente con otros países, con otras naciones y con otros Estados; de tal suerte que cada Estado ante sí, no tiene nada más que un futuro indefinido de luchas, o al menos competencias con otros Estados parecidos. A lo largo de la Edad Media dominaba la idea de que los reinos de la Tierra serían unificados algún día en un último Imperio justo antes de la llegada de Cristo a la Tierra. Desde el inicio del siglo XVII, esta idea común no fue más que un sueño, mismo que constituyó también, durante la Edad Media, uno de los rasgos mayores del pensamiento político o del pensamiento histórico-político. Este proyecto de una reconstitución del Imperio romano se desvaneció para siempre. La política debe, en lo sucesivo, tratar sobre una multiplicidad irreductible de Estados que luchan y rivalizan en una historia ilimitada.

La tercera idea que podemos extraer de esta noción de *razón de Estado* es la siguiente: ya que el Estado es su propio fin y que el diseño exclusivo de los gobiernos debe ser no sólo la conservación, sino también el reforzamiento permanente y el desarrollo de las fuerzas del Estado, es claro, pues, que los gobiernos no se deben inquietar por los individuos; o más bien, no deben ocuparse de ellos más que en la medida en que ellos presenten un interés con este fin: el que tiene que ver con su vida, su muerte, su actividad, su conducta individual, su trabajo y así por el estilo. Yo diría que en este tipo de análisis de las relaciones entre el individuo y el Estado, al individuo no le interesa el Estado más que en la medida en que él puede hacer algo por la potencia del Estado. El individuo es, en esta perspectiva, un elemento que podemos definir como

de marginalidad política, que sólo es de utilidad política. Desde el punto de vista del Estado, el individuo no existe más que para aportar un cambio, aunque sea mínimo, a la potencia del Estado, ya sea en una dirección positiva o negativa. El Estado no debe, pues, ocuparse del individuo más que en la medida en que él pueda introducir un cambio. A veces el Estado le pide vivir, trabajar, producir y consumir, y otras veces le pide morir.

Estas ideas están relacionadas de manera manifiesta con otro conjunto de ideas, que podemos encontrar en la filosofía griega. Y a decir verdad, la referencia a las ciudades griegas es muy frecuente en esta literatura de principios del siglo XVII. Pero creo que un pequeño número de temas parecidos disimula apenas la obra de esta nueva teoría política. En efecto, en el Estado moderno, la integración marginal de los individuos a la utilidad del Estado no toma la forma característica de la comunidad ética de la ciudad griega. En esta nueva racionalidad política ésta se adquiere con la ayuda de una técnica muy particular que se llama *policía*.

Tratamos ahora un problema que me gustaría analizar en algún trabajo futuro. El problema es el siguiente: ¿qué especie de tecnologías políticas, qué tecnología de gobierno se ha puesto en obra, utilizado y desarrollado, en el cuadro general de la razón de Estado, para hacer del individuo un elemento de peso para el Estado? El más frecuente es cuando se analiza el rol del Estado en nuestra sociedad, o se le concentra en las instituciones –ejército, función pública, burocracia, y así por el estilo–, y el tipo de personas que las dirigen, o se le analiza en las teorías o en las ideologías elaboradas con el fin de legitimar su existencia.

Mi interés, por el contrario, está en la búsqueda de las técnicas, de las prácticas que dan una forma concreta a esta nueva racionalidad política y a este nuevo tipo de relación entre la entidad social y el individuo. Y de manera sorprendente se encontró, al menos en países como Alemania y Francia en donde por diferentes razones el problema del Estado era un problema mayor, que había personas interesadas en reconocer la necesidad de definir y de organizar, explícitamente, esta nueva tecnología de poder, las nuevas técnicas que permitieran integrar al individuo a la entidad social. Ellos admiraban esta necesidad, y le dieron un nombre: *police* en francés, y *Polizei* en alemán (creo que *police* en inglés tiene un sentido muy diferente). Nos corresponde, precisamente, intentar proporcionar mejores definiciones de lo que se entiende por los vocablos francés y alemán, *police* y *Polizei*.

Su sentido es al menos desconcertante, ya que desde el siglo XIX hasta ahora, se les ha utilizado para designar otra cosa, una institución muy precisa, que tanto en Francia como en Alemania al menos –no sé lo que es en Estados Unidos– no ha gozado de una excelente reputación. Pero desde el fin del siglo XVI a finales del siglo XVIII, los términos de *police* y de *Polizei*, han tenido un sentido muy preciso y muy grande. Cuando se hablaba de *police* en esa época, se hablaba de técnicas específicas que

permitían a un gobierno, en el cuadro del Estado, gobernar a la gente sin perder de vista la gran utilidad de los individuos en el mundo.

Con el fin de analizar con mayor precisión esta nueva tecnología de gobierno, creo que hay que captarla a partir de las tres formas más grandes que toda tecnología asume a lo largo de su desarrollo y de su historia: un sueño o, al menos, una utopía; luego, una práctica en la que las reglas actúan como verdaderas instituciones y, por último, una disciplina académica.

Louis Turquet de Mayerne, al principio del siglo XVII, ofrece un buen ejemplo de la opinión de la época frente a la técnica utópica o universal de gobierno. En su obra *La monarchie aristo-démocratique* (1611),⁶ propuso la especialización del poder ejecutivo y de los poderes de la policía, cuya tarea era la vigilancia del respeto cívico y de la moral pública.

Turquet sugirió la creación en cada provincia de cuatro consejos de policía encargados de mantener el orden público. Dos vigilarían a las personas; los otros dos, los bienes. El primer consejo debería vigilar los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. En otras palabras, se ocuparía de la educación, determinaría con gran precisión los gustos y las aptitudes de cada quien. Aprobaría la aptitud de los niños desde el comienzo de su vida: toda persona mayor de 25 años debería estar inscrita en un registro en el que indicaría sus aptitudes y su ocupación; las otras estaban consideradas como inherentes a la sociedad.

El segundo consejo debería ocuparse de los aspectos negativos de la vida: de los pobres, de los viudos, de los huérfanos, de los viejos con necesidad de ayuda; también debería regular los casos de personas afectadas por el trabajo, pero que se mostraban recalcitrantes, de aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria y tenía que administrar una oficina de donaciones o de préstamos financieros para los indigentes. También debería prestar atención a la salud pública –enfermedades, epidemias– y a los accidentes, como incendios e inundaciones, y organizar una especie de seguro con la intención de proteger a las personas de tales accidentes.

El tercer consejo debería especializarse en las mercancías y en los productos manufacturados. Indicar lo que debía producirse y la manera de hacerlo, y también controlar el mercado y el comercio, lo cual era una función tradicional de la policía. El cuarto consejo debería vigilar el territorio y el espacio, los bienes privados y los legados, las donaciones y las ventas, sin olvidar los derechos señoriales, los caminos, los ríos, los edificios públicos, etcétera.

Desde esta perspectiva, este texto se emparenta tanto con las utopías políticas tan numerosas de la época, como con las del siglo XVI. Pero también es contemporáneo

⁶ Turquet de Mayerne, L., *La monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, París, 1611.

de las grandes discusiones teóricas de la razón de Estado y de la organización administrativa de las monarquías. Es muy representativo de lo que debió ser, en el espíritu de la época, un Estado bien gobernado.

¿Qué demuestra este texto? Por principio, que la “policía” aparece como una administración directora del Estado, concurrente con la justicia, el ejército y las finanzas. Por lo tanto, y de hecho, la policía abarca todas esas administraciones y, tal como lo explica Turquet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que hacen y emprenden los hombres. Su ámbito comprende la justicia, las finanzas y el ejército.⁷

Así pues, ustedes pueden ver que en esta utopía la policía, desde un punto de vista extremadamente particular, engloba todo. Los hombres y las cosas son vistos en sus relaciones. Lo que le interesa a la policía es la coexistencia de los hombres en un territorio, en sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que cambian en el mercado y así sucesivamente. Se interesa también en la manera en que la gente vive, en sus enfermedades, y en los accidentes a que se expone. En una palabra, es al hombre vivo, activo y productivo el que la policía vigila. Turquet emplea una expresión notable: “El hombre es el verdadero objeto de la policía –afirma–, en sustancia”.⁸

Por supuesto temo un poco que imaginen que forjé esta expresión con el fin de encontrar uno de esos aforismos provocadores ante los cuales, se dice, yo no sabría resistir, pero se trata bien de una cita. No vayan a creer que estoy a punto de decir que el hombre es un subproducto de la policía. Lo importante, en esta idea del hombre como verdadero objeto de la policía, es un cambio histórico entre las relaciones de poder, entre poder e individuos. En términos generales, yo diría que el poder feudal se caracterizó por relaciones entre sujetos jurídicos que se encontraban atrapados en las relaciones jurídicas por el hecho de su nacimiento, de su rango y de sus compromisos personales; mientras que en el nuevo Estado de policía el gobierno se ocupa de los individuos en función de su estatuto jurídico, sin duda, pero también en tanto que hombres, seres vivos que trabajan y comercian.

Pasemos ahora del sueño a la realidad y a las prácticas administrativas. Un compendio francés de inicios del siglo XVIII nos presenta, en orden sistemático, las extensas reglamentaciones de la policía del reino francés. Se trata de una especie de manual o de enciclopedia sistemática que usaban los funcionarios del Estado. El autor N. de Lamare, compuso esta enciclopedia de la policía en once capítulos (*Traité de la police*, 1705).⁹ El primero trata de la religión; el segundo de la moralidad; el tercero de la salud; el cuarto de las provisiones; el quinto de caminos, puentes, calles y edificios públicos; el sexto de la seguridad pública; el séptimo de las artes liberales (en general

⁷ *Ibid.*, libro I, p. 19.

⁸ *Ibid.*

⁹ T. I, libro I, cap. I, p. 4.

las artes y las ciencias); el octavo del comercio; el noveno de las fábricas; el décimo de los domésticos y de los hombres en pena; y el undécimo de los pobres. Tal era para De Lamare, como para sus sucesores, la práctica administrativa en Francia. Éste era, pues, el ámbito de la policía, desde la religión de los pobres, pasando por la moralidad, la salud, las artes liberales. Encontrarán la misma clasificación en la mayoría de los tratados o compendios relativos a la policía. Como en la utopía de Turquet, a excepción hecha del ejército, de la justicia propiamente hablando, y de las contribuciones directas, la policía vigila en apariencia todo.

Pero, ¿cuál es, desde este punto de vista, la práctica administrativa francesa? ¿Cuál era la lógica de la obra detrás de la intervención en los ritos religiosos, en las técnicas de producción a pequeña escala, en la vida intelectual y en la red de caminos? La respuesta de De Lamare parece un tanto dubitativa. A veces precisa que “la policía vigila todo lo que tiene que ver con la felicidad de los hombres”,¹⁰ otras veces, indica que “la policía vigila todo lo que reglamenta la sociedad”,¹¹ y por sociedad entiende las relaciones sociales que “prevalecen entre los hombres”.¹² En ocasiones afirma que la policía vigila al ser vivo. Es sobre esta definición que me gustaría detenerme, porque es la más original y considero que clarifica a las otras dos. En resumen, es sobre esta definición que insiste De Lamare. He aquí cuáles son las precisiones de los once objetos de la policía. La policía se ocupa de la religión, por supuesto no desde el punto de vista de la verdad dogmática, sino del de la calidad de la vida moral. Al vigilar la salud y los aprovisionamientos, se dirige a la conservación 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 vigilar el teatro, la literatura, los espectáculos, su objetivo no es otro que los placeres de la vida. En síntesis, la vida es el objeto de la policía. Lo indispensable, lo útil, lo superfluo: tales son los tres tipos de cosas que necesitamos, o que podemos utilizar en nuestra vida. Que los hombres sobrevivan, vivan, hagan mejor las cosas, que simplemente vivir o sobrevivir; tal es exactamente la misión de la policía.

Esta sistematización de la práctica administrativa francesa me parece importante por varias razones. En primer lugar, como podrán ver, se esfuerza por clasificar las necesidades, lo que por supuesto es una vieja tradición filosófica, pero con el proyecto técnico de determinar la correlación entre la escala de utilidad para los individuos y la escala de utilidad para el Estado. La tesis de la obra de De Lamare es, en el fondo, que lo que es superfluo para los individuos puede ser indispensable para el Estado, y viceversa. El segundo punto importante es que De Lamare hace de la felicidad humana

¹⁰ *Ibid.*, prefacio, p. II.

¹¹ *Ibid.*, libro I, cap. I, p. 2.

¹² *Ibid.*, p. 4.

un objeto de lo político. Sé muy bien que desde los inicios de la filosofía política, en los países occidentales, todo el mundo ha sabido y ha dicho que el objetivo permanente de los gobiernos debe ser la felicidad de los hombres; pero la felicidad en cuestión aparece como el resultado o el efecto de un gobierno verdaderamente bueno. En lo sucesivo, la felicidad no es simplemente un efecto. La felicidad de los individuos es una necesidad para la sobrevivencia y el desarrollo del Estado. Es una condición, un instrumento, y no simplemente una consecuencia. La felicidad de los hombres se vuelve un elemento de la potencia del Estado. Y, en tercer lugar, De Lamare afirma que el Estado debe ocuparse no sólo de los hombres o de una masa de hombres que viven en conjunto, sino de la sociedad. La sociedad y los hombres, en tanto que seres sociales, individuos fuertes en todas sus relaciones sociales: tal es, en lo sucesivo, el verdadero objeto de la policía.

El objetivo de la policía es pues, *last but not least*, que la "policía" se vuelva una disciplina. No se trata sólo de una práctica administrativa concreta, o de un sueño, sino de una disciplina en el sentido académico del término. Se le enseñó bajo el nombre de *Polizeiwissenschaft* en diversas universidades alemanas, en particular en Gotinga. La Universidad de Gotinga debe ser de una importancia capital para la historia política de Europa, ya que fue ahí donde se formaron los funcionarios prusianos, austriacos y rusos, los que debieron llevar a cabo las reformas de José II o de Catalina la Grande. Y muchos franceses, en particular del entorno de Napoleón, conocían las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

El documento más importante del que disponemos en relación con la enseñanza de la policía es una especie de manual de *Polizeiwissenschaft*. Se trata de los *Éléments de police de Justi*.¹³ En esta obra, en este manual para estudiantes, la misión de la policía sigue la definición de De Lamare: vigilar a los individuos vivos de la sociedad. Von Justi organiza su obra, no obstante, de manera muy diferente. Comienza por estudiar lo que él llama los "bienes-fondos del Estado", es decir, su territorio. Lo enfrenta bajo dos aspectos: cómo está poblado (ciudades y campos), después quiénes son sus habitantes (número, crecimiento demográfico, salud, mortalidad, inmigración, etcétera). Después von Justi analiza los "bienes y efectos", por ejemplo las mercancías, la manufactura de los bienes, así como su circulación, que implica los problemas relativos a su costo, al crédito y a la moneda; en fin, la última parte de su estudio está consagrada a la conducta de los individuos: su moralidad, sus aptitudes profesionales, su honestidad y su respeto a la ley.

En mi opinión, la obra de von Justi es una demostración mucho más minuciosa de la evolución del problema de la policía, que la introducción de De Lamare en su compendio. Hay varias razones en esto. En primer lugar, von Justi establece una

¹³ Justi, J.H. von, *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft*, Gotinga, Van den Hoecks, 1756.

distinción muy importante entre lo que llama la *policía* (*die Polizei*), y lo que llama la *política* (*die Politik*). *Die Politik* es marcadamente, ante sus ojos, la tarea negativa del Estado. Ésta consiste para el Estado, en batirse contra sus enemigos del interior y del exterior, utilizando la ley contra los primeros y el ejército contra los segundos. La *Polizei*, por el contrario, tiene una misión positiva y sus instrumentos no son las armas, las leyes, la defensa, la prohibición. El objetivo de la policía es hacer crecer de manera permanente la producción de cualquier cosa nueva, pretende consolidar la vida cívica y la potencia del Estado. La policía gobierna, no por medio de la ley, sino interviniendo de manera específica, permanente y positiva en la conducta de los individuos. Aunque la distinción semántica entre *Politik*, asumiendo sus tareas negativas, y la de *Polizei*, asegurando sus tareas positivas, desapareció temprano del discurso y del vocabulario político, el problema de la intervención permanente del Estado en la vida social, aun sin la forma de la ley, es característico de nuestra política moderna y de la problemática política. La discusión que se persigue desde el fin del siglo XVIII, alrededor del liberalismo, del *Polizeistaat*, del *Rechtsstaat*, del Estado de derecho, y cosas por el estilo, encuentra su origen en este problema de distinguir entre tareas positivas y negativas del Estado, en la posibilidad de que éste no asuma más que las tareas negativas, a excepción de toda tarea positiva, sin poder de intervención alguno en el comportamiento de los hombres.

Hay otro punto importante en la concepción de von Justi que debió influir ampliamente en todo el personal político y administrativo de los países europeos de fines del siglo XVIII y de principios del XIX. Uno de los conceptos más importantes de la obra de von Justi es, en efecto, el de la *población*, y creo que es en vano buscarlo en otro tratado de policía. Sé muy bien que von Justi no inventó la noción ni la palabra, pero vale la pena hacer notar que, con la palabra *población*, von Justi tiene en cuenta lo que los demógrafos de la época estaban por descubrir. En su mente, los elementos físicos o económicos del Estado, tomados en su totalidad, constituyen un medio del cual la población es tributaria y que, recíprocamente, depende de ella misma. Sin lugar a duda, Turquet y los utopistas de su tipo hablaban también de ríos, de bosques y de campos, etcétera, pero los percibían esencialmente como elementos capaces de producir impuestos y ganancias. Por el contrario, para von Justi, población y medio establecen permanentemente una relación recíproca y viva, y corresponde al Estado administrar tales relaciones entre estos dos tipos de seres vivos. En lo sucesivo, podemos decir que a fines del siglo XVIII la población se convierte en el verdadero objeto de la policía, o en otros términos, el Estado debe, sobre todo, vigilar a los hombres en tanto población. Él ejerce su poder sobre los seres vivos, en tanto seres vivos, y su política es, en consecuencia, necesariamente una biopolítica. La población no es más que aquello sobre lo que vigila el Estado por su propio interés. Por supuesto, el Estado puede, en caso de necesidad, masacrarla. Así que la tanatopolítica es el reverso de

la biopolítica.

Estoy seguro que esos no son sino proyectos esbozados y líneas directrices. Desde Botero hasta von Justi, del fin del siglo XVI al fin del XVIII, podemos, al menos, conjeturar el desarrollo de una racionalidad política vinculada a una tecnología política. De la idea del Estado que posee su naturaleza y su finalidad propias, a la idea del hombre concebido como individuo vivo o elemento de una población en relación con un medio, podemos seguir la intervención creciente del Estado en la vida de los individuos, la importancia creciente de los problemas de la vida para el poder político y el desarrollo de campos posibles para las ciencias sociales y humanas, para que éstas, en consecuencia, tomen en cuenta los problemas del comportamiento individual en el interior de la población y de las relaciones entre una población viva y su medio.

Permítanme resumir sucintamente mi objetivo. Por principio, es posible analizar la racionalidad política de igual manera que podemos analizar la racionalidad científica. Desde luego, esta racionalidad política se relaciona con otras formas de racionalidad. Desde hace mucho tiempo su desarrollo es tributario de procesos económicos, sociales, culturales y técnicos. Ésta se encarna siempre en las instituciones, en las estrategias y tiene su propia especificidad. Siendo la racionalidad política la raíz de numerosos postulados, evidencias de todo tipo, de instituciones e ideas que damos por adquiridas, es doblemente importante, desde el punto de vista teórico y práctico, continuar esta crítica histórica, este análisis histórico de nuestra racionalidad política, que es un poco diferente de las discusiones concernientes a las teorías políticas, así como de las divergencias de elecciones políticas.

El fracaso de las teorías políticas más importantes de la actualidad, debe desembocar no sobre una forma de pensar no política, sino sobre una encuesta concerniente a lo que ha sido nuestra manera de pensamiento político durante este siglo.

Yo diría que en la racionalidad política cotidiana el fracaso de las teorías políticas no es, probablemente, debido a la política ni a las teorías, sino al tipo de racionalidad en la que está enraizada. En esta perspectiva, la característica más importante de nuestra racionalidad moderna no es la constitución del Estado, el monstruo más frío de los monstruos más fríos ni el despegue del individualismo burgués. Incluso no diría que es un esfuerzo constante por integrar a los individuos a la totalidad política.

La característica más importante de nuestra racionalidad política se atiene, en mi opinión, a lo siguiente: esta integración de individuos en una comunidad o en una totalidad, es el resultado de una correlación permanente entre una individualización siempre más impulsada y la consolidación de esa totalidad. Desde este punto de vista, podemos comprender por qué la antinomia derecho/ poder permite la racionalidad política moderna.

El derecho, por definición, remite siempre a un sistema jurídico, mientras que

el orden se relaciona con un sistema administrativo, con un orden muy preciso del Estado, exactamente el de todos los utopistas de principios del siglo XVII, y también de los administradores reales del siglo XVIII. El sueño de la conciliación entre derecho y orden, que fue el de esos hombres, debe, en mi opinión, permanecer en estado de sueño. Es imposible conciliar derecho y orden ya que, cuando se intenta, es únicamente bajo la forma de una integración del derecho al orden del Estado.

Mi última observación será la siguiente: no se sabrá aislar, ustedes lo ven muy bien, la aparición de la ciencia social del despegue de esta nueva racionalidad política ni de esta nueva tecnología política. Cada uno sabe que la etnología nació de la colonización (lo que no quiere decir que sea una ciencia imperialista); de la misma manera, creo que si el hombre, nosotros, seres de vida, de palabra, de trabajo, ha devenido objeto para otras ciencias diversas, debemos buscar la razón, no una ideología, dentro de la existencia de esta tecnología política que hemos formado en el seno de nuestras sociedades.