



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Crimen y economía: elementos de una ontología del presente en Michel Foucault

Tesis que para obtener el título de maestro en filosofía
presenta Gustavo Álvarez Sánchez

Director de tesis: Dr. Alberto Constante

México, D.F., 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, 2

I EL CUERPO DEL SÚBDITO, TERRITORIO REAL, 5

- i. El soberano y la voluntad individual, 6
- ii. El rey tiene derecho, 9
- iii. La singularidad somática, 11

II LA ECONOMÍA DE LAS CONDUCTAS, 19

- i. El político y el pastor, 21
- ii. El poder pastoral, 25
- iii. El espacio del Estado, 28
- iv. El arte de la pedagogía, 3 arte de la policía, 38

III LA ECONOMÍA ATEA, LA SUTIL LIBERTAD, 45

- i. Las riquezas y la utilidad, 46
- ii. La exclusión de las pasiones, 52
- iii. El *homo æconomicus* y la libertad, 55
- iv. El capital humano: la reinención del *homo æconomicus*, 58

IV EL MONSTRUOSO UMBRAL DEL PRESENTE, 67

- i. El crimen y el idiota, 68
- ii. El valor del crimen, 74
- iii. El monstruo ateo, 79

CONSIDERACIONES FINALES, 83

BIBLIOGRAFÍA, 87

Y aun cuando el hombre creyese obedecer concientemente su egoísmo, obedecerá siempre, en uno y otro caso, a las fuerzas impenetrables de la razón: más rico de lo que se atrevería a concebirlo, dará pruebas, si es necesario, de una generosidad y de un sacrificio siniestros.

Klossowski.

INTRODUCCIÓN

Michel Foucault no muestra interés alguno en hacer una historia del poder, determinar su concepto universal o indagar su ubicación u origen. Preguntas como: “¿quién tiene el poder?” o “¿qué es el poder?” terminan por desviar la atención de las cuestiones significativas: conocer los mecanismos, efectos y relaciones con que actúa el poder al momento de ejercerse, dice el filósofo: “sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones”.¹ Su tarea es más bien la de elaborar la historia de los modos de subjetividad, la manera en que el sujeto se constituye en lo que es actualmente. Reiteradamente busca contestar la pregunta: “¿qué somos hoy?” o “¿en qué consiste nuestra actualidad?”.

En una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, Michel Foucault pregunta: “¿qué ha sucedido para que nuestra sociedad, la sociedad occidental en general, haya concebido el poder de una manera tan restrictiva, tan pobre o tan negativa? ¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio?”² La respuesta, agrega, se encuentra muy probablemente en la herencia del imperativo categórico kantiano, en tanto el “deber ser” ha actuado como el regulador de la conducta humana llegando a fundamentar la ley moral en las sociedades. Esta explicación, al momento de analizar el poder y la subjetividad, exige un recorrido por tres formas de poder: la soberanía, la economía política y la biopolítica. La relación poder-sujeto, señala el pensador francés en *El sujeto y el poder*, merecen un estudio basado en la economía de las relaciones de poder al interior de cada una de estas fisuras históricas; el diagnóstico de estos dispositivos tiene por objeto conocer la subjetividad actual desde la economía: “creo que la apuesta de todo esto sería la siguiente: ¿puede el análisis del poder o los poderes deducirse, de una manera u otra, de la economía?”.³

Sin hacer un estudio sociológico, histórico o propio a la ciencia política Foucault pretende hacer un trabajo genealógico acompañado de la arqueología, en que la filosofía entendida como política de la verdad permita descubrir las prácticas de subjetivación dadas en diferentes momentos. Explica Foucault: “Arqueología: método para una

¹ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 31.

² M. Foucault, “Las mallas del poder”, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 237.

³ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 26.

genealogía histórica que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas”.⁴ Asimismo la pregunta por la *Aufklärung* anima la práctica histórico-filosófica que fabrica, a manera de ficción, el discurso de verdad y las tecnologías de subjetivación con que se construye la ontología del presente en tanto sujetos de conocimiento, sujetos de poder con relación a los demás y sujetos de acción moral.⁵ De esta manera Foucault consiente acercarse a la discontinuidad, a la ruptura, a la fisura histórica en que las prácticas de poder dibujadas en el discurso terminan por subjetivar al hombre como *homo juridicus*, *homo criminalis* y *homo æconomicus*.

La presente tesis pretende, por un lado, re-pensar desde el discurso económico las prácticas de saber-poder que guarda la antigua pregunta ética referente a la correcta conducción de los hombres respecto a las almas (poder pastoral), de los súbditos (poder soberano), de los gobernados (arte de gobernar), de los hombres-empresa (neoliberalismo) y del criminal-monstruo (poder económico); por el otro demostrar que la ontología del presente que actualmente constituye al sujeto es la re-configuración del *homo criminalis* en tanto suma y juego de subjetividades que, lejos de trasgredir de manera patente la naturaleza, la ley o las reglas de higiene, tasa sus actos amorales en el mercado del crimen y la proliferación de la literatura de terror.

En el primer capítulo se parte del análisis que Foucault hace de la figura del político y el pastor para dar cuenta de “los saberes sometidos” en la Edad Media, los cuales configuran las prácticas y discursos de la subjetividad súbdito, partícipe del poder horizontal del derecho soberano a través del pacto suscrito con el Leviatán. La representación de la guerra de Hobbes funciona como motor del temor en los hombres, quienes reunidos en torno al derecho buscan perpetuar la paz a través de la muerte en manos del soberano. El cuerpo del súbdito criminal, monstruo jurídico, deviene territorio en que se ejerce el poder punitivo del cuerpo soberano.

⁴ *Apaud* “Introducción: la cuestión del método”, M. Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 16.

⁵ M. Foucault, *Sobre la ilustración*, pp. 28-35. “Il y a trois domaines de généalogies possibles. D’abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance ; à un champ du pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d’agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques”. (M. Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *Dits et écrits II*, p. 1212). El problema de la ética, abordado en los últimos años por Foucault en razón del cuidado de sí, no es un tema que se trate en la presente investigación. Más bien solamente sugiere, de acuerdo con el pensador francés, la ontología del presente con base en otras *epistemes* aquí desarrolladas: soberanía, arte de gobernar y economía política.

En el segundo se abordan las prácticas del poder pastoral al interior de las órdenes religiosas medievales, cuya influencia en el ejercicio disciplinario de la policía de los Estados-nación, determinaron una nueva subjetividad basada en la estadística y la aritmética política, elementos del arte de gobernar, instrumento de la gubernamentalidad. Economía y pedagogía desarrollaron en el sujeto el correcto gobierno de sí mismo con respecto a sus deseos e intereses; luego, constituido en la subjetividad sociedad, actúa de acuerdo a la comunicación armónica propia a un Estado de bienestar.

En el tercer apartado se analizan los procesos económicos que determinaron la creación de la subjetividad hombre económico, resultado del sometimiento voluntario de las pasiones humanas para concretarse en la realización del interés egoísta. El sujeto se desenvuelve en el ámbito del mercado ateo, libre del aparato jurídico, moral y obrero. Con base en tres nociones kantianas vistas desde el pensamiento foucaultiano, a saber: la paz perpetua (realización de la economía en la población), la crítica (uso de la razón para criticar al gobierno y al mismo tiempo dotarlo de mando) y el imperativo categórico (autonomía del sujeto quien razona lo suficiente para siempre obedecer), se da cuenta de la influencia que el ejercicio moral de carácter universal mantiene en la subjetividad hombre-empresa.

En el último capítulo se plantea la relación del discurso psiquiátrico-jurídico con que se subjetiva al monstruo de “Los anormales”, con la oferta del crimen propuesto por el hombre económico de “El nacimiento de la biopolítica”. La noción de castigo según las políticas del neoliberalismo desarrollado por la Escuela de Chicago, promueven el abandono de la patologización del sujeto para involucrarlo a los procesos de la oferta y la demanda del mercado. Subjetividad criminal libre y egoísta, mecanismo de la cultura del peligro que por su actuar amoral y desinteresado, infundirá temor y fervor entre la población y creará, además de nuevos instrumentos de coerción, nuevas literaturas y ficciones cuyo ejercicio en el mercado cotizan como cualquier otro producto, deseo o conducta humana.

Finalmente, como consideraciones finales, se hace referencia a la apología del crimen por parte de Sade de acuerdo con el estudio que Klossowski, Blanchot y Foucault hacen del problema.

I EL CUERPO DEL SÚBDITO, TERRITORIO REAL

El análisis de la relación que guarda la economía con el poder demanda, en un primer momento, aceptar que el poder no lo posee un particular, tampoco se intercambia o delega, solamente se ejerce y existe como práctica. Sin embargo la filosofía política tradicional se ha encargado de entender el poder en relación con la verdad y el derecho al imponer límites desde el pensamiento lógico de la filosofía a cualquier código legal. Foucault en contraparte prefiere preguntar por los reglamentos judiciales con que el poder elabora discursos verdaderos instalados en las relaciones dadas entre los hombres, tanto en hábitos y pensamientos como en la vida y la muerte de cada uno de ellos. Cada comportamiento debe producir una verdad para que el poder jurídico continúe dirigiendo, clasificando y coaccionando las obligaciones en vida, al tiempo que rige los casos y circunstancias en que los hombres deben morir.

El presente capítulo aborda el estudio del poder y la economía partiendo de la elaboración del discurso legal verdadero en torno al poder real de la Edad Media tras la caída del Imperio Romano, en tanto instrumento de poder que al tiempo que permitió la creación del aparato monárquico y administrativo, desarrolló los estatutos limítrofes al quehacer absolutista del soberano.⁶ En primer lugar se analiza la crítica que Foucault hace de la filosofía política de Hobbes, que en lugar de analizar el poder de manera vertical y en manos del Leviatán, se piensa horizontalmente conforme al entramado de relaciones de poder que atraviesan tanto al soberano como a los sujetos-súbditos, quienes, a decir del filósofo inglés, bajo la representación de la guerra inminente causada por las diferencias insuficientes, delegan la voluntad individual a un cuerpo suma de voluntades; pero que según Foucault esta soberanía se compone del miedo de los hombres que se suscriben al derecho real para reproducir toda una economía normativa de su propia vida y muerte en los códigos jurídicos. En segundo lugar el capítulo se refiere a la construcción de dicho aparato judicial en torno al soberano cuyas características parten no de la voluntad colectiva, sino de la historia (“saber sometido”) que legitima con la verdad de su discurso el poder monárquico y absolutista del derecho, símbolo de la igualdad entre los hombres. Por último el despliegue de los dos cuerpos de la legalidad soberana (el súbdito y el rey) a través del delito y el castigo legislado, darán cuenta por un lado del ejercicio del poder monárquico en el suplicio, por el otro de la verdad producida en la confesión del crimen. Con base en los anteriores

⁶ M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 35 y ss.

puntos se concluirá que las prácticas de poder dadas en la epistemología jurídica del medioevo subjetivan al hombre como sujeto-súbdito, pero al mismo tiempo como sujeto-criminal, cuyo cuerpo actúa como territorio de la ley soberana, y en reciprocidad al poder demanda él mismo ser un soberano en las relaciones que lo ciñen como sujeto.

En suma el *economicismo* en la teoría del poder,⁷ según Foucault, no es el poder que cada individuo posee y que al delegarlo mediante la cesión o el contrato constituye la soberanía política que brinda seguridad y paz, más bien es el ejercicio de éste en un entramado de relaciones que son desdobladas en los cuerpos del rey el súbdito que merecen ser analizadas. Dicho estudio en Foucault implica el interés por dar cuenta de los modos de subjetivación del hombre para constituirse en sujeto y responder a la pregunta: ¿qué somos hoy? En la Edad Media la edificación de los discursos jurídicos - luego administrativos- referentes al soberano entretejieron relaciones de poder que terminaron por implicar al hombre en una serie de prácticas por hacerse de la verdad y ser incluido en ceremonias y rituales. Tanto la arqueología como la genealogía son las herramientas metodológicas con que Foucault consiente acercarse no al estudio erudito de la historia, sino en una discontinuidad, una ruptura, una fisura en que las prácticas de poder dibujadas en el discurso terminan por subjetivar al hombre como súbdito, sujeto criminal, monstruo. La tarea del filósofo francés se puede pensar entonces como la investigación de la ontología del presente del sujeto basada en el análisis del poder y el saber.

i. El soberano y la voluntad individual

Thomas Hobbes juega un papel fundamental en la definición de la soberanía que no pasa desapercibido para Foucault. La necesidad de regir con rectitud la conducta humana y procurar el correcto funcionamiento de la sociedad animan al filósofo inglés a demostrar el modo en que la voluntad individual, en tanto modo de existencia irracional, constituye por medio de la justicia y el Estado una colectividad racional y armónica. El motivo para elaborar una sociedad racional obedece al derecho de naturaleza entendida como la libertad que cada hombre goza en aras de conservar su vida por los medios que considere convenientes. Este deseo de preservar la existencia está condicionada por el

⁷ *Ibid.*, p. 26.

estado de guerra en la que el hombre permanece. No se trata de la guerra entre una nación contra otra, sino la más general: “es la guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso que no le sirva de instrumento para proteger una vida contra sus enemigos”.⁸ Ejemplo de esta guerra permanente es el del viajero que antes de abandonar su domicilio echa la llave al cerrojo de su hogar, pues entre los que roban y los que son robados no existe tregua alguna. En los hombres no cesa el miedo a sentirse más fuerte o más débil que el vecino, por lo que todo el tiempo se está en estado de alerta ante el peligro de perder las pertenencias, la libertad o la vida.

De fondo, explica Hobbes, el problema que se asoma es el de la igualdad, es decir, la existencia de diferencias insuficientes entre los hombres. De haber grandes incompatibilidades entre un individuo y otro la guerra presentaría dos panoramas. El primero es que en la lucha entre el débil y el fuerte habría un enfrentamiento donde el segundo saldría definitivamente victorioso a razón de su misma fuerza. El segundo presenta a un débil que de inicio renuncia a entablar una guerra con el fuerte ya que la derrota de suyo es inminente. En el primer caso la guerra sería única pues de entrada elimina al contrario; en el otro la guerra no tendría nunca lugar. De haber notorias diferencias entre los hombres sencillamente la guerra no existiría. Por el contrario en una sociedad donde prevalecen las diferencias minúsculas, donde raya la igualdad, el débil no deja de percibir que la fuerza del otro no es tan superior a la de él mismo. El fuerte entonces no está nunca tranquilo ante el cercano ataque por parte del débil. A decir de Hobbes la indiferencia natural promueve la incertidumbre y la sensación de permanente peligro, ocasionando a su vez, la voluntad de enfrentamiento y de guerra.

Sin embargo Foucault descubre que en la guerra de la que habla Hobbes no existen cadáveres o sangre, armas o salvajismo, por el contrario:

Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra.⁹

El estado de guerra hobbesiano resulta ser el sinfín de las representaciones donde la sensación de peligro ocasiona la necesidad de estar protegido; no es la guerra misma,

⁸ Tomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, p. 106.

⁹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 89.

pero es *como si* se estuviera en una guerra. La falta de protección obliga a los hombres a suscribir pactos donde la voluntad individual es delegada a una voluntad general. Esto quiere decir que la representación de la guerra no es la única en el pensamiento de Hobbes: cuando los derechos concernientes a cada individuo son delegados a alguien o asamblea alguna, son los hombres los que se están representando en un soberano que se constituye como uno a partir de todos. Al respecto explica el filósofo inglés:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra.¹⁰

De esta manera la multiplicidad de hombres se hace presente en el uno para que realice lo que cada individuo haría por sí mismo y, por lo tanto, a decir de Foucault, se trata de una individualidad fabricada -cuerpo del rey- en que interviene la voluntad, el pacto y la representación.¹¹ Esta cesión de la voluntad comprende que:

[...] si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, debe avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó a la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara.¹²

Para cuando los hombres se encuentran constituidos en un Estado y una nación extranjera invade su territorio por medio de la violencia bélica y se está en una situación de guerra auténtica, aquellos que resulten ser vencidos perderán de inmediato el pacto social que hayan suscrito. Si los vencedores deciden matar a los derrotados se sigue que su soberanía queda aniquilada, pues han perecido los individuos que la componían; si los vencidos deciden vivir y obedecer a los conquistadores, dice Hobbes, estamos hablando de soberanía, pues desde el momento en que deciden por miedo permanecer viviendo bajo el yugo extranjero están aboliendo al anterior soberano y se hacen representar por la nueva soberanía. A lo que los hombres están renunciando es a tener miedo de morir: “La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la

¹⁰ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 137.

¹¹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 91.

¹² T. Hobbes, *op. cit.*, p. 144.

soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo”.¹³ Para que exista la soberanía es menester contar con la voluntad determinante de vivir aunque sea a partir del designio de otro, lo cual significa que el poder soberano no se construye en una verticalidad ejercida de arriba hacia abajo, sino que desde lo inferior se construye la soberanía, desde la voluntad de los que temen.

ii. El rey tiene derecho

Es característico en el imperio romano, e incluso en la antigüedad,¹⁴ que la historia sea el discurso de verdad con que los hombres establecen relaciones jurídicas y sociales. En la “historia jupiteriana” los reyes demandan la creación de relatos históricos que ensalcen sus victorias y canten alabanzas a las justas heroicas para legitimar su señorío y dotar de legalidad jurídica su permanencia en el trono; a través de la historia se narra el derecho de su mando y la formación de su poder desde el poder mismo: “La nueva historia que surge va a tener que exhumar, al contrario, algo que estaba oculto, y que lo estaba no sólo por ignorado sino también por haber sido cuidadosa, deliberada y aviesamente disfrazado y enmascarado”.¹⁵ Guillermo “El Conquistador” y Clodoveo, bajo el ánimo de aparecer como herederos legítimos del poder, procuraron que sus victorias fueran loadas sin que se supiera que fueron producto de la derrota de otros. Guillermo quería evitar el mote de “El conquistador” al cual se hizo merecedor tras usurpar los derechos ingleses por medio de la violencia. Clodoveo se paseaba con un pergamino entre las manos según el cual demostraba que cierto César romano lo había nombrado rey. En palabras de Foucault: “El papel de la historia, por tanto, será mostrar que las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera ilusión y que los historiadores mienten [...] Será el desciframiento de una verdad sellada”.¹⁶ Se trata

¹³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴ Es la relación de la verdad con el discurso un elemento esencial en el análisis del derecho antiguo: “Pues todavía los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero -en el más intenso y valorado sentido de la palabra-, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino”. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 19-20.

¹⁵ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

asimismo del adueñamiento de la memoria por parte de la monarquía para transformar a la historia en el discurso que legitima su quehacer: el de la guerra.

En la construcción de la relación entre monarquía y derecho, entre el papa y el rey, se encuentra el caso de la dinastía Tudor que data del siglo XIII y que de la mano de Enrique VII encuentra el camino propicio para que la ley de Dios sea la que les provea el trono mediante la herencia. Sin embargo, con el paso del tiempo, esta familia no intentó gobernar conforme a sus propios deseos, sino que actuó de acuerdo a los límites marcados por el derecho consuetudinario:

Tal como cualquier gobernante medieval, el rey lo era por la gracia de Dios, aunque sus prerrogativas ordinarias y sus privilegios los deducía del derecho positivo de la patria como representación de la comunidad; y el poder que recibía de Dios se limitaba a la absoluta prerrogativa (*legibus soluta*) de hacer caso omiso de esta ley en interés de la equidad y de las acciones de emergencia requeridas por el bien común.¹⁷

En el siglo XVII se pone en duda el derecho de la monarquía para gobernar por encima del parlamento y castigar, según el rey, conforme a los designios de Dios. Enrique VIII optó por deslindarse del lazo papal y el derecho divino reivindicando al parlamento. A raíz de tales acontecimientos Jean Bodin al abordar el tema de la república¹⁸ expresa la necesidad de encontrar la armonía necesaria entre los adeptos al derecho divino y aquellos apegados al común, sentando las bases de lo que sería la soberanía buscada por los hombres: un rey que mande conforme a los lineamientos de la ley de los hombres para poner fin a la pugna entre gobernante y gobernados.¹⁹ A partir de entonces la ley del parlamento será visto como un modo de equilibrar el desmesurado poder del monarca. Pero en su figura se deja ver que su poder absoluto está determinado y adecuado por las leyes que lo conforman, ya sean por la delegación

¹⁷ F. H. Hinsley, *El concepto de soberanía*, p. 103. Para una revisión exhaustiva sobre la relación teológica entre el gobierno y la economía emanada de los últimos cursos impartidos por Foucault es necesario remitirse a la obra de Giorgio Agamben, quien entre otros puntos insiste en que el concepto griego *oikonomia* guarda una estrecha relación con la soberanía y la economía. “Para la historia semántica del término *oikonomia* es de particular interés el significado de ‘excepción’ que adquiere a partir de los siglos VI y VII, especialmente en el ámbito del derecho canónico de la Iglesia bizantina. Aquí el significado teológico de praxis divina misteriosa se lleva a cabo para la salvación del género humano se funde con los conceptos de *aequitas* y *epieikeia* procedentes del derecho romano y pasa a significar la dispensa y, a la vez, la contigüidad de los significados es clara”. Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, p. 64.

¹⁸ Cf. Jean Bodin, *Los seis libros de la república*.

¹⁹ Cf. F. H. Hinsley, *op. cit.*, pp. 111-135. El trabajo iniciado por Bodin para consensuar una teoría política y jurídica en torno a la soberanía, a decir del autor, encuentra eco en Althusius, Hobbes, Locke y Rousseau.

de los derechos naturales de los hombres o por el designio divino; también que esos estatutos legales funcionan como límites al rey buscando en todo momento impedir el exceso en su mando y por ende su ilegitimidad. Sin embargo la construcción de los tribunales solamente sirvió para extender y perpetuar el poder del soberano al tiempo que los súbditos, al intentar resistir el poderío de la soberanía, se constituyeron en una nueva subjetividad. Ambos cuerpos, el del soberano y el súbdito, conformaron una nueva relación de poder que terminaría por modificar en breve el saber-poder del reino²⁰.

iii. La singularidad somática

El poder del soberano se constituye a partir de la modificación de la historia con la finalidad de hacer popular la victoria de uno a partir del sometimiento de otros; también por el pacto suscrito por los vencidos y los temerosos con la voluntad única, la del soberano. Estos discursos de verdad históricos y jurídicos son los que le han permitido legitimar su derecho a juzgar y castigar. Su voluntad permite matar al que fractura el pacto, la ley y la verdad del reino; mientras que los obedientes continúan con vida mientras sean sumisos a las reglas soberanas. La triada poder-derecho-verdad se conjuga bajo la figura del rey que según el método de Hobbes plasmado en el *Leviatán* indica tanto la composición del cuerpo monárquico a partir de la delegación de las individualidades, como la cabeza de dicho cuerpo es la soberanía o el Leviatán mismo; por último afirma que el poder recorre el cuerpo de cada sujeto desde la cabeza del rey y hasta cada miembro. Dicha relación soberano-súbdito implica en el poder real tanto legalidad como veracidad en el ejercicio del poder en orden descendente. Sin embargo Foucault invita a pensar las formas de dominación desde las extremidades del poder, pues la explicación de Hobbes acerca de la constitución del Leviatán impide ver la constitución de fuerzas entramadas de poder que sufren y ejercen los sujetos a través de los discursos de saber:

²⁰ “Utilizamos, pues, la palabra *saber*, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos del conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término *poder*, que no hace otra cosa que recubrir [*recouvrir*] toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos”. M. Foucault, *Sobre la ilustración*, p. 27.

Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación [...] en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos [*sujets*], el sujeto [*sujet*], a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos [...].²¹

Generalmente se tiende a pensar, la más de las ocasiones a exigir, un único rostro al poder, concentración uniforme de todas las prácticas de poder existentes identificadas como lo prohibido. Así el poder es fácilmente concebible como: “[...] una especie de gran Sujeto absoluto -real, imaginario, o puramente jurídico, poco importa- que articula lo prohibido: Soberanía del Padre, de la Monarquía, de la voluntad general”.²² Esta tradición obliga a pensar el poder en términos de un absoluto que ordena y un sujeto que decide obedecer o rebelarse a las leyes establecidas por la soberanía. Sin embargo el problema radica en descubrir los mecanismos de poder que tanto el soberano como el sujeto ejercen en la cotidianeidad en la articulación de la subjetividad.

Bajo la influencia de Rusche y Kirchheimer²³ el pensamiento foucaultiano traza algunos puntos referenciales en torno al cuerpo y la penalidad bajo el régimen de la soberanía. En la sociedad medieval existen dos cuerpos que de inicio aparecen contrarios. Uno es el cuerpo del rey que presenta una dualidad compuesta por la teología jurídica y la permanencia intangible del reino. En torno a ella se organiza una teoría política de la monarquía reflejada, por ejemplo, en rituales como la coronación, los funerales o las ceremonias, lo cual viene a significar la representación del “más poder”. El otro es el cuerpo del súbdito que ha desafiado la ley del soberano y por ende adquiere la calidad de condenado, siendo entonces el representante del “menos poder”. Para decirlo con Foucault: “En la región más oscura del campo político, el condenado dibuja la figura simétrica e invertida del rey”.²⁴ En la monarquía todo acto delictivo por mínimo que sea implica regicidio, el criminal no tiene otra opción que afrontar la fuerza

²¹ M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 37, 42.

²² M. Foucault, “Poderes y estrategias”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 95. “une sorte de grand Sujet absolu -réel, imaginaire, ou purement juridique, peu importe- qui articule l’interdit: souveraineté du père, du monarque, de la volonté générale”. M. Foucault, “Pouvoirs et stratégies”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 423.

²³ Cf. Georg Rusche y Otto Kirchheimer, *Punishment and social structure*, apud M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 31.

²⁴ M. Foucault, *op. cit.*, p. 32.

del soberano en la minucia de su cuerpo.²⁵ El castigo no es la reparación de los daños ni la restauración de los derechos, es la venganza del soberano quien con toda su fuerza se despliega en el cadalso y en las calles, en el cuerpo del criminal y en la mirada del pueblo. La relación entre el crimen y el castigo no es recíproca pues la revancha del soberano no coincide con la gravedad del delito; economía desequilibrada del poder punitivo: “El crimen y el castigo sólo se comunican en esta especie de desequilibrio que gira en torno de los rituales de la atrocidad”.²⁶

El monarca desdobla su cuerpo en los reyes y en la monarquía, en el verdugo y en el tribunal. Por su parte el cuerpo del supliciado también se desdobla en un incorpóreo llamado “alma”. La microfísica del poder consiente un análisis ajeno a ideologías verticales o teorías clásicas de la soberanía de este desdoblamiento, permitiendo al contrario, el descubrimiento de las tecnologías de poder que se ejercen en el cuerpo al momento del castigo. Aclara Foucault:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga [...] Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder.²⁷

Lo que busca el suplicio en el cuerpo del condenado es hacerlo permanecer el mayor tiempo posible con vida en el dolor y sufrimiento, siempre procurando que su muerte se convierta en otras mil. Para ello el arte del suplicio administra la muerte conforme a reglas: la intensidad del castigo, el dolor provocado, la duración. De acuerdo al delito cometido la pena contempla qué mutilación ha de aplicarse: mano cortada o lengua taladrada; decenas o centenas de latigazos a aplicar o las horas o semanas que ha de permanecer expuesto en la plaza pública. Foucault rememora el suplicio del asesino de Guillermo de Orange en 1584 que tuvo una duración de 18 días:

²⁵ No solamente la violación de las leyes de la naturaleza en el cuerpo humano dan cabida a la monstruosidad humana, sino que la desobediencia a la ley también da cuenta de otro *monstruo humano*, uno anti-jurídico que a la vez que viola las leyes del soberano despierta una respuesta ajena al derecho: “la voluntad lisa y llana de supresión, o bien los cuidados médicos o la piedad”. M. Foucault, *Los anormales*, p. 62. *Vid. Infra*, pp. 64 y ss.

²⁶ M. Foucault, *Los anormales*, pp. 84-85.

²⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 36.

El primer día, lo llevaron a la plaza, donde había una caldera con agua hirviente, en la que le sumergieron el brazo que había dado el golpe. Al día siguiente se lo cortaron y, caído a sus pies, lo pateaba constantemente de uno a otro lado del cadalso. El tercer día, le atenazaron las tetillas y el brazo por delante. El cuarto, le atenazaron la parte de atrás del brazo y las nalgas, y así sucesivamente este hombre fue martirizado durante 18 días; el último lo apalearon y fajaron. Al cabo de seis horas, aún pedía agua, que no le daban. Finalmente, se rogó al teniente en lo criminal que lo rematara y estrangulara, a fin de que su alma no desesperase.²⁸

En el mejor de los casos, en un acto de compasión, el tribunal puede permitir que el inculcado sea ahorcado de inmediato en lugar de someterlo a la prolongación de su muerte, pero antes de que el culpado sufra su última muerte es necesario obtener su confesión, elemento constitutivo de la verdad del crimen.²⁹ Solamente así el alma del condenado podrá descansar en paz mientras que su cuerpo fallecido, todavía perseguido por la justicia, es quemado y expuesto a un lado de los caminos y luego arrojadas sus cenizas al viento:

[...] lo que se trata de lograr no era tanto el castigo mismo del culpable, la expiación del crimen, como la manifestación ritual del poder infinito de castigar: la ceremonia del poder punitivo, que se despliega a partir de sí mismo y en el momento en que su objeto ya ha desaparecido, para encarnizarse, por tanto, en un cadáver.³⁰

Por orden del tribunal los castigos deben ser vistos por toda la población para reivindicar el “más poder” del soberano, su triunfo y su gloria. En la memoria de los hombres debe quedar grabado que el reino y la ley pertenecen al monarca: “Diríase que el rey había querido con eso demostrar que el ‘soberano poder’ al que corresponde el derecho de castigar no puede en caso alguno pertenecer a la ‘multitud’. Ante la justicia del soberano, todas las voces deben callar”.³¹ La pena que sufre el criminal condenado en el patíbulo no obedece a un castigo individual sino que es para todos, para todo un conjunto de súbditos obligados a presenciar el suplicio en todas sus formas.³²

El método jurídico del soberano representado en los tribunales obtiene la verdad de un crimen a partir del suplicio, por las penas corporales exhibidas ante el pueblo. Y es

²⁸ M. Foucault, *Los anormales*, p. 86. El suplicio de Damiens constituye otro de los archivos rescatados por Foucault en que se hacen evidentes las prácticas atroces de la representación del soberano. Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 11-13.

²⁹ *Ibid.*, p. 48.

³⁰ M. Foucault, *Los anormales*, p. 87.

³¹ M., *Vigilar y castigar*, p. 41.

³² *Ibid.*, p. 63.

que para el rey los culpables son firmemente capaces de ocultar los más terribles crímenes detrás de la mentira. Lejos del salvajismo o de un estado de guerra primitiva, los suplicios se encuentran reglamentados conforme a instrumentos, tiempos e intensidad. No obstante Foucault hace notar que la tortura judicial del siglo XVIII funciona conforme a la normalización de la punición, o dicho de otra manera, de acuerdo a una naciente economía del castigo en que el ritual del cadalso al tiempo que castiga produce la verdad. El mismo cuerpo que es objetivo de la aplicación de la pena es el elemento de investigación e información.

Los engranajes con que funciona la tecnología del poder punitivo se manifiestan conforme a cuatro puntos esenciales. El primero consiste en hacer público al inculpado; se pasea por las calles, se lee en voz alta su sentencia y se le obliga a reconocer frente a las iglesias el crimen cometido. El segundo es generar la confesión del crimen en el momento preciso en que la vida se le escapa y la muerte aparece próxima; sin nada que perder el sentenciado ha de pronunciar a la multitud la verdad. El tercero es relacionar el crimen con su respectiva pena: si blasfemó o injurió se le taladra la lengua; si cometió asesinato con la mano izquierda, esa misma le es sumergida en aceite hirviendo y luego se le corta; incluso se llega a exhibir los restos del criminal en el lugar del delito. El cuarto y último es la resignación a perder el cuerpo, no así el alma, la cual se buscará salvar por medio de la pronunciación de verdad del crimen, su descripción y motivo:

El cuerpo varias veces supliciado garantiza la síntesis de la realidad de los hechos y de la verdad de la instrucción, de los actos del procedimiento y del discurso del criminal, del crimen y del castigo. Pieza esencial por consiguiente en una liturgia penal, en la que debe formar la pareja de un procedimiento ordenado en torno de los derechos formidables del soberano, de las actuaciones judiciales y del secreto.³³

La relación entre derecho y monarquía permite la creación de un discurso de verdad cuyo fundamento es decretar las reglas legítimas del monarca y la obligación

³³ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 52. Anteriormente, explica Foucault, el derecho feudal germano se basaba no en encontrar la verdad del caso, sino en la fuerza o influencia que ejercía quien denunciaba. Las tres pruebas necesarias para castigar al acusado eran, a saber: la prueba social, un acusado de asesinato podía reunir a doce testigos que juraran que él no cometió el crimen, para jurar era necesario ser pariente y dar cuenta de la importancia social del indiciado; la prueba verbal, el acusado podía ser declarado inocente de un robo si pronunciaba correctamente ciertas fórmulas gramaticales, un error en ellas provocaban su culpabilidad, no la mentira; por último, la prueba corporal u ordalía, la inocencia era probada al enfrentar al cuerpo del acusado con elementos naturales como el fuego o el agua. Escribe Foucault: "En realidad, se trata siempre de una batalla para saber quién es el más fuerte: en el viejo derecho germánico, el proceso es sólo una continuación reglamentada, ritualizada, de la guerra" M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 71-73.

legal de obedecer por parte de los súbditos, ocultando en el fondo, la dominación absoluta del soberano. Paradoja denunciada por Agamben: “El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico [...] el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia”.³⁴ El soberano es dueño del reino y la ley:

El soberano está presente en la ejecución no sólo como el poder que venga la ley, sino como el que puede suspender la ley y la venganza. Sólo él debe ser dueño de lavar las ofensas que se le han hecho; si bien es cierto que ha delegado en los tribunales el cuidado de ejercer su poder justiciero, no lo ha enajenado; lo conserva íntegramente para levantar la pena tanto como para dejar que caiga sobre el delincuente.³⁵

El súbdito es el sujeto que recibe los efectos de los discursos de verdad jurídicos e históricos producidos desde la soberanía. Castigos corporales e incluso la muerte en el cadalso son el recordatorio de que en el contrato suscrito entre ambas partes el derecho y la verdad están del lado del rey: “El suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata del ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor”.³⁶

La soberanía da cuenta de la relación del sujeto con el sujeto, de las maneras de dominación y ejercicio de poder de uno sobre otro, permite al sujeto, con derechos naturales o comunitarios, constituirse como sujeto sometido en una relación de poder; en segundo lugar la teoría de la soberanía permitió en un determinado momento reunir bajo una unidad todos los métodos, prácticas y poderes, siendo su rostro el soberano, un rey o el Estado; por último ha mostrado que su acción radica en una ley general, ley de leyes que otorga legitimidad a los reglamentos menores. En suma, comenta Foucault, la soberanía se presenta como el paso del sujeto al sujeto (súbdito), la reunión de los poderes y la legitimidad de la ley; se trata de una triple “primitividad” compuesta por el sujeto a someter, la unidad del poder a fundar y la ley a respetar.³⁷

³⁴ G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, 2006, pp. 27, 47.

³⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, p. 54. Cf. M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, pp. 81-90. Foucault retoma el caso de la orden de Cluny fundada en 919 en Máconnais, la cual lleva a cabo la reforma de Cister. Sus reglas recuperan la pobreza, el trabajo, la distribución del tiempo, la regulación alimenticia, la obediencia y la jerarquía. Este canon da cuenta de las prácticas disciplinarias que le permitieron a la orden instalar un modelo soberano en su estructura con sus respectivas consecuencias económicas y políticas. Los jesuitas son un ejemplo de las órdenes que suprimieron paulatinamente la educación propia a la sociedad feudal a través del esquema disciplinario en pleno desarrollo del soberano.

³⁷ M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 49-50.

La subjetividad fundada con base en el poder soberano y la legalidad de su ley niegan en todo momento una individualidad al sujeto, más bien lo subjetivan al interior de un entramado de relaciones de poder como la ceremonia, el suplicio y el homenaje. En cada una de ellas el sujeto se encuentra signado por el gesto o actividad a cumplir, fuera de ellas nunca vuelve a la singularidad somática. Todas las relaciones de poder de la soberanía nunca terminan por incluir por completo al súbdito, siempre existe un margen donde el saqueo, la guerra y la voluntad de confrontar al débil o al fuerte terminan por demandar un rostro a la ley, una unidad al poder, una subjetividad que lo incluya de lleno. La importancia de *Los dos cuerpos del rey* de Kantorowicz³⁸ radica en que el cuerpo del rey, teológico y jurídico, debe ser somático, perceptible, pero no permanente ni identificable al del monarca en turno; su otro cuerpo, el de la monarquía, es el que ha de perpetuarse por los siglos: “En una sociedad como la del siglo XVII, el cuerpo del rey no era una metáfora, sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía”.³⁹ La dinastía Tudor comprendió que la muerte de Enrique VII, Enrique VIII y Eduardo VI permitieron la llegada de la individualidad somática de María I e Isabel I. Todos ellos perecieron, pero la monarquía se mantuvo intacta:

La relación de soberanía vincula, aplica algo que es un poder político sobre el cuerpo, pero nunca pone de manifiesto su individualidad [El polo sujeto jamás coincide continuamente con la singularidad somática, salvo en el ritual de la marca]. Es un poder que no tiene función individualizadora o que sólo esboza la individualidad por el lado del soberano, y además, al precio de cierta curiosa, paradójica, mitológica multiplicación de los cuerpos. Por un lado, cuerpos pero no individualidad; por otro, una individualidad pero una multiplicidad de cuerpos.⁴⁰

³⁸ Ernst Hartwig Kantorowicz, “El rey nunca muere”, *Los dos cuerpos del rey*, p. 365-366, 375. Kantorowicz explica que para Baldo -glosador medieval- el ave mítica símbolo de la resurrección de Cristo es el ave Fénix. Ésta representa a una especie que una y otra vez renace de sus cenizas, es decir, es inmortal; pero al mismo tiempo es un individuo que como tal parece sin afectar a la primera. Tal es el caso del rey que pese a todo sobrevive al rey, tal es la *Dignitas non moritur*: “[...] allí donde tanto se había hablado de la dignidad de la inmortalidad de las reales Dignidades y Majestades, y donde -como en el caso de Francia- la tendencia a identificar los rasgos individuales del rey viviente con los de una *persona idealis* también viviente estaba tan extendida, era casi de esperar que un día, tarde o temprano, también apareciese la frase *Le roi ne meurt jamais*” (p. 382). Sin embargo al parecer hacia 1515, año en que muere Luis XII, la frase *Le roi est mort ! Vive le roi !* es usada por el pueblo para orar por el difunto monarca y aclamar al nuevo rey. Cf. M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 65.

³⁹ M. Foucault, “Poder-cuerpo”, *Microfísica del poder*, p. 103. “Dans une société comme celle du XVII siècle, le corps du roi, ce n’était pas une métaphore, mais une réalité politique: sa présence physique était nécessaire au fonctionnement de la monarchie”. M. Foucault, “Pouvoir et corps”, *Dits et écrits I, 1954-1975*, p. 1622.

⁴⁰ M. Foucault, *Los anormales*, p. 66.

Se trata del cuerpo del condenado sin singularidad; es la individualidad del rey constituido primeramente por el cuerpo de los monarcas, luego por la perpetuación del poder legítimo de la monarquía, por último por los cuerpos sin identidad que componen y demandan la soberanía misma. Régimen en que el juego de espejos despliega todos los artilugios de las relaciones de poder hasta confundir el lugar determinado del súbdito y el soberano. La heterogeneidad y no la isotopía supone la comunicación entre el sacerdote y el laico, el siervo y el señor, la cual difumina las individualidades corporales en aras de la multiplicidad somática. El súbdito se convierte en soberano y este en aquél “y se puede ser a la vez súbdito y soberano en diferentes aspectos, y de tal manera que la planificación total de todas esas relaciones jamás puede desplegarse en un cuadro único”.⁴¹ El súbdito infractor, por tanto, se convierte en una nueva monstruosidad moral llamada *homo criminalis*, blanco de la venganza del soberano para grabar en la memoria del pueblo que la ley y la gloria le pertenecen por siempre. Recordatorio demandado por el mismo súbdito al exigir unidad en la multiplicidad de fuerzas de poder bajo un rostro temible que le haga obedecer y extraviar la individualidad con el único fin de ser incluido como sujeto en el ritual soberano del gesto signado.

⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

II LA ECONOMÍA DE LAS CONDUCTAS

En el presente capítulo se analizarán las prácticas que las comunidades religiosas llevaron a cabo durante la Edad Media al interior de los monasterios y que actúan como una parte fundamental en la transfiguración que el poder soberano mantuvo en el poder disciplinario y la consiguiente conformación de los Estados. Se trata de un poder que no es exactamente jurídico, político o económico, sino que se caracteriza más bien por dirigir la conducta de los hombres tanto en su particularidad como en la generalidad a través de la producción de la verdad y la instauración de la obediencia en la disciplina. En palabras de Foucault: “[...] es un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral”.⁴² Dicho poder al tiempo que busca descubrir y conocer la verdad en cada individuo, procura salvar cada alma del pecado en que puede incurrir la carne atravesada por el deseo.⁴³

Si bien el poder feudal y la monarquía absoluta no tuvieron la entera necesidad de la economía individualizante, el Estado en los siglos XVIII y XIX lejos de ignorar al hombre se muestra sumamente atento a éste a través, por una parte, del poder disciplinario expresado en las cárceles, talleres y escuelas, máquinas institucionales con que se apodera del tiempo y el espacio; siendo la vigilancia, el control y el saber elementos con que se define la normalidad del comportamiento. Pero, por la otra, la aparición de la aritmética política permitirá definir los efectos que en la población tendrán las acciones individuales, de manera que las prácticas pastorales se verán consolidadas al incluirse en el quehacer estatal.

En segundo lugar se abordarán las nociones de gobierno y gubernamentalidad de acuerdo a Foucault. En el primer caso se han de distinguir dos vertientes: por un lado gobierno entendido como la relación que guarda el sujeto con otros sujetos; por el otro como gobierno que el sujeto guarda consigo mismo. En sendos casos gobierno significa el control y dirección de las conductas: por una parte sociales y comunitarias, por la otra

⁴² M. Foucault, “La filosofía analítica de la política”, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 124.

⁴³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 245. “El ascetismo cristiano [...] tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación”. Esta parte, considerada la parte ética de Foucault, no es desarrollada en la tesis. Abandonará todo el análisis de la carne, el deseo y la salvación tanto cristiana como filosófica, para remitirse al análisis de las prácticas pastorales en el ejercicio del Estado.

referentes a la correcta conducción de los deseos e intereses particulares. El resultado del gobierno es la objetivación del sujeto con base en el poder pastoral cristiano y el posterior desarrollo de las técnicas de control policial. Asimismo la gubernamentalidad tiene por objeto de estudio las maneras de gobernar o propiamente dicho el arte de gobernar. En este sentido el papel que desempeña la policía es de suma importancia por ser ésta la encargada de llevar por buen cauce los hábitos de la población, siempre buscando estructurar con orden los diferentes ámbitos que componen la economía política, conjunto de prácticas enfocadas a la población.

En otras palabras Foucault muestra que las prácticas construidas por la soberanía de saber-poder plasmadas en los discursos de verdad jurídicos sufren una transformación, mas no finalización, con la edificación de los Estados nación. Las prácticas disciplinarias ocultas en los monasterios terminaron por conceder el desarrollo de la reglamentación del tiempo, el espacio y la vida del hombre en el arte de gobernar; este poder pastoral influyó decisivamente en el ejercicio disciplinario de la policía, instrumento de la razón gubernamental, para confeccionar la conducta de los hombres de acuerdo al correcto gobierno individual y comunitario a través de la administración. Ajena a la violencia la policía se encargará de racionalizar y calcular por medio de la estadística y la aritmética política todos los detalles de la vida de los hombres, tal es la procuración del trabajo, la educación de los hijos y la administración de los bienes y riquezas. Elementos con que el hombre se gobierna, con que el hombre se constituye en un verdadero sujeto miembro de la población, modo de subjetividad propio al arte de gobernar.

En este tenor la historia de la conformación del Estado, la influencia económica, social y política que permitió su nacimiento o el análisis de las instituciones que dieron fortaleza al mismo, no son puntos que aborde Foucault en sus estudios. Da cuenta, específicamente, de ciertos mecanismos de racionalidad, entendidos como ejercicios de poder, tales como el poder pastoral (gobierno), el arte gobernar (reglas) y la policía (gubernamentalidad).

La conclusión de lo anterior será que el arte de gobernar a la vez que garantiza el control de las conductas individuales por medio de prácticas sutiles, anticipa y manipula el comportamiento generalizado de la población en toda una economía de las conductas; siendo el resultado una transformación en las prácticas de subjetivación en torno al Estado: el antiguo súbdito-criminal devendrá sujeto-sociedad civil que, agobiado por la

intervención del Estado en todas las esferas de la vida por medio del derecho, pugnará por librarse del yugo a través de la economía política.

i. El político y el pastor

Foucault encuentra en el análisis del poder una contraposición entre dos concepciones de la antigüedad: por un lado la figura helénica del político expuesta por Platón y por el otro el pastor judeocristiano *cuidador de rebaños*. La discusión se inaugura en *El político*⁴⁴ cuando Sócrates y el extranjero inician un diálogo para saber si entre el político y el pastor existe una relación tan estrecha que el primero tenga entre sus cualidades las propias del segundo, es decir, que aquél que manda sobre un territorio específico tenga la facultad de preocuparse por la oveja extraviada. En un inicio la respuesta es afirmativa, el rey y el político son pastores de hombres. Esto queda demostrado a partir de la división dada entre el hombre que manda y el objeto al que ordena, por ejemplo, en un caso se tiene al arquitecto que ordena sobre objetos inanimados; en otro, el que dicta órdenes sobre los animales en solitario y en manada; finalmente el que manda a los rebaños tanto de animales como de hombres. Sin embargo la conclusión no es satisfactoria pues el mandar sobre un grupo de animales demanda una nueva subdivisión: los domésticos, salvajes, acuáticos, terrenales, entre otras.

Platón corrige su proceder cambiando la interrogante. La pregunta no es más la distinción y correspondiente división entre el conjunto sino el quehacer del pastor. La respuesta a este segundo planteamiento es entre otras cosas ser la cabeza del rebaño, velar por la alimentación, salud y correcta conducción de todos y cada uno de los miembros. La nueva solución conduce a otro problema: verificar entre todos los hombres aquél que realmente sea pastor, por ejemplo, el médico ha de exigir el título de “pastor de hombres” pues es él quien provee la salud entre el rebaño. Del mismo modo el agricultor puede demandarlo pues él procura la tierra de la que surgirán los alimentos para los hombres. Por tanto es necesario demostrar que el político no es un pastor.

El mito del mundo que da vueltas sobre su eje permite pensar en un primer momento un mundo de felicidad pues todo aquello que acontece es natural y de acuerdo

⁴⁴ Cf. Platón, *Las leyes, Epinomis, El político*, pp. 299-344.

a un orden. En este caso los hombres no tienen necesidad de constituirse políticamente pues los dioses dirigen y procuran a los hombres. Luego, si el mundo gira en modo inverso, los dioses no son más los responsables de los hombres por lo que los abandonan a su suerte ante la inminente llegada de los tiempos difíciles.⁴⁵ A partir de ese momento el político, en quien recae el gobierno, será el encomendado para reunir a los hombres en una comunidad de afición y avenencia; asimismo procurará hilar las diversas virtudes y temperamentos en aras de una convivencia armónica en la polis: “En suma, el problema político es el de la relación entre el uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. [Mientras que] El problema pastoral concierne a la vida de los individuos”.⁴⁶ La función del político es entrelazar a los individuos como si fueran hilos para elaborar una ciudad o un Estado a la manera de un bello tejido: “el arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño”.⁴⁷ De fondo el diálogo, a decir de Foucault, indica un primer acercamiento al presente por parte de la filosofía:

Se puede representar el presente como perteneciente a una cierta edad del mundo, distinta de las otras por algunos caracteres propios, o separada de las otras por algún acontecimiento dramático. Así, en la *Política* de Platón, los interlocutores reconocen que pertenecen a una de esas revoluciones del mundo en éste gira del revés, con todas las consecuencias negativas que eso pueda tener.⁴⁸

Ante la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?* Foucault se propone analizar lo que los seres humanos son en el presente, en tanto sujetos, con relación al ayer; descubrir mediante las prácticas de saber-poder el ἦθος del sujeto actual. En este sentido para Foucault es pertinente resaltar en el diálogo platónico la autoridad que el médico, el pedagogo y el agricultor se adjudican sobre los individuos, pero no sobre la ciudadanía entera. El pastor guarda como características intrínsecas el ordenar no sobre territorios

⁴⁵ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 172.

⁴⁶ M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 188. “Bref, le problème politique est celui de la relation entre l’un et la multitude dans le cadre de la cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus”. M. Foucault, “<Omnes et singulatim>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 963.

⁴⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 174.

⁴⁸ M. Foucault, *Sobre la ilustración*, p. 73. “[...] on peut représenter le présent comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique. Ainsi dans *Le Politique* de Platon, les interlocuteurs reconnaissent qu’ils appartiennent à l’une de ces révolutions du monde où celui-ci tourne à l’envers, avec toutes les conséquences négatives que cela peut avoir”. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?” *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 1382. Cf. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, p. 25-37.

sino sobre hombres específicos, por ejemplo, al concentrarlos al hacer oír su voz, cuidarlos, guiarlos y salvarlos: “El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño”.⁴⁹ El político por su parte no encuentra el tiempo suficiente para atender las demandas de cada ciudadano sino que gobierna con miras a la autosuficiencia de la polis: Solón legisla y dirime conflictos permitiendo crear una ciudad que pueda hacer frente a las adversidades sin necesidad de su presencia. Por su parte el pastor actúa casi por abnegación y sacrificio, por ejemplo, al velar el sueño profundo de sus ovejas.

A diferencia de los griegos, los cristianos ven en la obediencia un fin en sí mismo, el acatamiento en tanto actitud perenne permite que el miembro del rebaño voluntariamente se someta al pastor volviéndose su súbdito; la oveja es sumisa no porque actúe conforme a la ley sino porque es la voluntad del pastor. El estado de obediencia de la oveja asume que el pastor sabe y se deja conducir por sus consejos, constituyéndolo como figura pedagógica que enseña la moral, la escritura y los mandamientos divinos.⁵⁰ Las técnicas que Foucault identifica en este proceder son tres, a saber: la obediencia total, el conocimiento de sí mismo y la revelación de la propia verdad al otro; esto es, la sumisión, el examen de conciencia y la confesión:

[...] el pastor debe estar informado acerca de las necesidades materiales de cada uno de los miembros del rebaño y satisfacerlas cuando sea conveniente. Debe saber qué sucede, lo que hace cada uno de ellos, sus pecados públicos. Por último, debe conocer qué pasa en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en el camino de la santidad.⁵¹

El poder pastoral al tiempo que produce y extrae del individuo la verdad, descubre la microfísica del poder con que actúa en los individuos creando un nuevo tipo de subjetividad caracterizado por la obediencia, la confesión y el examen de conciencia.⁵²

⁴⁹ M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 183. “Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau”. M. Foucault, “<Omnes et singulatum>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 958.

⁵⁰ M. Foucault, “Sexualidad y poder”, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 141.

⁵¹ M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 190. [...] le berger doit être informé des besoins matériels de chaque membre du troupeau, et y pourvoir quand c’est nécessaire. Il doit savoir ce qui se passe, ce que fait chacun d’eux -ses péchés publics. *Last and no least*, il doit savoir ce qui se passe dans l’âme de chacun d’eux, connaître ses péchés secrets, sa progression sur la voie de la sainteté. M. Foucault, “<Omnes et singulatum>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 965.

⁵² La influencia del poder pastoral en el poder disciplinario encuentra sus orígenes en las órdenes religiosas medievales: “Los dispositivos disciplinarios vienen de lejos; están anclados y funcionaron durante mucho tiempo en medio de los dispositivos de soberanía; formaron islotes dentro de los cuales se ejercía un tipo de poder que era muy diferente de lo que podríamos llamar para la época la morfología general de la soberanía. ¿Dónde existieron esos dispositivos disciplinarios? No es difícil descubrirlos y

Por otra parte el poder político que gobierna con la ley sobre territorios específicos permitirá conformar el terreno propicio para el desarrollo del poder soberano en la formación de los reinos durante la Edad Media y la posterior edificación de los Estados modernos.⁵³

La revisión del texto platónico resulta para Foucault la posibilidad de acercarse a la tradición de la filosofía política, cuya característica esencial es la formulación de un discurso de verdad a partir de la determinación de los límites jurídicos del poder.⁵⁴ Sin embargo el triángulo poder-derecho-verdad emanado de la filosofía en tanto discurso de la verdad es insuficiente para las investigaciones del pensador francés. Su interés por conocer las reglas jurídicas del poder y el poder de los discursos dotados de verdad lo llevan de *El Político* a una revisión de los “saberes sometidos” dados en la Edad Media; se trata del derecho medieval cuya realización se da por petición y para satisfacción misma del poder real:

[...] creo que el personaje central, en todo el edificio jurídico occidental, es el rey. De él se trata, de sus derechos, su poder, los límites eventuales de éste: de esto se trata fundamentalmente en el sistema general, en la organización general, en todo caso, del sistema jurídico occidental. Ya hayan sido los juristas los servidores del rey o sus adversarios, en esos grandes edificios del pensamiento y el saber jurídico siempre se trata, de todos modos, del poder real.⁵⁵

El derecho medieval dicta leyes ya sea para legitimar el poder absoluto del monarca o para limitar sus funciones, en sendos casos el problema del poder jurídico y el poder de los discursos de verdad obliga investigar el problema de la soberanía. Su análisis precisa renunciar a la búsqueda infructuosa del origen jurídico monárquico; la invitación de Foucault es analizar el poder desde los espacios menos jurídicos, desde las prácticas en que el sometimiento se realiza, en que los cuerpos son signados y el hombre se convierte en el sujeto obediente.

seguirlos; los encontramos en esencia en las comunidades religiosas”. M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 81.

⁵³ El poder pastoral, en la constitución de los Estados, se ejerce en los procesos económicos, sociales y políticos que aseguraron la perpetuación de su poder a través de las instituciones no es un problema central en el pensamiento foucaultiano por pertenecer a una razón general. En otro sentido le resulta más sensato abordar una racionalidad específica, llamada por la iglesia griega *techné technôn* y por la romana *ars artium*: arte de gobernar del príncipe (M. Foucault, *Sobre la ilustración*, p. 6). Conjunto de reglas con que actúa el Estado sobre un territorio y población por medio de la reaparición del poder pastoral en el ejercicio de la policía. M. Foucault, “<Omnes et singulatim>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, pp. 967-968.

⁵⁴ M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 34-37.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

ii. El poder pastoral

Preguntar por el Estado y la población implica cuestionar con antelación por aquél que gobierna sobre un territorio, como el soberano, y por el que se acerca a cada alma en busca de su salvación, el pastor. Según Foucault los orígenes de esta discusión tratada en *El Político* han de rastrearse en el oriente precristiano y cristiano.⁵⁶ En el caso de los griegos el dios funda la ciudad, colabora en su construcción, da nombre a la misma y por medio de oráculos da garantías o aconseja a los habitantes emanados de los dioses: “El dios griego es un dios territorial, un dios intramuros, y tiene un lugar privilegiado, en su ciudad o su templo”.⁵⁷ En cambio el poder pastoral no se ejerce sobre un territorio sino sobre el rebaño que se desplaza y camina por largos senderos para ubicarse siempre en un punto distinto. Pero tal actitud conocida como *omnes et singulatim* conlleva a la paradoja del pastor: en aras de salvar a la totalidad del rebaño desde cada miembro, ¿no sucederá que por salvar a una se pierda el resto o, en otro sentido, que por salvaguardar a la totalidad se pierda una?

La iglesia católica en tanto motor del poder pastoral condujo a otra paradoja más general. La expansión de la figura del pastor por occidente fue una de las más violentas, pero al mismo tiempo logró que ningún hombre dudara de su condición de oveja en el rebaño y por el contrario invariablemente estuvo dispuesto a buscar el sacrificio del pastor para la salvación de su propia alma. Mientras que el soberano paulatinamente se vio debilitado por el actuar de los hombres congregados en la plaza,⁵⁸ el pastor gozó siempre de buena reputación entre los hombres. Sobre este punto Foucault hace notar que “el poder político de tipo feudal conoció sin duda revoluciones o tropezó, en todo caso, con una serie de procesos que lo liquidaron sin más y lo expulsaron de la historia

⁵⁶ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, pp. 151-152. El rey, dios o jefe visto como un pastor de hombres se encuentra Egipto, Mesopotamia, Asiria y en los hebreos. Cf. Jean Hani, *La realeza sagrada*, pp. 147-219.

⁵⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 154.

⁵⁸ El *homo criminalis* castigado en el patíbulo por el soberano, ante la mirada de las multitudes, conllevaba el peligro de una rebelión popular. En ocasiones las últimas palabras del condenado, sin ya nada que perder, denunciaban castigos injustos y maldecían al verdugo, magistrados y al monarca, provocando la furia y la consecuente venganza popular. Asimismo las últimas palabras del condenado reproducidas en las *hojas sueltas* resultaron, al contrario de una confesión pedagógica, una incitación a rebelarse contra el soberano y sus mecanismos de poder. El criminal, extrañamente, no era tomado como un delincuente enemigo del pacto suscrito entre los hombres, sino que se convertía paulatinamente en un héroe negro popular; su resistencia y valentía en el suplicio eran signo de un poder al que ningún rey o príncipe podrían hacer frente. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 64 y ss.

de Occidente [...] Hubo revoluciones antifeudales; jamás hubo una revolución antipastoral”.⁵⁹

La salida a esta paradoja se encuentra, de suponer, en la recuperación de las viejas preguntas filosóficas griegas y sus correspondientes respuestas: ¿cómo es correcto conducirse?, ¿cuáles son las reglas pertinentes para conducirse a sí mismo y a la familia?, ¿cómo actuar respecto a los otros, al soberano, a las autoridades?⁶⁰ La reaparición de estas cuestiones fundamentales obligaron al soberano a aprender y enseñar al pueblo la buena conducta y administración de los bienes, es decir, se le obligó a ser educado para a la vez poder gobernar correctamente sobre los hombres; pero al mismo tiempo se crea una pedagogía con especial atención en los infantes quienes desde temprana edad comienzan a conducirse respecto a las reglas exigidas por la monarquía. En ambos casos se trata del conjunto de técnicas que conforman la razón gubernamental o razón conductual. Tanto la soberanía como el pastorado tienen sus respectivos estatutos referentes a la conducta de los hombres.

Sin hacer alusión a la historia o la institucionalización del poder pastoral, Foucault piensa que el éxito del poder pastoral obedece a cuatro principios que probablemente ofrecen una solución a la primer paradoja del pastor, a saber: el principio de la responsabilidad analítica, el principio de la transferencia exhaustiva e instantánea, el principio de la inversión del sacrificio y el principio de la correspondencia alternada. En primer lugar el pastor debe rendir cuentas bajo un principio numérico e individual, es decir, al finalizar el día debe rendir cuentas de cada una de las ovejas y luego del rebaño mismo; en segundo lugar el pastor debe tomar como propia cada alegría y pena que sufra un miembro o el grupo completo; en tercer lugar el pastor acepta sacrificarse por la oveja que se pierde, esto es, está dispuesto a morir si es necesario para que su alma alcance la salvación; en cuarto y último lugar el pastor debe aceptar humildemente sus defectos y hacerlos saber a sus fieles para al mismo tiempo poder él ayudar a quienes están a punto de caer en el mal. El pastor se conduce y conduce a los demás por medio

⁵⁹ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 179.

⁶⁰ Platón problematiza en el *Gorgias* la conducta correcta que ha de mantener un hombre respecto a sí mismo y a la polis a través de un diálogo entre Sócrates y Calicles. Sócrates pregunta a su interlocutor por quiénes son los mejores y más poderosos y con relación a qué, a lo que aquél contesta: “*Calicles* –Ya te he dicho que son los hombres hábiles en los negocios políticos y valientes; a ellos pertenece el gobierno de los Estados, y es justo que tengan más que los otros, puesto que ellos mandan y estos obedecen. *Sócrates* –¿Son, mi querido amigo, los que se mandan a sí mismos? ¿O en qué haces consistir su imperio y su dependencia?”. Platón, *Diálogos*, p. 204. Posteriormente, según Foucault, Descartes desarrollará lo propio en sus obras *Reglas para la dirección del espíritu* y *Meditaciones metafísicas*: “[...] no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar, para no errar, sino también lo que debo hacer para llegar al conocimiento de la verdad”. René Descartes, *Discurso del método*, p. 153.

de una economía del mérito y el desmérito cuya última palabra no pertenece a él mismo sino a Dios, pastor de pastores. A decir de San Gregorio Nacianceno el pastorado realiza su labor conforme a una *oikonomia psychon*, una economía de las almas o, propiamente dicho, una conducta de las almas.⁶¹

Las ovejas de cada rebaño son fieles, sumisas y obedientes porque escapan al sometimiento de las leyes promulgadas por el juez, el político o el soberano. El pastor tiene un interés primordial: salvar el alma del otro, de individuo a individuo, mediante el ordenamiento y la economía del ámbito espiritual, material y de la vida cotidiana. La pedagogía pastoral se preocupa por que la oveja no aprenda generalidades sino enseñanzas cotidianas que son supervisadas y corregidas por el pastor para que cada aprendizaje sea ya parte de la conducta habitual. Luego en vez de someterla a leyes mundanas se le enseña que la obediencia que debe no es al pastor sino a la voluntad de Dios. Por último en lugar de educar conforme a la verdad se busca guiar la conciencia para que por medio de exámenes se descubra lo que el otro piensa y siente. Por tanto la salvación, la ley y la verdad no son las características de la pastoral cristiana:

[...] el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, una verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará justamente, la economía de los méritos y los desméritos. Esas nuevas relaciones de los méritos y los desméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y la especificidad del cristianismo, [y] no la salvación, la ley o la verdad.⁶²

⁶¹ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, loc. cit. Este punto es criticado por Agamben quien afirma que el hecho de que Foucault cite a Gregorio Nacianceno indica un desconocimiento por parte del pensador francés de las implicaciones teológicas del término *oikonomia*. No obstante que Foucault cita a Santo Tomás para hablar de la relación entre Dios, rey y padre de familia en el ejercicio y *continuum* de la soberanía pasando por la naturaleza y el poder pastoral, la ruptura entre gobierno económico de los hombres y Dios es notoria a partir del siglo XVI con la aparición de los paradigmas de Copérnico, Kleper y Galileo. Afirma Agamben: “*Providencia es el nombre de la ‘oikonomia’ en tanto ésta se presenta como gobierno del mundo*. Si la doctrina de la *oikonomia* -y la de la providencia que depende de ella-, pueden ser vistas, en este sentido, como máquinas para fundar y explicar el gobierno del mundo y sólo de esta forma se hacen plenamente inteligibles, no menos cierto es, a la inversa, que el nacimiento del paradigma gubernamental no resulta comprensible más que si se lo sitúa sobre el fondo ‘económico-teológico’ de la providencia, del que es solidario”. (G. Agamben, *El reino y la gloria*. 2, p. 127). Por otra parte, el interés del poder pastoral en que el uno vela por los otros será distinto al manejo del interés por parte de la economía política y el liberalismo económico en que precisamente lo que se busca es la libertad. *Vid. infra* pp. 52 y ss.

⁶² M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 218.

El poder pastoral da cuenta de la individualización del hombre no en una ceremonia o mediante un rostro signado por la ceremonia, es la consecuencia de la servidumbre general que excluye el ego y coloca en su lugar un modo de subjetivación específica en tanto el sujeto es identificado analíticamente en una relación meritoria de obediencia, extracción de la verdad oculta e imposición de la verdad objetiva. El poder pastoral viene a significar una pedagogía individual en que los mecanismos de poder usados por el pastor delatan el surgimiento de la gubernamentalidad por medio de la policía y el consecuente vigor estatal.

iii. El espacio del Estado

En aras de establecer una serie de normas con miras a constituirse en una razón gubernamental,⁶³ a decir de Santo Tomás, el soberano debe establecer claras analogías con el gobierno de Dios. En primer lugar ha de imitar la naturaleza, lo que significa hacer las cosas tal como Dios las ha hecho; en segundo lugar el rey debe procurar el bien común para que el reino se mantenga unido; por último debe procurar la felicidad de los hombres.⁶⁴ Foucault identifica en estas tres analogías una relación del soberano con Dios, la naturaleza y el pastor. En otro sentido Foucault recupera las definiciones

⁶³ Francis Bacon, “Del imperio”, *Ensayos*. Según Bacon el rey debe tener un temple que rebese los discursos finos para lidiar correctamente con reinos vecinos, esposa e hijos, nobles y caballeros, guerreros y comerciantes: “La respuesta de Apolonio a Vespasiano está llena de excelente enseñanza, Vespasiano le preguntó: *¿Cuál fue el defecto de Nerón?*, y él le contestó: *Nerón podía cantar y tocar el arpa bien; pero en el gobierno, a veces solía apretar las clavijas demasiado y otras la dejaba demasiado flojas*. Y cierto es que nada destruye tanto la autoridad como el cambio desigual y a destiempo de poder, apretar demasiado y aflojar mucho [...] Los príncipes son como los cuerpos celestes, que producen los buenos o los malos tiempos; y que tienen mucha veneración pero ningún descanso. Todos los preceptos concernientes a los reyes, en realidad, se resumen en estas dos recomendaciones: *Memento quod es homo* y *Memento quod es Deus o vice Dei*; la una frena su poder y la otra su voluntad”. (pp. 86, 90). Y añade: “nadie puede a fuerza de cavilar (como dicen las escrituras) *añadir un codo a su estatura*, a ese pequeño modelo del cuerpo humano; pero en la gran estructura de los reinos y de las repúblicas está en el poder de los príncipes o de los Estados agregar amplitud y grandeza a su reino; pues introduciendo ordenanzas, constituciones y costumbres [...] pueden sembrar la grandeza para la posteridad y sus sucesores”. (p. 133).

⁶⁴ Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y Salomón, precisa definir al rey como la persona que guía a los hombres a su fin. En tanto animal político, la necesidad de vivir en sociedad por parte del hombre lo obliga a buscar la mejor forma de gobierno, siendo ésta la de uno solo, es decir, la monarquía en tanto tiene en su figura al rey que es al mismo tiempo político que busca el bien común y la del pastor que ha de conducir a cada hombre a la salvación. La conducta del monarca debe basarse de acuerdo al orden divino: “Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que se formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado. El alma tiene estas dos obras en el cuerpo. Porque primero el cuerpo se firma por una fuerza del alma, después el cuerpo se gobierna y se mueve por el alma; lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey. Por eso el gobierno pertenece a todos los reyes y precisamente se toma el nombre de rey de la administración del gobierno”. Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, p. 65.

propias a Botero, Palazzo y Chemnitz las cuales señalan al arte de gobernar racional propio al Estado como las técnicas y pautas con que este actúa sobre un territorio, una población y un individuo. Por un lado consiste en definir los métodos de gobierno estatales tal como los de Dios sobre el mundo o los del padre sobre su familia.⁶⁵ Por el otro identificar la influencia que el poder pastoral ejerce sobre la policía en tanto encargada de precisar la naturaleza y los instrumentos con que se vale el Estado al momento de administrar a la población. El arte de gobernar, según los pensadores del siglo XVII y XVIII,⁶⁶ debe estar encauzado en buscar los principios que guíen un gobierno práctico, esto es, al contrario de Maquiavelo quien promovía la protección del principado, se debe apostar por reforzar el Estado mismo. El desarrollo de la estadística y la aritmética política permitieron que el gobierno, ajeno a leyes divinas o naturales, incrementara su poder bajo la forma del Estado. Por tanto la distribución del espacio, la perfección de la pedagogía y la instauración de la policía actúan como elementos esenciales al arte de gobernar en tanto fortalecimiento de su poder, el cual desembocará, al interior de una economía de las conductas, en la subjetivación del hombre como población.

Foucault en una entrevista publicada por la revista *Herodote* expresa: “Será necesario hacer una crítica de la descalificación del espacio que ha reinado hace varias generaciones [...] el espacio es lo que estaba muerto, fijado, lo no dialéctico, lo inmóvil. Por el contrario, el tiempo era lo rico, fecundo, vivo, dialéctico”.⁶⁷ Con ello el pensador sugiere que en el análisis del poder existe una demanda por ir más allá del examen del

⁶⁵ Michel Foucault, “<Omnes et singulatim>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, pp. 969-970. Santo Tomás argumenta que quien gobierna una ciudad o reino es llamado por antonomasia rey, mientras que quien lo hace en una casa se le denomina padre de familia. Entre ambos la semejanza radica en que el rey también es llamado padre del pueblo. (S. T. de Aquino, *op. cit.*, p. 11). Por su parte Locke detalla: “No es, pues, improbable la opinión del príncipe de los filósofos de que el jefe de familia era siempre, en cierto modo, rey. Así ocurría que cuando se reunía un determinado número de familias para formar las sociedades civiles, eran los reyes sus primeros gobernantes; y quizá por esa misma razón les quedó el nombre de padres, a pesar de que habían pasado de ser padres a ser soberanos”. Pero, añade, aunque exista cierta similitud entre la monarquía y la *pater familias*, en el fondo son distintas por el sencillo hecho de que el padre goza de un poder minúsculo y limitado respecto a sus gobernados; por ejemplo, no es legislador de la vida y la muerte de los miembros de su propia familia, como sí lo es el soberano de la de sus súbditos. (John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, pp. 55-56, 63).

⁶⁶ El marques de Chastelet y Bossuet son los encargados de hacer de la política un término ajeno a la herejía tras su justificación basada en las Sagradas Escrituras. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 289.

⁶⁷ M. Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre Geografía”, *Estrategias de poder*, p. 320. “Il y aurait à faire une critique de cette disqualification de l’espace qui a régné depuis de nombreuses générations [...] L’espace, c’est ce qui était mort, figé, non dialectique, immobile. En revanche le temps, c’est riche, fécond, vivant, dialectique”. M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » *Dits et écrits II. 1976-1988*, p. 34.

tiempo e introducirse a estudiar a la geografía como instrumento que coadyuva en la transformación de los discursos en relaciones de poder.

Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce sus efectos. Existe una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que inmediatamente, si se quieren describir, reenvían a estas formas de dominación a las que se refieren nociones tales como campo, posición, región, territorio. [...] Intentar descifrarlo [...] a través de metáforas espaciales, estratégicas, permite captar con precisión los puntos en que los discursos se transforman en, a través de, y a partir de las relaciones de poder.⁶⁸

El territorio sobre el que la soberanía actúa se caracteriza por una arquitectura jerárquica y funcional de los elementos.⁶⁹ Sin embargo el círculo central donde habita el soberano sufrirá una sigilosa y decisiva transformación al albergar en breve a todo un aparato estatal, al mismo tiempo la soberanía mutará su rostro monárquico para erigirse como Estado sustentado por la gubernamentalidad. En tanto el individuo devenido en

⁶⁸ M. Foucault, *Estrategias de poder*, p. 319. “Dès lors qu’on peut analyser le savoir en termes de région, de domaine, d’implantation, de déplacement, de transfert, on peut saisir le processus par lequel le savoir fonctionne comme un pouvoir et en reconduit les effets. Vous avez une administration du savoir, une politique du savoir et qui, tout naturellement, si vous ovules les décrire, vous renvoie à ces formes de domination auxquelles se réfèrent des notions comme champ, position, région, territoire. [...] Essayer de le déchiffrer [...] à travers des métaphores spatiales, stratégiques permet de saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment dans, à travers et à partir des rapports de pouvoir”. M. Foucault, “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 33.

⁶⁹ Santo Tomás define en su obra pedagógica que el rey ha de fundar su ciudad bajo un clima agradable, con una naturaleza que nutra de los materiales necesarios las necesidades de los hombres. También que procure la perfección y el orden: “Si se comienzan las obras de fundación de una ciudad, es preciso prever cuál será el lugar sagrado, cuál el de administrar justicia, cuál el de los diversos gremios. Después se precisa reunir a los hombres, distribuyéndolos según sus oficios en los lugares adecuados. Finalmente hay que proveer a que se encuentre lo necesario a disposición de cada uno, de acuerdo con la condición y el estado de cada persona; de lo contrario, no podría un reino o ciudad sobrevivir”. (S. T. de Aquino, *op.cit.*, p. 67). Por otra parte la lectura que Foucault hace de *La Métropolitée* de Alexandre Le Maître le permite reconocer las tres jerarquías principales del Estado: los campesinos, los artesanos y el soberano con los funcionarios a su servicio; todos ellos colocados geoméricamente en forma de anillos alrededor del centro. En el primero de ellos, el más alejado del soberano, viven los campesinos; en el segundo se encuentran los artesanos; finalmente en el centro habita el rey. En las orillas del reino, donde los campos se extienden, los campesinos procuran la tierra y los frutos que de ella emanan; en las calles aledañas al centro los artesanos procuran los servicios y comercios comunes; por último, en la capital, en el núcleo del territorio, habitan los funcionarios al servicio del soberano. El orden señalado no solamente refiere jerarquías sino también la belleza y la ornamentación del territorio circular: el lugar más olvidado y deslucido es el campo; más procurado pero vulgar es el artesanal; por último, la gala, decoración y perfección se encuentran en la capital, símbolo del orden, la educación y la moral de la soberanía: en el centro se da lugar a los más reconocidos y prestigiados oradores sagrados, académicos y comerciantes. El objetivo de La Maître, señala Foucault, es aludir a la relación íntima que debe guardar el soberano con el territorio sobre el que gobierna. El espacio alrededor del rey da cuenta de la circulación de ideas, leyes y buenas maneras. Se trata de la política, la moral, la administración y el comercio perfectamente ordenados y funcionales en torno a la figura geométrica del monarca. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, pp. 29-33.

sujeto súbdito comenzará por conglomerarse en una masa conocida como sociedad civil; luego población, subjetividad llamada a administrarse y disciplinarse en su hacer diario. En palabras de Bacon: “La grandeza de un Estado, en volumen y territorio, tiene que tener medida; y la grandeza de las finanzas y rentas debe ser administrada. La población debe conocerse por censos, y el número y tamaño de ciudades y poblaciones, por planos y mapas”.⁷⁰

La des-estructura del discurso jurídico soberano y la obediencia plena a la administración real dio lugar a una lucha entre sujetos y monarca por hacerse del saber-poder de la historia. Por una parte los filósofos que elaboraban el discurso de verdad redactan libros con recomendaciones al monarca con la finalidad de mantener saludable el reino. Sin que sea suficiente el mismo rey demandará elaborar un informe que contenga todos los pormenores concernientes al principado de manera que el sucesor siga contando con el poder del saber. Sin embargo la develación del saber administrativo, jurídico y económico permitirá a los súbditos conocer los recursos con que la monarquía ha permanecido en el mando. La configuración de un nuevo sujeto necesitado asimismo del saber-poder demandará la elaboración de nuevos discursos de verdad que le permitan construirse como sujeto-sociedad, supuesto eje de resistencia a la soberanía.

Luis XIV ordena a su cuerpo administrativo realizar un informe sobre las condiciones del Estado en cuanto a la economía, la cultura y la política, todo ello para que su nieto y sucesor duque de Borgoña heredara además del reino todo el saber necesario para gobernar. Tal documento ha de constituirse en el saber del futuro rey. El trabajo de los intendentes de Luis XIV fue tan exhausto que se encomienda a Anne Gabriel Henri Bernard, marqués de Boulainvilliers, que economice los datos haciéndolos entendibles y amables para el futuro monarca. Este hecho muestra que el saber del rey se fabrica, como la historia, desde y para la misma administración, haciendo patente que ésta y el monarca se confunden en un saber isomorfo, es decir: “La administración permite que el rey haga reinar sobre el país una voluntad sin límites. Pero, a la inversa, ella reina sobre el rey por la calidad y la naturaleza del saber que le impone”.⁷¹ La construcción del saber del rey haciendo uso del derecho y la historia se extiende por los saberes de la administración con el fin de hacerse del conocimiento de

⁷⁰ F. Bacon, “De la verdadera grandeza de los reinos y los Estados”, *Ensayos*, p. 123.

⁷¹ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 125.

la población y el territorio, pero este mismo saber obliga al soberano a depender de los mismos.

Boulainvilliers al momento de entregar el documento conocido como “Estado de Francia, en la que vemos todo lo que se refiere al gobierno de la iglesia, el ejército, la justicia, las finanzas, el comercio, la fabricación, el número de habitantes, y en general todo lo que se puede hacer saber a fondo de esta monarquía: extracto de las memorias levantadas por los intendentes del Reino por orden del rey, Luis XIV”⁷² descubre la manipulación del saber por el poder y las relaciones de poder dadas en la construcción del reino. El binomio administración-Estado encuentra frente a sí un saber-poder que no es más que parte de sí mismo por pertenecer al andamio de los discursos de poder, es el saber jurídico que desposeyó a los nobles de su mismo saber y hasta de sus bienes, pero es un saber que le dice al soberano que sus derechos son parte de lo que él mismo ha constituido bajo la forma del absolutismo. Es un saber circular en que el rey encuentra en el derecho las alabanzas que él mismo ha procurado en las leyes de la monarquía.

Para enfrentar el saber de los escribanos los nobles buscarán en las fisuras del derecho real todas aquellas traiciones, abusos y despojos que el rey ha cometido contra la nobleza; la cual, entonces, se hará valer de la historia del derecho público para recordar viejos pactos no escritos y así recuperar el saber del rey que incluye no solamente la re-escritura del derecho, sino también recobrar el saber administrativo hasta entonces en poder de los intendentes, ese “saber administrativo, sobre todo económico, cuantitativo: saber de las riquezas actuales o virtuales, saber de los impuestos tolerables, de los gravámenes útiles”.⁷³ Este conocimiento es usado por el monarca para preservarse en el poder sin dar a conocer a la población los robos, saqueos y desfalcos con los que se ha mantenido en el trono a lo largo de los años.

Dichas denuncias son los elementos con que los sujetos en conjunto elaboran otro saber histórico, uno que conforma nuevos discursos de poder sustentados en prácticas que le permiten tener voz y una manera de *resistir* al soberano. Sendos casos, el del discurso de verdad real y el discurso denunciatorio de la sociedad, devienen en la apropiación y reproducción de discursos cuyo rumbo se dirigirá a la continuidad y fortaleza del Estado mediante las prácticas del arte de gobernar. Derecho y

⁷² *État de la France, dans lequel on voit tout ce qui regarde le gouvernement ecclésiastique, le militaire, la justice, les finances, le commerce, les manufactures, le nombre des habitants, & en général tout ce qui peut faire connaître a fond cette monarchie: extrait des mémoires dressés par les intendants du Royaume, par ordre du Roi, Louis XIV.* Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 123.

⁷³ *Ibid.*, p. 127.

administración constituyen el conocimiento real contrario a los intereses de la nobleza. El escribano y el intendente, el tribunal y el despacho son formas de la monarquía que cuentan la historia de ambos saberes conforme al beneficio de la realeza. Es la historia del poder contada desde el poder mismo, pero que con Boulainvilliers, al no realizar un informe en términos jurídicos y administrativos de soberanía, sino en términos de denuncia, dominación y lucha de fuerzas, elabora un discurso que se escapa de la historia real y, a la vez, deja ver que entre la historia y la política se dibuja el mismo objeto, los juegos de poder:

[...] la relación de fuerza y el juego del poder son la sustancia misma de la historia. Si hay historia, si hay acontecimientos, si sucede algo cuyo recuerdo se puede y se debe conservar, es en la medida en que, precisamente, se juegan entre los hombres relaciones de poder, relaciones de fuerza y cierto juego de poder. El relato histórico y el cálculo político, por consiguiente, tienen para Boulainvilliers exactamente el mismo objeto.⁷⁴

A diferencia de la guerra de todos contra todos pregonada por Hobbes, Boulainvilliers describe las alianzas entre diferentes grupos formados al interior de un mismo Estado por la coyuntura histórica. Es una guerra generalizada en que se busca complacer los intereses de ciertos grupos por la derrota de otros. Muestra que en lugar de derecho natural o divino existen relaciones de fuerza, combate y conquista nacidas de las diferencias y desigualdades entre los hombres, ocasionando que la guerra se institucionalice en el Estado mediante la religión, la economía, la educación y el derecho, siendo la política la institución por la que la guerra permanece y se expande por técnicas propias al saber-poder y la verdad de los discursos. Tal es la hipótesis Nietzsche: la guerra como “la matriz de verdad del discurso histórico”⁷⁵ emanada de la política.

La aportación de Boulainvilliers, afirma Foucault, es que ha generalizado el concepto de la guerra con el derecho, la historia y la política. Al resquebrajarse el discurso jurídico-administrativo del Estado, el súbdito accede nuevamente a conferir su individualidad, esta vez masificándose en un conjunto de sujetos con características similares como la lengua, las costumbres y los usos, es decir, en una nación. Nueva subjetividad llamada sociedad civil con voz propia, capaz de realizar una nueva historia, no una que hable del poder desde el poder, sino desde sí misma; narración de los

⁷⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 156.

acontecimientos, traiciones, injusticias y derrotas desde un sitio ajeno al Estado: *la resistencia*. Sociedad civil que desarrolla un πάθος en derredor del conocimiento e interpretación de la historia con el objetivo de denunciar y en su momento atacar al saber real. Empero este nuevo sujeto no demorará en normalizarse por la influencia del poder pastoral y la educación impartida por el Estado-nación como parte de la gubernamentalidad; en breve la sociedad civil será otra subjetividad, una que sutilmente reproducirá desde su ínfima existencia la economía de las conductas.

iv. El arte de la pedagogía

En la Edad Media se difundieron diversos tratados con consejos al príncipe para conducirse de manera correcta ante el pueblo, conquistar a otro principado o hacer regir entre los hombres la ley divina. Para los siglos XVII y XVIII aparecen otro tipo de textos que no tratan de la educación específica del monarca, sino de la manera en que ha de perpetuarse el poder soberano, es decir, son reglas y recomendaciones propias a las técnicas para gobernar. Se trata de saber gobernarse a sí mismo en tanto príncipe, a los súbditos en tanto población y al territorio en tanto espacio administrado. Esta nueva pedagogía del príncipe desembocará en dos procesos principales: por un lado el debilitamiento de los feudos y la paulatina consolidación de los Estados administrativos; por el otro en la mesura espiritual y el avance de la racionalidad de la economía política.

En este sentido las nulas revoluciones antipastorales⁷⁶ permiten concebir el poder tanto individualizante como totalizador del Estado, al conformar éste a través de la racionalidad política nuevamente el esquema pastor-oveja-rebaño al interior de las sociedades modernas. El poder pastoral que perdió su vitalidad hacia el siglo XVIII ejerció su influencia en otras instituciones ajenas al ámbito eclesiástico, propiamente el aparato estatal, en cuyas prácticas aparece el gobierno de las almas y los cuerpos teniendo como consecuencia el cambio de los objetivos del poder, la proliferación de las estructuras y la ampliación del campo de acción del poder. Por tanto la literatura pedagógica de la Edad Media en tanto arte de gobernar resulta ser un instrumento por el cual se institucionaliza el poder pastoral bajo el rostro del Estado.

⁷⁶ M. Foucault, *Sobre la ilustración*, pp. 16-17.

Maquiavelo, en este tenor, es un autor que se preocupa por desarrollar consejos que ayuden al príncipe a mantenerse al frente del reino. *El príncipe* es una obra que demuestra la ausente correspondencia esencial, natural y jurídica entre el príncipe y el territorio sobre el que manda,⁷⁷ por lo que los consejos se encaminan a definir los orígenes, desarrollos y consecuencias de los peligros menores y mayores surgidos de la necesidad del príncipe por proteger y conservar el reino. En palabras de Maquiavelo:

[...] un príncipe que tenga una ciudad fuerte y que no sea odiado por su pueblo no puede ser atacado, y si alguien se atreviera a atacarle, tendría que marcharse cubierto de vergüenza, porque los acontecimientos del mundo son tan variados, que es casi imposible que alguien pueda mantener un asedio durante un año sin obtener resultados. Y a quien diga que si el pueblo posee tierras fuera de las murallas y las ve arder y no tendrá paciencia, y que tanto el largo asedio como el amor propio le harán olvidar al príncipe, le respondo que un príncipe, poderoso y audaz siempre podrá superar todas esas dificultades, unas veces dando esperanzas a sus súbditos, de que el mal no va a ser largo, y otras haciéndoles temer la crueldad del enemigo, o librándose hábilmente de los que le parecen demasiado temerarios. [...] De aquí que, si se examina todo atentamente, no será difícil para un príncipe inteligente mantener firme, antes y después, el ánimo de sus ciudadanos durante un asedio, mientras no les falte lo necesario para vivir y defenderse.⁷⁸

Las recomendaciones del pensador pretenden dar cuenta de reglas que conformen una técnica de gobierno para proteger el principado desde los súbditos. Sin embargo la literatura anti-maquiavélica encuentra sustento en la razón de que estos consejos no conforman propiamente el arte de gobernar, es decir, no componen una serie de reglas y técnicas enfocadas al fortalecimiento del Estado en todas sus especificidades gubernamentales. A decir de Guillaume de La Perrière en su *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*⁷⁹ el acto de gobernar implica otras numerosas prácticas que recaen en el maestro, el superior de un convento, el pedagogo o el padre de familia; esto es, al interior del Estado se da lugar a una multiplicidad de gobiernos y gobernados, en cada situación ceremonial o ritual del territorio existen relaciones de mando y obediencia. Al contrario de Maquiavelo quien veía en el príncipe la univocidad del poder, Guillaume de La Perrière descubre las numerosas relaciones de gobierno dadas en un mismo régimen:

⁷⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 116.

⁷⁸ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, pp. 84-85.

⁷⁹ *Apud* M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, pp. 116-117.

[...] los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con otras cosas que son la costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios como el hambre, las epidemias, la muerte.⁸⁰

El autor indica que el soberano no se relaciona solamente con el territorio sino con *cosas* en las relaciones de los hombres como son las costumbres, los hábitos, las riquezas, las maneras de actuar y pensar, la muerte y el crimen. En un navío el capitán gobierna la nave, a los marineros y al cargamento, pero también toma en cuenta los escollos, el clima y las tempestades. De manera similar gobernar una familia implica anticipar peligros como muertes, enfermedades, desempleo y delincuencia. Para que el capitán o el padre de familia gobiernen adecuadamente conforme a la administración de la vida será pertinente abandonar la idea de la imposición de las leyes y la atrocidad del suplicio en aras de ver en la educación un camino para que los hombres actúen conforme a las reglas establecidas.

En este sentido la familia se entiende como “una especie de celda en cuyo interior el poder que se ejerce no es, como suele sostenerse, disciplinario sino, por el contrario, un poder del tipo de la soberanía”.⁸¹ El nombre y apellido del padre recuerdan que el poder se ejerce desde él y hacia su esposa e hijos, tal como el del soberano sobre sus súbditos; asimismo la familia da cuenta de los lazos y compromisos existentes entre sus miembros: el matrimonio y el nacimiento son ejemplos de la solidez que se procura tenga la familia, pero para que se mantenga unida es necesaria una constante vigilancia sobre el cumplimiento de los pactos suscritos además, con instancias exteriores como los contratos de propiedad o con la colectividad en los rituales de la soberanía. Es la familia la figura de la soberanía que prevalece en las sociedades disciplinarias permitiendo, entre otras cosas, la obligatoriedad de los niños a asistir a la escuela y recibir la educación impartida por el Estado; que los jóvenes realicen el servicio militar; que el trabajo se constituya como una de las formas de disciplina más importantes

⁸⁰ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 122.

⁸¹ M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, pp. 103-104. Rousseau, al igual que Locke, no concuerda con que exista una relación entre el soberano y la familia: “hay razón en distinguir la *economía pública* de la *economía particular*, y asimismo que, como el estado no tiene en nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar felicidad, no convienen a ambos las mismas reglas de conducta”. Jean-Jaques Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, p. 7.

gracias a las obligaciones e intereses perseguidas por la familia; que ésta se haga cargo de la anormalidad de alguno de sus miembros.

En consecuencia, la familia tiene el doble papel de fijación de los individuos a los sistemas disciplinarios y de confluencia y circulación de los individuos de un sistema disciplinario a otro. En esta medida, creo puede decirse que, por ser una célula de la soberanía, es indispensable para el funcionamiento de los sistemas disciplinarios, así como el cuerpo del rey, la multiplicidad de los cuerpos del rey, eran necesarios para el ajuste de las soberanías heterotópicas en el juego de las sociedades de soberanía. Lo que era el cuerpo del rey en las sociedades con mecanismos de soberanía, la familia resulta serlo en las sociedades de sistemas disciplinarios.⁸²

Es la familia elemento esencial de la educación del soberano para extender su poder y régimen de conductas. A través de tácticas sutiles se obtienen los mismos fines con mejores resultados. En lugar de ordenamiento, pedagogía. No ira, sino paciencia. Las relaciones de gobierno dadas entre el padre y la familia, el adulto y el niño o de un maestro y el alumno se inscribe dentro de una racionalidad ajena a cualquier violencia soberana, tal como el pastor preocupado por la oveja.

Se trata del conjunto de técnicas, estrategias y saberes pedagógicos que constituyen, en tanto conjunto de enunciados, un discurso en cuyo seno se encuentra la relación saber-poder en la que de inicio se ha de renunciar a la posibilidad de desvelar la síntesis verbal hecha por un sujeto que piensa, conoce y dice, por el contrario, solamente se puede dar cuenta de la dispersión y discontinuidad del sujeto”.⁸³ A decir de Foucault: “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o modificar

⁸² M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 106. De acuerdo a la clasificación de las figuras o círculos hecha por Foucault: *monstruo humano, individuo a corregir y el masturbador* es el segundo el que aparece al interior del limitado marco de referencia como lo es la familia, en el seno de su poder, el ejercicio económico y la relación con otras instituciones como la escuela, el taller o la policía. Sin embargo la familia, a su vez, acepta e incluso demanda la injerencia jurídico-administrativa-psiquiátrica cuando no es capaz de hacerse cargo de algún miembro de la estirpe: “[...] la familia, con un mínimo de recurso a la administración judicial e incluso a la administración a secas, está directamente conectada con el saber y el poder médico”. M. Foucault, *Los anormales*, p.140.

⁸³ Añade Foucault: “A propósito de esas grandes familias de enunciados que se imponen en nuestro hábito -y que se designan como *la medicina, o la economía, o la gramática-*, me había preguntado sobre qué podían fundar su unidad. ¿Sobre un dominio de objetos lleno, ceñido, continuo, geográficamente bien delimitado? Lo que he descubierto son más bien series con lagunas, y entrecruzadas, juegos de diferencias, de desviaciones, de sustituciones, de transformaciones”. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 61, 90. En una entrevista con S. Hasumi, Foucault detalla: “Ce que j’appelle l’<archéologie du savoir>, c’est précisément le repérage et la description des types de discours et ce que j’appelle la <dynastique du savoir>, c’est le rapport qui existe entre ces grands types de discours que l’on peut observer dans une culture et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation”. M. Foucault, « De l’ archéologie à la dynastique », *Dits et écrits I. 1954-1975*, p. 1274.

la educación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican”.⁸⁴ De acuerdo con lo anterior, por una parte, la palabra política se entiende entonces no como una profesión sino como el discurso que aglutina las prácticas que permiten analizar, pensar, razonar y calcular conforme a una racionalidad del Estado; por la otra la pedagogía actúa como mecanismo de la gubernamentalidad para injerir sutilmente en la conducta de los sujetos.

Foucault muestra que las prácticas construidas por la soberanía de saber-poder plasmadas en los discursos de verdad jurídicos sufren una transformación, mas no finalización, con la edificación de los Estados nación. Las prácticas disciplinarias ocultas en los monasterios terminaron por conceder el desarrollo de la reglamentación del tiempo, el espacio y la vida del hombre en el arte de gobernar; este poder pastoral influyó decisivamente en el ejercicio disciplinario de la policía, instrumento de la razón gubernamental, para confeccionar por medio de la verdad la conducta de los hombres de acuerdo al correcto gobierno individual y comunitario a través de la administración.

Se puede decir que la pastoral cristiana introduce un juego que ni los griegos ni los hebreos se habían imaginado. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive gracias a sus ciudadanos. Al lograr combinar estos dos juegos -el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y su rebaño- en lo que llamamos Estados modernos nuestras sociedades se nos muestran verdaderamente demoníacas.⁸⁵

v. El arte de la policía

La Mothe Le Vayer⁸⁶ plantea tres tipos de gobierno: el gobierno de sí mismo (moral); gobierno de una familia (economía) y la ciencia de gobernar bien el Estado (política). Estos tres estatutos pueden tener un orden ascendente o descendente. Si es ascendente significa que quien aspire gobernar el Estado debe primero gobernarse bien a sí mismo,

⁸⁴ M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 45.

⁸⁵ M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 191. “Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n’avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l’obéissance, les individus, l’identité; un jeu qui semble n’avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux -le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau- dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques”. M. Foucault, “<Omnes et singulatim>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 966.

⁸⁶ François de La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la morale du Prince*, apud M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 119.

luego a su familia, bienes y propiedades; por último podrá llegar a gobernar a toda una población. Por orden descendente se entiende que un buen gobierno en el Estado motiva un buen gobierno en la familia. Apunta Foucault: “La pedagogía del príncipe garantiza la continuidad ascendente de las formas de gobierno, y la policía, su continuidad descendente.”⁸⁷ Le Vayer impulsa la administración de la vida de los hombres por medio de técnicas llevadas a cabo por la policía en tanto instrumento del arte de gobernar del Estado.⁸⁸ Si para Maquiavelo el territorio y la población son el punto esencial de la soberanía jurídica del soberano; la aportación de La Perrière, se había mencionado, es de suma importancia al señalar puntualmente que se gobierna además del territorio sobre cosas y hábitos.

El arte de gobierno tiene como tarea introducir de manera similar a las técnicas puestas en marcha por el poder pastoral en la conducción de las almas la economía entre ambas esferas de gobierno, entre el Estado y la población: “La constitución de un saber de gobierno es por completo indisociable de la constitución de un saber de todos los procesos que giran alrededor de la población en sentido lato, lo que se llama justamente <economía>”.⁸⁹ Quesnay por su parte piensa la economía como una forma de gobierno de la realidad y campo de acción del Estado, entramado de relaciones en que interviene el gobernante y el gobernado siendo el puente la administración policiaca.⁹⁰

La policía en primer lugar es asumida como una especie de sociedad humana procedente del Estado con autoridad pública; en segundo lugar como el conjunto de actos que esta sociedad manipula; por último como el resultado del buen gobierno. Con base en estas tres definiciones de policía ésta se puede precisar, apunta Foucault, como “el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste”.⁹¹ A la vez que procura el equilibrio en el crecimiento continuo del Estado se ocupa de establecer la estadística como el medio en que se relaciona la administración y la población. Según Foucault Turquet en *La monarchie aristodémocratique* define a la policía como el arte de gobernar organizado en oficinas destinadas a fomentar la obediencia y lealtad en los ciudadanos y la buena organización de los bienes, la riqueza, el trabajo, el gasto y el consumo. El objetivo es hacer del hombre un verdadero sujeto. La correcta conducción

⁸⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 119.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 115-119.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁹¹ *Ibid.*, p. 357.

de los hombres en su vida privada como en sociedad es procurada por la policía a través de la permanente vigilancia y correspondiente corrección de sus hábitos educativos, económicos y morales.

En el fondo, y de manera general, la policía tendrá que regir -y ése será su objeto fundamental- todas las formas, digamos, de coexistencia entre los hombres entre sí. El hecho de que vivan juntos, se reproduzcan, necesiten, cada uno a su turno, determinada cantidad de alimentos, aire para respirar, vivir, subsistir; el hecho de que trabajen, de que trabajen unos al lado de otros en oficios diferentes o similares; y también el hecho de que se encuentren en un espacio de circulación, toda esa suerte de sociabilidad (para utilizar una palabra que es anacrónica con respecto a las especulaciones de la época), será lo que la policía deba tomar a su cargo.⁹²

Es prioridad estatal que los hombres sepan trabajar, administrar bienes y riquezas, procurar la salud del cuerpo y educar a los hijos. El gobierno implica enseñar a los individuos la administración de las riquezas mediante la vigilancia y control de cada acción, tanto en el ámbito familiar como a nivel Estado; es llevar a cabo una economía de las cosas bajo el objetivo del “fin oportuno”, es decir, fines distribuidos en el entramado de las relaciones de los hombres. Si en la soberanía la ley y el soberano se fundían en la subjetividad del soberano y los súbditos, la economía abre el camino para que por medio de técnicas y reglas se alcancen los fines perseguidos por el arte de gobernar, entre ellos, la producción económica y la felicidad del hombre. Pero para controlar las conductas de los hombres es necesario poner especial atención, en principio, en el individuo pero no constituido en un grupo, sujeto-sociedad civil, sino en la serie, en la multiplicidad de los hombres, la población, blanco y herramienta para hacerse del $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ del hombre. Para ello la policía hace uso de la estadística por ser instrumento gubernamental por el que el Estado conoce y controla el índice cuantitativo de los hombres en un territorio específico: necesidades primarias para poder vivir, la salubridad, el trabajo y la circulación de las mercancías. Es la práctica por la que se conoce la verdad y se produce el saber-poder de la razón gubernamental.

La producción, conocimiento y administración de la verdad policiaca debe su influencia al conocimiento indagatorio tanto del pastor como de los emperadores carolingios, sin embargo la iglesia llevó a cabo la indagación mucho antes que estos bajo el nombre de método *visitatio*.⁹³ En este procedimiento el obispo tenía la

⁹² *Ibid.*, p. 375.

⁹³ Cf. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*.

obligación de visitar diversos lugares con el fin de conocer la verdad de los hechos; en primer lugar, por la *inquisitio generalis*, pregunta a los notables -conocedores de los hechos- por aquellas situaciones que él desconoce; en segundo lugar la *inquisitio specialis* le permite saber la verdad de un acto: el autor, la manera y la causa. De esta manera la iglesia a través de la *inquisitio* indagó los pecados, las faltas y los crímenes cometidos; también la administración de los bienes eclesiásticos y su repartición. Este hacer paulatinamente adquirió funciones administrativas y económicas fuera de la institución. El rey procedió de manera similar a la iglesia al dotar de su investidura al procurador en tanto figura indagatoria de la verdad en los crímenes y facultado para determinar la infracción como agresión directa al soberano:

[...] a partir del momento en que la indagación se introduce en la práctica judicial trae consigo la importante noción de infracción. Cuando un individuo causa daño a otro hay siempre, *a fortiori*, daño a la soberanía, a la ley, al poder. Por otra parte, debido a todas las implicaciones y connotaciones religiosas de la indagación, el daño será tratado como una falta moral, casi religiosa. Tenemos así, hacia finales del siglo XII, una curiosa conjunción entre la infracción de la ley y la falta religiosa. Comienzan a actuar conjuntamente las nociones de lesión al soberano y pecado, y así las encontraremos, profundamente unidas en el derecho clásico. Aún hoy no estamos totalmente libres de esta conjunción.⁹⁴

Junto a la indagación como forma de saber y ejercicio de poder se encuentra la prueba. Como ejemplos la alquimia y la universidad. El saber alquímico al no acumular conocimientos para encontrar la verdad transmite el conocimiento secreta o públicamente por medio de reglas y procedimientos: cómo debe actuarse, qué debe hacerse, cuándo hacerse, qué libros deben ser leídos. La universidad buscaba que la práctica de la *disputatio* se basara en la prueba al hacerse cada participante del mayor número de autoridades que respaldaran su argumentación. Finalmente la indagación terminó por absorber a la prueba influyendo decisivamente en el derecho. Su fuerza radica en la adquisición, transmisión y gestión del saber para alcanzar la verdad.

Esta forma de saber-poder se encuentra instalada en las determinaciones económico-políticas de los hombres como técnica de la policía para producir la verdad en las conductas de los sujetos: “Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder

⁹⁴ M. Foucault, “De la verdad entre particulares a la verdad pública: el nacimiento de la indagación jurídica”, *op. cit.*, pp. 87 y 88.

producir las otras”.⁹⁵ De ahí la relevancia de la estadística y la aritmética política en la obtención del saber y la verdad:

El papel de la policía, en tanto que forma de intervención racional que ejerce el poder político sobre los hombres, consiste en proporcionarles un pequeño suplemento de vida y, al hacer esto, proporcionar al Estado, un poco más de fuerza. Y esto se realiza a través del control de la “comunicación”, es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comercio) [...] la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil, lo superfluo. La policía es lo que permite a los hombres sobrevivir, vivir y mejorar.⁹⁶

La verdad en el Estado tiene como contenido, en un principio, un saber por parte del soberano basado en el conocimiento de las leyes y la virtud. Para el siglo XVII ni el derecho ni la prudencia constituirán el saber estatal, lo será el conocimiento de las actividades cotidianas del hombre:

[...] un aparato administrativo que no sea el mero agente de ejecución de las órdenes del soberano o el agente de acopio de los impuestos, las riquezas y los hombres requeridos por el soberano, sino al mismo tiempo un aparato de saber, como otra de las dimensiones esenciales del ejercicio del poder.⁹⁷

El arte de gobernar, según las definiciones de Palazzo y Chemnitz a las que hace alusión Foucault, queda entendido como “cierta consideración política que debe tenerse en todos los asuntos públicos, en todos los consejos y proyectos, y que debe tender únicamente a la conservación, el aumento, la felicidad de Estado, para lo cual es

⁹⁵ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, p. 34

⁹⁶ M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, pp. 199-201. “En tant que forme d’intervention rationnelle exerçant le pouvoir politique sur les hommes, le rôle de la police est de leur donner un petit supplément de vie; et, ce faisant, de donner à l’État un peu plus de force. Cela se fait par le contrôle de la <communication>, c’est-à-dire des activités communes des individus (travail, production, échange, commodités) [...] la vie est l’objet de la police: l’indispensable, l’utilité et le superflu. C’est la police de permettre aux hommes de survive, de vivre et de faire mieux encore”. (M. Foucault, “<Omnes et singulatim>: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, pp. 975-976). Niklas Luhmann entiende la comunicación como la autoreproducción de los intereses políticos. Es decir, los intereses políticos lo son porque guardan una conexión con aquello que ya tenía relevancia política. Asimismo la comunicación implica que la política se relaciona con la sociedad pero a la vez con subsistemas como el económico, el educativo o el religioso. En sus propias palabras: “la praxis debe distinguirse de la mera producción de efectos [como en Aristóteles] Por tanto, el concepto encuentra siempre su uso apropiado cuando alguien ha de actuar sin saber, y a menudo también sin poder saber, qué efecto produce su acción. [...] La praxis política es comunicación, y precisamente comunicación que, según la interpretación aquí representada, gira en torno a decisiones vinculantes. Esto vale para la Administración, el público y la política en sentido estricto. No es posible un tratamiento unitario de la praxis de estos tres ámbitos -sencillamente, porque se observan unos a otros recíprocamente y de ello resultan relaciones de <caja negra>”. Niklas Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, p. 141.

⁹⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 322.

menester emplear los medios más fáciles y prontos”.⁹⁸ El saber y el conocimiento de la pedagogía estatal fundamentan la obediencia y la correcta conducta de los hombres; el perfeccionamiento de las técnicas de la policía aseguran la perpetuación del Estado:

El estado es una práctica. No puede dissociárselo del conjunto de las prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno.⁹⁹

En el arte de gobernar, en suma, es necesario que el Estado garantice la sumisión y obediencia de los hombres por medio de técnicas económicas sutiles: los impuestos, el trabajo, las riquezas, los ratos de ocio, las enfermedades y los niveles de delincuencia. La población ha devenido en el instrumento mismo de la gubernamentalidad para controlar a la población: “sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno”.¹⁰⁰ Es un sujeto, la población, conciente de sus intereses y deseos, pero todavía ignorante de cómo actuar sin el designio del Estado:

El interés como conciencia de cada uno de los individuos componentes de la población y como interés de ésta, cualesquiera sean los intereses y aspiraciones individuales de quienes la constituyen, será, en su carácter equívoco, el blanco y el instrumento fundamentales del gobierno de las poblaciones. Nacimiento de un arte, o en todo caso, de tácticas y técnicas absolutamente novedosas.¹⁰¹

La razón gubernamental por medio de la policía, poder pastoral que reaparece, ha logrado acceder a los hábitos de los hombres para conocerlos y manipularlos mediante discursos de verdad que educan y moldean el comportamiento de los hombres. Sin embargo la población con el ánimo de limitar las funciones del gobierno ha de relegar al derecho para hacer de la economía política el saber que proponga circunscripciones al Estado bajo la promesa del cumplimiento de sus intereses: la felicidad, la seguridad y la libertad.

La fuerza del soberano que estallaba en el cuerpo del *homo criminalis* queda oculta tras la economía de las conductas. El sujeto ávido de libertad reclamará a la economía política desplazar al Estado para dejar hacer al movimiento natural de las riquezas y el producto del trabajo. Tal es la exigencia del sujeto que después de haber sido castigado

⁹⁸ *Ibid.*, p. 293 y ss.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 133.

en el patíbulo se sabe cercano a sus intereses si actúa adecuadamente, si deja que la economía lo posea, si se sumerge en las prácticas del *homo æconomicus*.

III LA ECONOMÍA ATEA, LA SUTIL LIBERTAD

En este apartado se pretende analizar el instrumento intelectual, racional y calculador con que es posible delimitar el hacer del gobierno: la economía política, que a diferencia del derecho de los siglos XVI y XVII, se desarrolla procurando la riqueza del Estado, el crecimiento conveniente de la población, el aumento proporcional de los medios de subsistencia y una competencia igualitaria entre los Estados. De manera tal que la economía política aparece como un instrumento que limita el exceso de gobierno emanado de sí mismo y no desde la exterioridad jurídica, permitiendo el ejercicio de un despotismo total cuyo despliegue se debe a los fisiócratas, quienes bajo el propósito de analizar las prácticas gubernamentales se despreocupan por definir la legitimidad o ilegitimidad del gobierno, no cuestionan su quehacer ni se ocupan del por qué el soberano recauda impuestos sino en qué se ocupará o cuál será el destino de lo recaudado. En suma no se preguntan por los derechos que fundamentan la racionalidad gubernamental, son sus efectos los que interesan en la construcción de un despotismo gubernamental cuyo poder se entrecruza con la población en su parte más ínfima, el *homo æconomicus*. Forma de subjetividad que aparece en la economía política del siglo XVIII como sujeto inmerso en el análisis de los procesos económicos mercantilistas y utilitaristas. La economía política, entonces, aprovechará la racionalidad económica para proteger a la sociedad del gobierno que antiguamente declaraba: *Moi, l'État* y ceder el saber-poder a los economistas. Los fisiócratas por su parte van a procurar la fortaleza y riqueza del Estado, pero al mismo tiempo contribuirán a la libertad de los procesos económicos; mientras que los utilitaristas definirán como valioso lo que a cada sujeto le resulta útil. *La mano invisible*, en consecuencia, se erigirá instrumento de la naturaleza para llevar por buen cauce la libertad económica en tanto realización de la paz perpetua.

En segundo lugar se abordará el gobierno de las pasiones con base en el privilegio del interés. Los hombres económicos permitirán subjetivarse a través del sometimiento voluntario, como imperativo categórico, de sus propias pasiones en aras del interés libertario y económico llamado primero *laissez-faire* (liberalismo clásico), luego capital humano (neoliberalismo). Estas prácticas permitirán aparentemente excluir del quehacer económico a la política, la moral, la religión, al príncipe y al Estado permitiendo el impulso del egoísmo. El ateísmo en las actividades económicas del sujeto individualista coincidirán con el desarrollo de mecanismos económico-anárquicos que valen para la

construcción del mercado, territorio profano del hombre-empresa, quien finito, anónimo, desapasionado y libre, disfruta de la industrialización de los deseos. Se trata del *homo æconomicus* que termina por rebasarse a sí mismo al abandonar tanto sus pasiones como la condición de trabajador explotado y abrazar, en cambio, el interés y la noción de empresa, elementos necesarios en el engranaje del neoliberalismo.

Por consiguiente se concluirá que dicha práctica, como apunta Foucault, no se hace llamar así tan sólo porque defienda las libertades del *homo æconomicus*, sino porque sutilmente produce y regula esa libertad desde el interior de la población, paradójica realización del deseo egoísta, cuyo interés reproduce el saber-poder a través del capital humano.

i. Las riquezas y la utilidad

De acuerdo con Lepage¹⁰² la caída del Imperio Romano marcó el caos económico y la inseguridad como parte del paisaje europeo y no es sino hasta la conformación del orden feudal que la desorganización se apacigua paulatinamente. La servidumbre es la fuerza de trabajo recompensada con cierta libertad y un lugar donde vivir al interior de la abundante tierra en manos del señorío. De este modo la clase señorial se vio beneficiada por los usufructos emanados de la tierra asignada y trabajada gratuitamente por los siervos, quienes aceptaban donar la mano de obra con la esperanza de vivir seguros. El costo de la paz se vio elevado drásticamente en medio del modelo feudal carente de numerario y relaciones comerciales obligando a los trabajadores producir más sin recibir mejoras en los “servicios públicos”: “la nobleza feudal no obtiene sus poderes a través de una explotación cualquiera, sino de una especie de *contrato social*, instituido para economizar los costes humanos y económicos que representa el Estado de anarquía de la Europa premedieval”.¹⁰³ Posteriormente se libera al siervo de sus obligaciones con el señorío a cambio de pagar cada año un impuesto correspondiente al derecho de ser dueño de su fuerza de trabajo. Al mismo tiempo el crecimiento de las relaciones comerciales demandó la creación de un ejército asalariado cuyos fondos provinieran de una suma pecuniaria aportada por la naciente nobleza. La Europa medieval a-económica y a-monetaria de los siglos X y XI se encontraba organizada con

¹⁰² Henri Lepage, *Mañana el capitalismo*, pp. 85 y ss.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91.

base en dos elementos principales: la servidumbre que trabajan sin salario alguno para el señorío y el nuevo pacto suscrito entre vasallos y señores, en el cual el anhelo de paz demanda la creación de un derecho a la propia fuerza de trabajo por parte del siervo vía el pago de impuestos y los propios que la nobleza pagaba para crear un ejército que cuidara de las transacciones comerciales dadas en la expansión de las fronteras. Este floreciente intercambio comercial exige una economía monetaria general y el crecimiento rápido del ejercicio militar. La modificación geográfica, el crecimiento demográfico, el aumento de fuerzas armadas y la creación de un numerario son las señales de la aparición del Estado-nación. “¿Qué es el Estado? Incluso en nuestros días el Estado no es otra cosa que una construcción ‘institucional’, cuya función consiste en producir y vender un ‘producto’ social determinado: la seguridad y la justicia”.¹⁰⁴

Durante la época clásica la economía se analiza conforme a la riqueza por un dominio general que comprende el valor, el precio y el interés. Ricardo estudia el capital;¹⁰⁵ Jean Batipste Say¹⁰⁶ investiga las leyes del mercado y Adam Smith¹⁰⁷ se encarga del proceso de la división del trabajo; con ellos la economía adquiere, en un primer momento, un carácter moral al problematizar el precio justo de un objeto o la condenación del interés; en otro por la acuñación de la moneda de metal se marca la conformación de la economía política:

En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica. La reforma monetaria prescrita por los Estados generales en 1575, las medidas mercantilistas o la experiencia de Law y su liquidación tienen la misma base arqueológica que las teorías de Davanzatti, de Bouteroune, de Petty o de Cantillon. Y lo que se requiere es hacer hablar a estas necesidades fundamentales del saber.¹⁰⁸

Para el siglo XVI el problema de la moneda se remitía a los precios y a la sustancia monetaria vistas desde el régimen de la similitud. En el primer caso el precio se encuentra íntimamente relacionado con la preciosidad, utilidad y deseabilidad de la moneda, por lo que el importe se determina por el encarecimiento de las mercancías y su correspondiente influencia en devaluaciones y en la afluencia de metales. En el

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁵ Cf. David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*.

¹⁰⁶ Cf. Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*.

¹⁰⁷ Cf. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.

¹⁰⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 166.

segundo el significado del metal es logrado por la marca real. Con estas características la moneda adquiere, al igual que las palabras, la realidad de lo que dice, universalidad y una verdadera signatura: “[...] la moneda sólo mide en verdad si su unidad es una realidad que existe realmente y a la cual puede referirse cualquier mercancía”.¹⁰⁹

El príncipe tiene el derecho de determinar el *valor impositus* a la moneda: quitarle el valor al metal, desmonetizar piezas, incrementar o disminuir las tasas, todo a conformidad. Solamente por el sello real la moneda de cobre, plata u oro adquiere el valor de riqueza implantada desde la monarquía. El sistema de los signos se desarrolla con base en las semejanzas, por lo que el signo monetario no es una marca sino por el metal que la define, mientras que el valor lo adquiere por la relación y ordenamiento que entabla con otras mercancías. Según Davanzatti¹¹⁰ Dios es el ser que puede ver el macrocosmos de los microcosmos económicos de los hombres. Por su saber divino une lo celeste con lo terrenal, va de los hombres hasta las estrellas; también de lo que va de la tierra hasta las minas. En este sentido el saber de los metales es saber acerca del mundo por su similitud con los astros, del mismo modo en que el conocimiento del orden del cosmos debe conducir a la reflexión sobre los metales y su posesión. De este modo las funciones *Basileus*, *Philosophos* y *Metallicos*¹¹¹ confluyen en la conformación del saber: el saber del cosmos implica conocer los precios y las monedas; de la manipulación de los metales; también de la relación que guarda el deseo y el conocimiento: “Las marcas de la similitud, por guiar el conocimiento, se dirigen a la perfección del cielo; los signos del cambio, por satisfacer el deseo, se apoyan en el centelleo negro, peligroso y maldito del metal”.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 167. Platón sugiere que entre las palabras y las cosas, entre ὄνομα y πράγμα, existe una identidad absoluta por lo que el lenguaje es natural: “Sócrates: [...] Y Cratilo dice la verdad al decir que las cosas tiene las denominaciones por naturaleza, y que no todo mundo es un experto en las denominaciones, sino sólo aquel quien mira hacia lo que por naturaleza es la denominación de cada cosa y es capaz de imponer en las letras y sílabas la forma de ella”. (Platón, *Cratilo*, p. 13). Ferdinand de Saussure por su parte propone pensar el lenguaje desde su estructura, es decir, analizar la palabra conforme a su componente material: la imagen acústica (significante) y el formal, el concepto (significado), elementos propios al signo. “Y es que aquí, como en economía política, estamos ante la noción de *valor*, en las dos ciencias se trata de un *sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes*: en una, un trabajo y un salario, en la otra, un significado y un significante.” (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 105). Al respecto Foucault describe la formación y mutación de los enunciados ubicados en los discursos epistemológicos de occidente a partir del Renacimiento: la Gramática General, la historia natural y el análisis de las riquezas: “De la misma manera, todo ser natural es *caracterizable* y podía entrar en una *taxinomia*; todo individuo era *nombrable* y podía entrar en un *lenguaje articulado*; toda representación era *significable* y podía entrar, para ser *conocida*, en un sistema de *identidades y de diferencias*.” M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 173.

¹¹⁰ Davanzatti, *Lezione della moneta*, apud M. Foucault, *op. cit.*, p. 177.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 171.

¹¹² *Ibid.*, p. 171. Marc Shell, “Semejanza y probabilidad”, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, p. 326. “[...] la distinción entre la moneda como objeto material y como medida sugiere las dificultades lógicas,

El metal precioso por su constitución es la marca de la riqueza,¹¹³ por ello tiene un precio, lo mide y lo cambia por otro objeto con precio. Para el siglo XVII el análisis de las riquezas obliga pensar que desde la función de cambio se derivan el precio y la medición. Son los mercantilistas quienes problematizan la riqueza y se preocupan por la moneda en tanto instrumento de representación y análisis de la riqueza y viceversa. No es más lo precioso lo que dota de precio, medición y cambio a las monedas, sino que son las riquezas mismas las que aparecen como objetos de las necesidades y los deseos. Los mercantilistas terminan por confundir la moneda con la riqueza, en tanto aquella es la representación de toda riqueza posible, susceptible de ser *amonedable* y puesta en circulación. La riqueza para dichos economistas, entonces, es aquello que además de ser representable es objeto de deseo, útil, placentero y necesario. El valor de la moneda por un lado se adquiere por la rareza de su composición, pero también por la imagen del príncipe impresa en la materia: el oro no es valioso por ser oro sino porque es moneda, por el signo que conlleva. Inversión de la similitud del siglo XVI. De manera similar al nombre que representa una imagen o idea pero que no es la constitución misma del nombre, el valor no proviene de la materia de la moneda sino de su rareza y deseo: “Las riquezas son riquezas porque las estimamos, así como nuestras ideas son lo que son porque nos las representamos. Los signos monetarios o verbales se dan por añadidura”.¹¹⁴

La relación entre la riqueza y la moneda es arbitraria, cualquier objeto carente de precio puede funcionar como moneda sin ser plata u oro.¹¹⁵ La circulación de la moneda

además de ideológicas, inherentes a semejante argumento. Más aún: El recurrir al cálculo [de Leibniz y Newton] ya hace preveer la fusión de las matemáticas con la política y con la economía natural que predomina en nuestro tiempo”.

¹¹³ Anne-Robert-Jaques Turgot, *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*. Turgot afirma que en varias naciones tanto en su lenguaje como en su comercio existe una medida común de valores basadas en materiales relativamente valiosos. Es así, ejemplifica, que en antiguas civilizaciones germánicas ya se encuentran monedas de cobre con un carnero grabado al cual designaban con el nombre *pecunia* (p. 114). Por ello en cuanto al oro y la plata, “son, pues, entre todas las mercancías, los más fáciles de verificar por su calidad, de dividir por su cantidad, de conservar eternamente sin alteración y ser transportados a todos los sitios con menos gastos” (p. 115).

¹¹⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 174.

¹¹⁵ Para Hobbes la moneda “principio vital” se traduce en impuestos y recaudaciones que corren por las venas del Leviatán para llegar finalmente al corazón, a las arcas, del Estado: “En efecto, siendo (como son) el oro y la plata altamente estimados en la mayor parte de los países del mundo, constituyen una medida objetiva del valor de las cosas entre las naciones; y el dinero (cualquiera que sea la materia en que esté acuñado por el soberano de un Estado) es una medida suficiente de valor de todas las cosas entre los súbditos de ese Estado. Por medio de esta medida, todos los bienes muebles e inmuebles pueden acompañar a un hombre a todos los lugares que se traslade, dentro y fuera de la localidad de su ordinaria residencia; y en ese mismo medio pasa de un hombre a otro, dentro del Estado, y lo recorre entero, alimentando, paso a paso, todas las partes del mismo”. (T. Hobbes, *op. cit.*, p. 24). En tanto Bacon

permite que ella adquiera un valor incluso superior por ser el pago de un trabajo, un bien deseado o reemplazo de la mercancía, esto es, entre las monedas existe la circulación como posibilidad de cambio. Antes de Locke, afirma Foucault, Bodino y Davanzatti sabían que el aumento de monedas en circulación provocaba el encarecimiento de las mercancías; mientras que el aumento de éstas provoca que las monedas sean más emprendadas, es decir, que su valor disminuya. Al mismo tiempo una misma moneda es capaz de representar diversas cosas a la vez: el salario de un trabajador, la limosna en la iglesia o el pago por una mercancía.¹¹⁶

El mercantilismo visto como *episteme* es el análisis del precio en relación con la moneda bajo la noción de la representación que se desdobra en la memoria. Para que exista un intercambio entre representaciones es necesario que cada una de ellas tenga valor y que cuya existencia solamente se dé al interior de la representación misma, en el intercambio de objetos necesarios. Por otra parte el deseo promueve la aparición de objetos que adquirirán su valor en el cambio. En este sentido los fisiócratas afirman que para que existan valores y riquezas es necesario el cambio en que un objeto tenga un excedente que interese, que necesite el otro. Al respecto ejemplifica Foucault: “La fruta que me da hambre, que recojo y que como, es un *bien* que la naturaleza me ofrece; pero sólo habrá *riqueza* si las frutas excedan mi apetito. Y aún hace falta que algún otro tenga hambre y me las pida”.¹¹⁷ En la naturaleza existe la abundancia o la escasez, en este sentido el cambio tiene como función repartir el excedente entre quienes lo precisen.

Por su parte, continúa Foucault, Mercier de La Rivière afirma que el objetivo del comercio es el cambio por el disfrute y el consumo del objeto. De manera que el consumo de un bien implica el consumo de otros bienes como la transportación, conservación y modificación del mismo, así el bien se transforma en riqueza. El valor no nace de la satisfacción de las necesidades sino del sacrificio de bienes para cambiarlos por otros. El valor no se incrementa con relación a la producción sino al

considera a los comerciantes la *vena porta* del reino vía los impuestos y contribuciones. F. Bacon, “El imperio”, *Ensayos*, pp. 89-90.

¹¹⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 167.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 190. Por su parte Say escribe: “[...] Ce n’est pas la somme de monnaies qui détermine le nombre et l’importance des échanges; c’est le nombre et l’importance des échanges qui déterminent la somme de monnaies dont on a besoin”. Jean-Baptiste Say, “Origine de la valeur des monnaies”, *Traité d’économie politique*, p. 246.

consumo, esto es, se da para cuando los bienes ya no existen y el trabajo es un gasto, cuando “forma un precio de la subsistencia que él mismo ha consumido”.¹¹⁸

Los fisiócratas aceptan que la agricultura es una manufactura divina en que se tiene como socio al creador de la naturaleza, los bienes y la riquezas. El productor debe procurar una inversión importante en la tierra para poder producir de manera más efectiva hacia el futuro, mientras que el trabajador de la misma debe permanecer en igualdad de condiciones salariales por tiempo indefinido. En el sistema de cambios la formación de los valores dependen de la generosidad del autor de la tierra y de la adquisición de nuevos adelantos que permitan el incremento del objeto.

Los fisiócratas inician su análisis por la cosa misma designada en el valor, pero que preexiste al sistema de la riquezas. Es lo mismo que hacen los gramáticos cuando analizan las palabras a partir de la raíz, de la relación inmediata que une un sonido y una cosa, y de las abstracciones sucesivas por medio de las cuales esta raíz se convierte en un nombre dentro de un lenguaje.¹¹⁹

Por su parte Condillac, Galiani, Graslin y Destutt¹²⁰ en tanto utilitaristas inician junto al análisis fisiócrata el estudio del cambio pero desde quien recibe el objeto; se interesan por conocer cómo se transforma un juicio de apreciación en un precio. La raíz de una apreciación valorativa con respecto al precio de un objeto es la utilidad que se le da o, como lo llama Turgot, es el “valor apreciativo”, el cual se ve afectado por los constantes cambios en los deseos o necesidades de los hombres. Tres hipótesis definen esta postura, a saber: en primer lugar la superabundancia de ambas partes, el excedente de uno significa no utilizarlo inmediatamente por lo que no tiene un valor superior al que supone por el excedente del otro; en segundo término el excedente de uno no es valioso para el otro, pero si uno guarda un excedente con el fin de intercambiarlo por otra cosa no significa que pierde en el cambio su excedente, sino que este ha perdido la utilidad y considera más valioso y necesario lo que recibe que lo que deja; finalmente la de establecer diferencias mínimas, cuando un objeto y el otro han de estimarse básicamente iguales en su valor por su utilidad.

¹¹⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 192.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 193-194. A decir de Shell, a propósito de Waldo Emerson, el papel moneda se emplea cuando las bóvedas se encuentran vacías, tal como las palabras antiguas se usan para representar lo que no son: “En la institución del papel moneda, el signo y la sustancia -el papel y el oro- están claramente disociados, casi como la palabra queda disociada del significado en los juegos de las palabras”. Marc Shell, “El escarabajo de oro”, *op. cit.*, p. 42.

¹²⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 189.

Lo que se cambian no son valores semejantes sino desigualdades, es el accidente de la necesidad el que fija el valor a los objetos en el cambio. El cambio se da a partir de dos modos principales: el primero de ellos es que el valor se fija en el cambio, cuando un brillante carece de utilidad para el hambriento basta que una mujer necesite ser vista por los demás como símbolo del glamour para que el objeto adquiera valor. Ésta es la importancia del lujo: el vendedor no encuentra ninguna utilidad a un objeto que únicamente brilla, pero para otra persona representa la ostentación, la belleza y la riqueza. Aquél vende lo inútil, ésta compra lo superfluo porque lo necesita, ese es su interés. En segundo lugar el cambio hace aparecer el valor de lo “apreciativo”, elemento capaz de organizar las utilidades de manera tal que se dupliquen las relaciones de los deseos. Para los utilitaristas el problema radica en la economía del mercado donde la norma es establecida por el deseo y la necesidad, mientras que para los fisiócratas es la tierra la fuente del valor y la riqueza. Sin embargo la relación entre lo útil y el interés será transformada al someter las pasiones en aras de lo realmente necesario: el interés por la libertad y la auto-satisfacción de los deseos.

ii. La exclusión de las pasiones

De acuerdo con O. Hirschman¹²¹ la antigua discusión sobre cuál es la mejor manera para controlar las pasiones en el hombre forma parte de los estudios de San Agustín, Bacon, Spinoza y Hume. El primero procuraba combatir pecados como la lujuria, el poder y la ambición de dinero y propiedades por medio del amor a la gloria a Dios. En las *Confesiones* escribe: “Indigente y pobre, eso es lo que soy”,¹²² muestra de la negativa del santo a acumular falsos bienes como bienes verdaderos y bienes divinos como propios, motivos suficientes para despreciar las riquezas y la vanagloria. Bacon propone combatir una pasión con otra, afecto contra afecto, hasta que uno resulte vencedor y dominante. Por su parte Spinoza, al parecer influido por Bacon, indica que un afecto no puede ser controlado sino por otro afecto más fuerte, sin embargo añade a esta confrontación la razón, la cual permitirá que los otros también vivan en armonía: “El hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el

¹²¹ Cf. Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*.

¹²² San Agustín, *Confesiones*, p. 181.

decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo”.¹²³ Esta definición da cuenta de lo benéfico que resulta para la intersubjetividad el apaciguar las pasiones con otras más fuertes siempre guiadas por la razón. Para Hume es necesario invertir el postulado de Spinoza y declarar a la razón la esclava de las pasiones.

¿No existe diferencia ninguna, entonces, entre la conducta de un hombre y la de otro? Respondo que existe una gran diferencia. Un hombre que, al escoger su modo de vivir, sigue sus inclinaciones, puede emplear medios mucho más seguros para tener éxito que otro que es conducido por sus inclinaciones hacia el mismo modo de vivir y que persigue el mismo objeto. *¿Son las riquezas el objeto primordial de nuestros deseos?*¹²⁴

La lucha de unas pasiones contra otras implica al mismo tiempo combatir los vicios y los males con otros menos dañinos, por ejemplo, es preferible ser ambicioso a ser holgazán pues los beneficios que resultan de esta conducta individual son reflejados en la acumulación de riqueza y fortaleza del Estado, tal como apuntan los fisiócratas. Las pasiones deben ser dominadas ya sea por otros afectos más poderosos o bien por la razón. Es de suponer que el pacto de Hobbes protege a los hombres de las pasiones descontroladas que sus semejantes pueden llegar a expresar, por ejemplo, a través de la guerra civil; el Leviatán es el conjunto de pasiones sanas que procuran la paz, el bienestar social y previenen de la muerte a manos de otro. Sin embargo esta solución pronto es rebasada por la aparición de la economía política. Para la filosofía, la política y la economía resulta necesario normalizar las pasiones de los hombres pero de una manera sutil, es decir, se busca que las pasiones sean reprimidas por el mismo sujeto en aras de sus propios intereses, mismos que por paradójico que resulte, serán benéficos para la población. En este sentido sin el castigo atroz y la pedagogía del príncipe la policía ha cumplido con el papel de sembrar en los hombres la noción de “sacrificio”, con la que se someten las pasiones bajo la promesa de alcanzar el interés buscado.

¹²³ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 231. Según Deleuze el problema polémico que envuelve el pensamiento de Spinoza se basa en “Comprender por qué la gente lucha por su esclavitud, ya que parecen estar contentos de ser esclavos, tanto que están dispuestos a todo por permanecer esclavos. ¿Cómo explicar algo así? ¿Cómo explicar que la gente no se rebele? Eso los fascina”. Cf. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 54.

¹²⁴ “Is there no difference then between one man’s and other? I answer, there is a great difference. One man, following his inclination, in chasing his course of life, may employ much surer means for succeeding than another, who is led by his inclination into the same course of life, and purges the same object. *Are the riche the chief object of your desires?*”. David Hume, *Disertaciones sobre las pasiones y otros ensayos morales*, pp. 214-215.

El sujeto busca primordialmente por un lado la libertad y por el otro la riqueza. La noción de interés a partir del siglo XVI significa no solamente la posesión de bienes, la acumulación de metales o la adquisición de lo que otros tienen en abundancia, sino además la suma de las aspiraciones humanas: la felicidad. El sujeto aprende que es necesario calcular, racionalizar y ver hacia el futuro para que en la corta vida se cumpla el interés anhelado. Adam Smith entendió el interés como un deseo por mejorar la condición que cada hombre tiene en un momento determinado, pero no a través del humanismo o la caridad de los otros, sino por el trabajo y un interés basado en el egoísmo: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus intereses humanitarios sino su egoísmo”.¹²⁵

Por su parte Bentham afirma que la única manera por la que el hombre puede encontrar la felicidad es el acercamiento a las cosas que le causan placer y este es el interés supremo que dirige las conductas. “La única causa eficiente de la acción es el interés [...] Únicamente por un sentido de interés, por la eventual expectativa de placer o dolor, es como puede ser influida la conducta humana en cualquier caso.”¹²⁶ La dirección que el hombre adopta se caracteriza por buscar en todo momento la propia consideración independientemente de la relación que guarde con los otros.

Lo que en el lenguaje sentimental se llama un sacrificio de los intereses privados en bien del interés público, es sólo el sacrificio de un autosupuesto interés particular en una forma a un autosupuesto interés privado en otra forma; por ejemplo, del interés que corresponde a la ambición del poder, al interés correspondiente al amor por la reputación: de esa reputación cuyo ansiado fruto es el poder. [...] Todo conjunto de hombres está regido totalmente por el concepto de lo que es su interés, en el más estricto y egoísta sentido del vocablo interés; nunca por consideración alguna al interés del pueblo.¹²⁷

La sed de poder del hombre aparece cuando los hombres, en tanto instrumentos de producción, son vistos como posibilidad de multiplicar los placeres y bienes de un hombre; de manera recíproca cada hombre está alerta ante cualquier intento de otros hombres por frustrar sus deseos.¹²⁸ En las comunidades políticas, explica Bentham, existen hombres altruistas preocupados por sus semejantes, sin embargo son tan pocos

¹²⁵ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, p. 17.

¹²⁶ Jeremy Bentham, “La psicología del hombre económico”, *Escritos económicos*, p. 5.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹²⁸ Esta prevención alimenta la cultura del peligro la cual desembocará en instrumento del poder gubernamental en la sociedad de seguridad. *Vid. infra*, p. 64.

estos individuos que no vale la pena tomarlos en cuenta; es mucho más poderoso el principio de acción basado en “el interés personal; el sistema de economía que se construya sobre cualquiera otra base, se edifica sobre una base falsa”.¹²⁹ La pasión, tan diferente entre los humores de los hombres, es el impulso para calcular los elementos de la vida; configuración de la conducta dirigida a la felicidad a través de la aritmética política o economía política. Apunta Von Mises: “El hombre es capaz de domeñar incluso aquellos impulsos que de modo perentorio exigen satisfacción. Puede vencer sus instintos, emociones y apetencias, racionalizando su conducta”.¹³⁰

La razón gubernamental se comienza a regir por el interés, no el de los mercantilistas con respecto al Estado, sino el del sujeto tanto en soledad como en conjunto. Si en la Edad Media el soberano influía y determinaba las conductas de los niños, las familias y los súbditos por medio del derecho, en la nueva razón gubernamental el gobierno interviene solamente si es interés de los individuos que así sea. Solamente de esta manera está legitimado para actuar: el gobierno tiene por interés el interés de la población. El príncipe que se ocupaba de las riquezas y la tierra ha devenido en un gobierno que se ocupa de los fenómenos de la política y sus objetivos, esto es, los intereses de los individuos. Por primera vez el conocimiento sobre cómo acumular riquezas y bienes, de las mejores maneras para satisfacer los intereses individuales en detrimento de las pasiones da como resultado una razón gubernamental que debe gobernar junto a los economistas. Por su parte el sujeto se acerca a la consolidación de sus propios beneficios, todavía basados en la acumulación de riqueza y libertad de acción, pero que dibuja en su interior la subjetividad con que se construye un sujeto de elecciones irreductibles e intransmisibles: el *homo æconomicus*.

iii. El *homo æconomicus* y la libertad

Para Hume el sujeto elige conforme a lo agradable o desagradable de la acción: “Ese principio de una elección individual, irreducible, intransmisible, ese principio de una elección atomística e incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama

¹²⁹ J. Bentham, *op. cit.*, p. 13.

¹³⁰ Ludwing Von Mises, *La acción humana*, pp. 91-92.

interés”.¹³¹ Con el empirismo inglés, específicamente el de Locke y Hume, aparece un sujeto cuya libertad tiene como características esenciales la irreductibilidad y la intrasferencia de la elección basada en la pena o disfrute de lo elegible; en este sentido el interés se presenta como una forma de la voluntad inmediata y subjetiva. Hume afirma que se respeta un contrato no porque seamos sujetos de derecho y tengamos la responsabilidad de respetarlo, sino que respetamos el contrato porque nos interesa que sea así. Si el sujeto ya no encuentra un beneficio egoísta simplemente lo rescinde. El sujeto de derecho no sustituye o comprende al sujeto de interés; sino que el sujeto de interés prevalece incluso cuando deja de ser sujeto de derecho. Las maneras de actuar del sujeto de derecho y el sujeto de interés tienen una diferencia importante. El sujeto de interés sigue una mecánica egoísta que inevitablemente encuentra resonancia en el interés general; en tanto el sujeto de derecho renuncia a cometer ilícitos que pudieran contravenir el pacto social.¹³² Entre ambos sujetos, como afirma Condorcet, el *homo æconomicus* se muestra como un sujeto de interés particular que inevitablemente contribuye al bienestar de la población.

El *homo æconomicus*, átomo de interés, atraviesa el pensamiento económico liberal del siglo XVIII. A diferencia del *homo legalis* no se suma a una comunidad jurídica sino que se sumerge en la individualidad que busca su propio interés. El cuerpo del soberano se manifestaba con facilidad en el súbdito en tanto *homo juridicus*, pero no así frente al hombre económico, este limita el poder real al negarle el saber de la economía y delegarlo, en cambio, a sujetos concedores de la administración, la regularidad de los acontecimientos biopolíticos de la población y la racionalización de los intereses particulares. El *homo æconomicus* representa en un primer momento el desafío frontal

¹³¹ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 313. Apunta el filósofo empirista: “Todo cuanto de alguna suerte es valioso se clasifica tan naturalmente en la división de lo útil o agradable, lo útil o lo dulce [...]”. (David Hume, *Selecciones de Hume*, p. 188). Sin embargo para Hume el interés basado en la utilidad sólo aparentemente tiene un origen egoísta, pues resulta ser la adscripción natural y uniforme del sentimiento que busca colaborar con los intereses generales, es decir, con lo útil a la humanidad, justamente lo que él llama la moral propia al mérito personal: “De la aparente utilidad de las virtudes sociales se ha inferido fácilmente, por parte de los escépticos, tanto antiguos como modernos, que todas las distinciones morales surgen de la educación, y que al principio fueron inventadas, y luego estimuladas, por el arte de los políticos a fin de hacer dóciles a los hombres y de sujetar su natural ferocidad y egoísmo, que en los incapacitaba para la sociedad [...] El amor a sí mismo es un principio de tan intensa energía en la naturaleza humana, y el interés de cada individuo está, en general, tan estrechamente ligado a la comunidad, que son merecedores de excusa aquellos filósofos que se imaginaron que toda nuestra preocupación por el público podía reducirse a una preocupación por nuestra propia felicidad y conservación.” (pp. 178, 181).

¹³² El problema para el derecho es saber gobernar a una población de hombres económicos. Para solventar la dificultad crea un nuevo dominio: el sujeto-de-derecho-sujeto-económico cuyo conjunto se agrupa en la sociedad civil (elemento de la tecnología gubernamental). Esta subjetividad establece una relación de poder entre los gobernantes y los gobernados.

al derecho y al soberano, es quien pretende reordenar la razón gubernamental y cuya presencia obliga al rey abstenerse de ejercer su poder jurídico con la atrocidad del patíbulo, por otro lado demanda al príncipe que su arte de gobernar se centre en la racionalidad científica y calculada.

El arte de gobernar se vuelve un problema para la población que se pregunta por los mejores medios para no dejarse gobernar demasiado por el príncipe, o no de ese modo o nunca bajo tales circunstancias. Aparece entonces la actitud crítica respecto al arte de gobernar por parte de los gobernados. En el caso de la religión la crítica surge cuando los fieles se preguntan por la veracidad de las escrituras dando lugar a la consecuente Reforma; en el campo jurídico se exige respeto a los derechos naturales ignorados por el soberano. Ambas posturas pueden definir una más, no querer en definitiva ser gobernado, pues el sujeto no acepta la legalidad de los gobernantes ni la veracidad de los discursos, por tanto, la relación poder-verdad-sujeto juega bajo la gubernamentalidad el papel de la crítica. Por ella el sujeto cuestiona los efectos del poder que atraviesan los discursos y las prácticas en una clara actitud de *indocilidad reflexiva*.

Foucault piensa que esta definición no es lejana a la crítica kantiana. Por una parte el filósofo alemán ha definido a la *Aufklärung* como la humanidad en minoría de edad y con falta de coraje para servirse de la propia razón. Por otra la crítica de Kant, a los ojos de Foucault, es el razonamiento de cada hombre sin peligrar religiosa o jurídicamente. Razonar implica conocer los límites del conocimiento y por ende no dejar que otro diga “obedece”, más bien se trata de hacer que la obediencia surja desde la autonomía del hombre que actúa de manera universal bajo un imperativo categórico. Por tanto la *Aufklärung* y la crítica se encuentran desfasados al interior del pensamiento kantiano, lo que obliga preguntar si la razón con que la población critica es la misma que fundamenta la gubernamentalidad; más allá, hay que cuestionar cómo es posible que la racionalización permita el pleno ejercicio del poder y a la vez actúe como posibilidad de libertad. La razón que critica el exceso de gobierno deja pensar hasta donde los límites del conocimiento lo permiten, pero demanda bajo toda circunstancia obediencia. En palabras de Kant: “*Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!*”¹³³

¹³³ E. Kant, *Filosofía de la historia*, p. 28. Cf. Mariapaola Fimiani, “Crítica y *Aufklärung*”, *Foucault y Kant*, pp. 11-26.

En suma, el criticar por parte del hombre económico, el razonar para ser libre implica, por un lado, la crítica al gobierno desde la autonomía de la obediencia, por el otro que el discurso de verdad antiguamente en manos de los juristas medievales se delegue al economista, siendo este el nuevo dueño del saber-poder capaz de limitar la acción del Estado y promover, en cambio, el movimiento natural de los procesos económicos y el cumplimiento no de las pasiones humanas sino del intereses objetivo, la libertad.¹³⁴ En palabras de Milton Friedman:

Quizá el *homo æconomicus* es un ser mítico, una invención de los economistas; pero no lo es, ni más ni menos, que muchas ciencias físicas referentes al comportamiento de los átomos o los electrones. Al igual que aquél, éstas no son con frecuencia más que leyes estadísticas que se refieren a un comportamiento ‘medio’ que no pretende describir el comportamiento real de *cada* partícula”.¹³⁵

iv. El capital humano: la reinención del *homo æconomicus*

El movimiento neoliberal norteamericano se clasifica en cuatro temas principales: la corriente monetarista, la teoría del capital humano, el movimiento de los derechos de propiedad y la escuela del *Public Choice*. En específico la Escuela de Chicago fundada por Frank Knight y la teoría del capital humano inventada por Theodore Schultz son las corrientes que re-definen al *homo æconomicus*, sujeto empresario de sí mismo que produce lo que ha de consumir: sus propios intereses, y que termina por suplantar al hombre explotado analizado por Marx. Lejanas resultan las palabras del autor de *El Capital*: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen”,¹³⁶ en el neoliberalismo el sujeto es un hombre-

¹³⁴ Cf. E. Kant, *En defensa de la ilustración*, pp. 327-329. Kant teoriza que objetivamente entre la moral y la política no existe conflicto alguno que obstaculice la paz perpetua. La garantía de ésta se encuentra en la naturaleza, pues ella ha dispuesto la tierra para que los hombres se alimente de ella y, por la guerra, habiten territorios inhóspitos y se organicen conforme al derecho. La paz perpetua que permite la libertad, la que deja hacer, es la realización de la paz perpetua por medio de la naturaleza económica; aquí se habla de liberalismo. M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 81.

¹³⁵ H. Lepage, *op.cit.*, p. 173. La presente tesis no contempla abordar cabalmente lo procesos estructurales dados entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo, pues el interés perseguido es abordar únicamente la constitución del hombre económico y su trasmutación en el neoliberalismo. Para un análisis exhaustivo en torno a la omisión aquí dada *vid.* M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 43 y ss.

¹³⁶ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 105. Cf. Jaques Attali, Marc Guillaume, *El antieconómico*, pp. 19-23. Attali y Guillaume elaboran una crítica a la idea de vida como empresa, consumo y permanente producción. Mediante una crítica que atraviesa la escuela de Cambridge, Chicago,

empresa que actúa conforme a estrategias de medios y fines, es capaz de decidir libremente las mejores maniobras para acceder a la realización de sus deseos. Al parecer el paradigma *homo œconomicus* convierte en virtud el antiguo vicio del egoísmo, sin embargo es de considerar, como afirmara Smith, Bentham o Von Mises que toda decisión humana, por mínima que sea, implica un costo-beneficio que se traduce en la pérdida o en el bienestar del sujeto.

Aunque no se puede determinar directamente el valor de mercado en la riqueza humana, ya que afortunadamente no existe un mercado de seres humanos, se pueden realizar estimaciones indirectas utilizando la regla según la cual el valor de un activo es igual a la suma actualizada de la corriente de ventas que proporciona. En otras palabras, el valor de la riqueza humana que se “posee” a una cierta edad sería igual a la suma actualizada de las retribuciones subsiguientes, que se denomina perfil, edad-riqueza, vendría completamente definida por los tipos de interés y la forma de los perfiles edad-retribuciones.¹³⁷

Los neoliberales ven al trabajo como inversión, lógica, producto y ganancia. En este sentido la economía -más allá de los mercantilistas, los fisiócratas y los utilitaristas- se entiende como la ciencia no de los procesos económicos sino del comportamiento humano.

Se da el nombre de *capital humano* a la capacidad, conocimientos, competencias, cualificaciones de que disponen los individuos. Este capital humano es en parte heredado al nacer, innato, y en parte aprendido a lo largo de la vida. La *teoría del capital humano* es la rama del análisis económico que tiene como tarea explicar cómo se forma, se desarrolla y se acumula este capital humano, así como las relaciones que existen entre su distribución y los diferentes tipos de comportamientos económicos”.¹³⁸

la Keynesiana, aun el psicoanálisis de Deleuze y Lacan, pretenden ambos autores hacer no una “herejía coherente” contra la macroeconomía actual, sino apenas señalar algunas contradicciones que existen al interior de la misma. Diatriba que al mismo tiempo apunta hacia la fragmentación y sus correspondientes subjetividades en el individuo, a saber: *homo sapiens*, *homo politicus*, *homo militaris*, *homo sexualis*, *homo œconomicus* y *homo passionalis*. Sin embargo esta crítica poco vale a los ojos de Lepage, pues de cualquier modo, apunta, se trata de una equívoca lectura de la historia de la economía.

¹³⁷ Gary S. Becker, *El capital humano*, pp. 242-243. “Although the market value of human wealth cannot be determined directly because, happily, there no longer is a market in human beings, an indirect estimate can be based on the rule that the value of an asset equals the discounted sum of the income stream yielded. In other words, the value of the human wealth “owned” at a particular age would equal the discounted sum of subsequent earnings. So the shape of the relation between age and the discounted sum of subsequent earnings, which is called an age-wealth profile, would be completely determined by interest rates and the shape of age-earnings profiles”. Gary S. Becker, *Human capital*, p. 237.

¹³⁸ H. Lepage, *op.cit.*, p. 17

El trabajo deviene en una conducta económica puesta en acción, calculada y racionalizada por la persona misma que trabaja; el individuo ya no es objeto, es sujeto activo acreedor a un ingreso que libremente puede invertir mirando hacia el futuro acorde al proyecto de vida que ha hecho para sí mismo; se trata de la subjetivación *homo æconomicus* en que la concepción capital-idoneidad dibuja en el sujeto la idea de vida como empresa. Esto significa que el sujeto crea sus fuentes de ingresos, sus salarios y sus ganancias; invierte en sí mismo tanto en educación como en salud para consumir el producto de su interés a corto o largo plazo; no es mero consumidor pasivo, es un productor de sus deseos de acuerdo a los cálculos que hace sobre su propia vida. Las opciones de la economía no se reducen al mero consumo y ahorro, sino que intervienen en las decisiones de los hombres hechos no monetarios basados en la esperanza como la movilidad social o la mejora académica. A decir de Kevin Lancaster¹³⁹ el consumidor es el productor mismo de sus deseos y satisfacciones basados en la energía de su cuerpo, la información de que dispone y principalmente el tiempo que invierte.

La economía política impidió el exceso de gobierno al desplazar al soberano del saber administrativo y económico, el neoliberalismo lleva al extremo la realización de la libertad humana: el hombre es libre para criticar, producir e invertir, pero al mismo tiempo se encuentra preso de la inercia de la economía, de la conducción adecuada de sus hábitos y comportamientos, de la premura por consumir su interés en el presente antes que otro le arrebatase el deseo, el empleo, los bienes o simplemente se agote su juventud y en consecuencia el trabajo. Por ello prevé las libertades de todos los sujetos de deseo para salvaguardar sus intereses en la particularidad y la generalidad. Para ello crea dispositivos de seguridad, sin la necesidad del Leviatán de Hobbes, que previenen enfrentamientos entre los intereses individuales y los colectivos. La cultura del peligro definirá políticas como seguro de vida, contra robo, contra el desempleo, contra la vejez, contra los accidentes del trabajo, incluso permitirá protegerse del riesgo de tener un hijo enfermo o con problemas físicos y mentales. Aunque la sociedad de seguridad insista en crear mecanismos para proteger la libre elección, el problema de la libertad es el menos importante en la discusión del *homo æconomicus*. A decir de McKenzie y

¹³⁹ *Ibid.*, p. 22.

Tulloch,¹⁴⁰ el que el sujeto elija o no es de lo más irrelevante, pues no se trata de predecir cómo actuarán los sujetos sino cuántas veces lo harán.

De acuerdo con lo anterior el *homo æconomicus* conduce a tres problemas: el primero, el que marca el paso del sujeto en su individualidad a la población o lo que es lo mismo, el paso del Yo al nosotros, subjetividad-intersubjetividad; el segundo es el de la analítica de la finitud, la incertidumbre ante la vejez y la muerte que atan al sujeto al presente; el último es el capital humano, reproducción de los *homo æconomicus* por medio del discurso económico dotado de verdad, soberanía, disciplina y normalización, sujeto propio a la sociedad de control.¹⁴¹

En el primer caso, el paso del Yo al nosotros, abandona una primer discusión moral o ética que pudiera estar basada en el egoísmo-altruismo. La economía política se encarga de regularizar y calcular la frecuencia en el cumplimiento o incumplimiento del deseo bajo la condición de oferta y demanda, costo y beneficio entre el interés particular y el interés de la población. En palabras de Foucault: “el interés de ese individuo, sin que éste tampoco lo sepa, sin que tampoco lo quiera, sin que tampoco pueda controlarlo, estará ligado a toda una serie de efectos positivos que harán que lo que [le] resulte lucrativo lo sea también para los demás”,¹⁴² el problema político de la subjetividad-intersubjetividad encuentra una salida en el mercado, mientras que la repetición de las conductas al momento de elegir se bifurca, por ejemplo dice Foucault, en estudios psicológicos.¹⁴³

En segundo lugar el *homo æconomicus* es irremediablemente finito. La duración de la vida del hombre-empresa lo obliga a calcular el tiempo, trabajo, dinero, amor y ocio

¹⁴⁰ Richard McKenzie y Gordon Tullock, *The new World of economics*, apud Gerardo De la Fuente, *Amar en el extranjero*, p. 67.

¹⁴¹ Cf. William S. Burroughs, *The Limits of Control*, en: <http://eng7007.pbworks.com/w/page/18931079/BurroughsControl>.

¹⁴² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 319.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 308. Además de la referencia a Skinner que hace Foucault, se puede pensar en el estudio de Eva Illouz, *Intimidades congeladas*. pp. 11-159. En esta obra la autora argumenta sobre el surgimiento de una subjetividad llamada *homo sentimental*, la cual nace a partir del desarrollo del capitalismo, principalmente en Norteamérica, cuando Maslow -autor de literaturas de autoayuda y autorrealización- declara que el temor al éxito es el que impide la grandeza del ser humano. En consecuencia, por un lado, se pensó que cualquier sujeto que no se adscribiera a los valores y preceptos psicológicos empresariales, sufría de una enfermedad con origen en la infancia que impedía su desarrollo como ser humano; por el otro se planteó la idea de bienestar a través del saneamiento de la patología que cualquier individuo vive. Finalmente la aceptación de la enfermedad en la vida común provocó la aparición de todo un entramado de redes terapéuticas dispuestas para ser consumidas en el trabajo, la televisión, Internet, radio, médicos particulares, libros y biografías de personas triunfadoras. De fondo el trabajo de Illouz denuncia que se pueden analizar los sentimientos en el hombre capitalista partiendo de la relación que existe entre psicología y economía. Sin embargo es notorio que la psicología, como dice Foucault, deviene de las prácticas económicas incluso anteriores al capitalismo. *Vid. infra*, pp. 67 y ss.

con miras a sacar el máximo provecho particular y en ese sentido alcanzar a cumplir el mayor número de intereses el máximo de veces posible conforme a la oferta y la demanda. Al respecto Pigou afirma que el aumento del tiempo de vida inevitablemente aumenta las posibilidades de muerte de uno mismo, los hijos, los amigos o cualquier otra persona que se piense puede beneficiarse del fruto del trabajo. Ante la finitud de la vida, la acumulación de bienes y el ahorro dado en un largo tiempo, inevitablemente corren el riesgo de no ser disfrutados por quien lo ha trabajado durante toda la vida, sino por agentes ajenos a su interés. La insatisfacción que produce este hecho obliga al gobierno fomentar en la población por una parte el gasto moderado para satisfacciones de deseos dados en el presente; por la otra el ahorro que mira hacia el futuro de la vida: “el Estado debe proteger el interés del futuro, *hasta cierto punto*, contra los efectos de nuestra irracional imprevisión y la preferencia de nuestro propio interés sobre el de nuestros descendientes”.¹⁴⁴

¹⁴⁴ A. C. Pigou, *La economía del bienestar*, p. 25. Ya en la *Fenomenología del espíritu* Hegel explica la lucha entre el amo y el esclavo: el primero se desatiende de todas las tareas propias al trabajo mientras que el esclavo las realiza a cualquier precio; asimismo el amo arriesga un mínimo su vida en correspondencia con el máximo del esclavo. (Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 294 y ss.) Sin embargo Bataille, a diferencia de Hegel, no recupera la síntesis del movimiento dialéctico sino que se queda en la negación con su correspondiente consecuencia: el esclavo instaurado en el no-saber y el no-trabajo. Mientras la dialéctica hegeliana se enfoca al trabajo, Bataille promueve la pérdida y el gasto a través de su economía general, idea que retoma desde la otra cara de la cultura: las comunidades indígenas de América. Las sociedades contemporáneas evitan gastos que no produzcan riqueza o utilidad alguna, pero para el pensador francés los gastos llamados improductivos como el lujo, las guerras, las fiestas, el arte o la sexualidad perversa son actividades que tienen su fin en sí mismas. Se trata de la desaparición del objeto sagrado por el sacrificio donde el sujeto, al parecer, acude puntual a su experiencia interior en busca de su soberanía. El soberano entonces se vislumbra como aquel que se inclina hacia el gasto sin límites, hacia el derroche y la pérdida; mientras que el amo se encuentra del lado de la racionalidad, la acumulación y el ahorro. La soberanía se sitúa fuera de la utilidad de la economía general y por consiguiente del futuro al que hace referencia el proyecto; más bien persiste en el presente, lugar “donde se agota toda posibilidad del cálculo hecho sobre el mañana”. (Axel Gasquet, *Georges Bataille. Una teoría del exceso*, p. 57). Y es que “El verdadero problema de la ‘economía general’ no consiste, pues, en averiguar cómo podemos producir más, sino cómo queremos dilapidar el excedente, cómo queremos gastarlo, pues cabe hacerlo de una manera festiva o bélica, pacífica o violenta, gozosa o terrible”. (Georges Bataille, *El erotismo*, pp. 140-142). La soberanía atraviesa los límites del consumo racional colocando la discontinuidad en lugar de la continuidad. Es necesario regresar, dice Bataille, al punto de partida irrevocable: el excedente de energía del mundo, tesis contraria a la de la perpetua escasez en que vive el hombre y por la cual, según la economía política moderna, el hombre industrial está inevitablemente condenado a trabajar toda su vida para acumular lo suficiente ante la amenaza latente de la pronta falta de recursos pertinentes para satisfacer las necesidades. La continuidad del trabajo exige elaborar un proyecto de vida que contemple el ahorro para ese futuro no lejano; la idea de planes a futuro como proyectos de vida implica que el hombre se reduzca a la práctica del cálculo y el ahorro: “El modo de consumo individual [...] No encuentra su razón de ser más que en los objetos superfluos, sin duda, pero generadores de bienestar. Efectivamente, el individuo que no tiene ningún vínculo social no puede aspirar al esplendor (no puede responder a los pagos exigidos). Si sucumbe a la atracción del lujo, lo hace sin ningún tacto: tan pronto como lo obtiene destruye su sentido. Con la ayuda del cansancio, el confort y el aburrimiento de sus excesos son el resultado de esa pobreza continuamente acrecentada de riqueza”. G. Bataille, *El límite de lo útil*, p. 69.

Por su parte Gary Becker¹⁴⁵ entiende que el consumo de un bien o un servicio no es un acto económico final, apenas es un acto intermediario; si un sujeto compra un automóvil no lo hace únicamente para trasladarse de un punto a otro en el menor tiempo posible, antes busca una satisfacción final: la ostentación o la mejora social, quizá el valor de la utilidad subjetiva. El consumidor no es un ser pasivo, es un agente activo que produce deseos en un tiempo definido. El acierto de Becker es incluir en el análisis científico del *homo æconomicus* el factor tiempo, recurso escaso, que se mide en correspondencia con el ingreso monetario en un trabajo, es decir, de acuerdo a su coste de oportunidad. Esto quiere decir que si la producción crece, los salarios perciben también un aumento suficiente para aumentar el consumo de satisfacciones por unidad de tiempo constante. Así el sujeto se ve incitado a ahorrar en tiempo de acuerdo al consumo: prefiere comprar un refrigerador que le permita ahorrar el tiempo que le tomaría ir diariamente al mercado, también opta por ir a un restaurante cuyo servicio y calidad es rápido y eficiente en lugar de invitar a cenar a sus amigos a casa. El hombre económico consume más objetos por unidad de tiempo. En segundo lugar la hipótesis de la estabilidad de las preferencias indica que las necesidades, gustos y preferencias no son las que cambian a lo largo de las generaciones, son la renovación y la obsolescencia acelerada las que influyen en el precio del tiempo. La necesidad de desplazamiento sigue intacta, pero lo que se ha modificado es la velocidad con que lo hace el tren, el automóvil o el avión. En tercer lugar el tiempo obliga al mercado defender contra todo intervencionismo la libertad del consumidor para comprar y obtener en el menor tiempo posible el mayor número de deseos. Esta afirmación se acompaña con lo pensado por Hayek:

La relación que tiene que existir entre los tipos de incremento de períodos más cortos y más largos aparecerá, por cortos que hagamos los intervalos más cortos, de que suponemos compuestos los más largos. Y disminuyendo la longitud de estos períodos más cortos más y más, hasta que se aproximen a meros instantes de tiempo, llegaremos, finalmente, a un concepto que demostrará su utilidad cuando formulemos con mayor exactitud la relación entre la productividad de la inversión y el interés. Este concepto es el tipo instantáneo de interés o “tipo de interés en un instante de tiempo”.¹⁴⁶

Finalmente el neoliberalismo se expresa en la economía de la familia a través de la pedagogía, la genética, la psiquiatría y la medicina, disciplinas con las cuales ha logrado

¹⁴⁵ Gary S. Becker, *El capital humano*, pp. 51-53, 77-78 y 165.

¹⁴⁶ Friedrich A. Hayek, *La teoría pura del capital*, p. 152.

sembrar en los futuros padres la necesidad de crear sujetos acordes al modelo económico. La teoría del capital humano comprende que para el logro de la satisfacción es necesario tomar en cuenta, además de las diferentes caras del tiempo en relación al consumo, el trabajo como medio que posibilita el deseo. La economía preocupada por la finitud de la vida promueve que el hombre económico trabaje menos y gane más de acuerdo a la inversión en educación que se haya realizado hasta el momento. El tiempo que se invierte en formar a un médico y el necesario para un barrendero dista por los años en la universidad. Ese tiempo en la escuela mejorará la producción de la empresa por lo que su salario es mucho mejor remunerado que el de un obrero no calificado. Los trabajos que exigen mayor esfuerzo físico sufren de un penoso sueldo en comparación con quienes asistieron a la universidad y que con un trabajo agradable gozan de una paga desahogada. La educación es una inversión individual que se corresponde con las aspiraciones del sujeto; la satisfacción negativa que padece cualquier estudiante a lo largo de sus estudios será recompensada cuanto más altas sean sus ilusiones y deseos a cumplir.

Los niños como parte del capital humano representan desde su nacimiento un bien de consumo en el que la educación tiene un papel fundamental. En una sociedad industrial los padres invertirán en su educación y satisfacciones; en una agrícola el infante desde temprana edad labora y contribuye a la manutención del hogar. En este sentido se entiende que el matrimonio es un contrato deseado por dos partes a partir del amor que permite asegurar a un cónyuge que el otro le proveerá los recursos necesarios para vivir; además de que el uno cree saber que su pareja es realmente la persona que les dará hijos sanos e inteligentes. Por ello se procura que la elección de pareja sea con base en reglas de higiene, riqueza y educación: los genes de los progenitores deben ser saludables y libres de cualquier enfermedad que pueda contagiar al producto y en caso de que tenga algún defecto físico o no sea lo suficientemente atractivo puede abortarse o modificarse; se recomienda entonces aplicar técnicas pedagógicas que sensibilicen y enseñen al bebé dentro del vientre materno; una vez que nazca la posición económica de los padres ha de ser desahogada para que el niño tenga buenos alimentos y acuda a colegios de prestigio donde conviva con compañeros similares a él.

Los niños no se compran, normalmente; se producen en cada familia, empleando bienes y servicios comprados en el mercado y el tiempo de los padres, especialmente el de las madres [...] el bienestar de los hijos está determinado por estos gastos, el prestigio y las relaciones sociales de su

familia, su herencia genética y los valores y conocimientos adquiridos mediante la pertenencia a viva familia de determinada cultura.¹⁴⁷

De esta manera los niños que fueron procurados desde antes del alumbramiento, contaron con padres amorosos y que crecieron en un ambiente familiar armónico, son los que al ser adultos tendrán mayores posibilidades de ser un *homo æconomicus* capaz de realizar todos sus intereses. La inversión en términos monetarios que cada padre haga en su hijo será recompensado no con dinero sino con la satisfacción de haber creado un hombre-empresa que goza de buena educación, salud, higiene y un buen empleo. Crítico y autónomo el *homo æconomicus* se sabe extraño a la moral, la ética y el derecho, vive conforme a una irresistible economía atea que provoca, seduce con la idea de vivir la vida hasta el final con satisfacciones y éxitos siempre repetibles.

[...] la reducción de la dimensión media de la familia y la disminución de la natalidad se explicarían, permaneciendo constante todo lo demás, por el aumento del ‘costo relativo’ de los gastos que incurren las economías domésticas en la formación de sus hijos (el *coste del niño* se mide con cuidados, educación, alimentación, vestido, vivienda que hay que proporcionarle). Del mismo modo, las diferencias sociológicas en materia de comportamiento ante la procreación se explicarían mediante múltiples factores económicos (productividad relativa de los cónyuges, educación de la madre, medio urbano o rural, distribución de las tareas domésticas entre los padres, etc.), por los cuales el ‘coste del niño’ varía entre una categoría social y otra en función del nivel de la vida, de la preferencia por una ‘calidad’ superior del niño, etc.¹⁴⁸

Las sociedades modernas neoliberales tienen en sí el encanto de una economía anarco-liberal; sus promotores no niegan la existencia del Estado, más bien se aseguran de que sus análisis no queden reducidos a simple ideología y que por el contrario se muestren estrictamente científicos y positivistas. A decir de David Friedman la sociedad ideal es aquella que no necesita de reglamentos, seguridad social, educación pública o servicio militar obligatorio; es la que actúa, en cambio, conforme a la libertad de elegir entre numerosas empresas a través de contratos renovables tanto en educación como seguridad médica. La sociedad anarquista liberal garantiza la competencia entre diversas instituciones dispuestas a complacer el deseo del soberano ateo.

Sin embargo aún faltará asistir a los que quedan fuera del juego -desocupados, marginados y delincuentes- para sumarlos al mercado, eje rector de toda la vida social e

¹⁴⁷ Gary Becker, *Tratado sobre la familia*, pp. 131, 153.

¹⁴⁸ H. Lepage, *op.cit.*, p. 305.

individual, bajo la práctica de inclusión a los modos de producción y consumo. En este sentido el neoliberalismo promoverá que las minorías, anteriormente excluidas en la *stultifera navis*, sean incorporadas al mercado. Locos o enfermos, idiotas o pasionales, monstruos o criminales tienen el *derecho* de hacerse vivir la vida hasta el final.

IV EL MONSTRUOSO UMBRAL DEL PRESENTE

El neoliberalismo al tiempo que produce libertad la administra y organiza, la limita, supone obligaciones, responsabilidades y castigos. Para producirla es necesario conocer a fondo los intereses individuales con la finalidad de que no se contrapongan a los intereses colectivos, procura la seguridad del interés general sobre los intereses particulares, pero al mismo tiempo se ocupa de velar por el interés del individuo sin que intereses externos lo afecten. Se gestiona simultáneamente la libertad y la seguridad por la vía del peligro; puede decirse, sugiere Foucault, que el distintivo de este conjunto de prácticas sea el vivir peligrosamente.

Instalar en el sujeto la noción continua de eventualidad inducirá conductas preventivas en el presente y futuro por medio de métodos de control y coerción. A partir del siglo XIX el desarrollo de la cultura del peligro se muestra ajeno a las contingencias exteriores, inmensas, majestuosas; el riesgo se torna aún más cercano, cotidiano, terriblemente común; se verán aparecer peligros por doquier contra los que hay que protegerse. Tales podrían ser la degeneración, la falta de higiene, la vejez y el crimen. Si bien anteriormente era posible identificar a los anormales, sujetos peligrosos por criminales con relativa facilidad, actualmente se han echado a andar toda una serie de mecanismos para identificar los delitos cometidos por cualquier hombre-empresa con su autor o con un perfil determinado. La confusa subjetividad *homo æconomicus-criminalis* se encuentra inmersa en la dinámica de la producción-consumo del crimen: anomalía imperceptible, instrumento de control, monstruo económico.

En este sentido este apartado aborda la práctica inclusiva del neoliberalismo en donde los antes desterrados y excluidos son sumados por completo a la vida empresa de cualquier hombre económico. Los anormales -enfermos-, por fin son reincorporados -curados-, a la dinámica consumo-trabajo, para que en completa libertad trabajen por sus deseos. No obstante dicha autonomía se ve acompañada del peligro y la inseguridad, es decir, el riesgo de sufrir un ataque por parte de antiguas monstruosidades se vio incrementado por la aparición de un nuevo criminal capaz de asesinar sigilosamente a cualquiera y sin razón alguna. Se trata de una monstruosidad que se muestra capaz de jugar con todas las subjetividades, instituciones y discursos; multiplicado en cada sujeto ya sea político, perverso o consumidor, es soberano y súbdito, jurista y economista, pastor y político, *homo juridicus* y *homo æconomicus*, policía y criminal. Es un sujeto que infunde terror a través de su desinterés y egoísmo; es una subjetividad que a la vez

que funciona como catalizador del crimen en el mercado, actúa por el goce gratuito en una total amoralidad sadiana.

Por otra parte, sin embargo, tal como menciona Becker, este juego de subjetividades propias al criminal monstruoso, responderá tarde o temprano a la realidad del mercado de manera constante y sistemática, siendo susceptible de ser incluido en el análisis económico. Asimismo el comportamiento del monstruo del siglo XX, paradójicamente, seguirá un gobierno en tanto ser subjetivado que da cuenta, por un lado, de las fracturas históricas que lo han constituido en lo que hoy es; por el otro, al reproducir discursos y crear nuevas literaturas que ensanchan el saber-poder que contribuye a la expansión del mercado del crimen al tiempo que participa como dispositivo de control.

En conclusión se trata de demostrar que el criminal del presente actúa con base en una demanda negativa del crimen que le permite, con la complicidad de las diferentes subjetividades concentradas en su egoísmo, mostrar a los otros la seductora idea del gozo apático y la pretensión de rebasar el cálculo; también quizá por última vez el sentirse perverso, amoral y ateo en el último de los crímenes: la muerte del lenguaje en la literatura de terror.

i. El crimen y el idiota

Entre los años 1815-1820, detalla Foucault, la locura y el crimen se encuentran emparentados no solamente por el aparato jurídico, también por la injerencia de la psiquiatría en los procesos penales. La *doble calificación* médica-judicial se configura alrededor de la *perversidad* y puerilidad de los actos cometidos por el individuo bajo nociones médicas como: inmadurez, debilidad del yo o retraso en el desarrollo del superyó.¹⁴⁹ Estas categorías permiten definir, a través del diálogo constante entre psiquiatría y derecho bajo el imperativo protector del humanismo, si el individuo debe pisar la cárcel o el hospital, debe ser expiado o curado. De fondo este *continuum* precisa que entre el individuo enfermo y el criminal existe un sujeto peligroso, cuyos actos son el elemento de análisis de la pericia médico-legal. El discurso que se erige en torno a esta figura es determinado por el miedo y la moral alrededor de la infancia del

¹⁴⁹ Michel Foucault, *Los anormales*, pp. 40-41. De aquí en adelante se siguen de cerca las observaciones de Foucault respecto a los autores a continuación nombrados.

individuo. Foucault rastrea la psiquiatrización del niño loco en la década de 1880, cuando Charcot realiza estudios sobre la histeria en niños rusos con problemas nerviosos. Sin embargo ya con anterioridad, entre 1817 y 1820, el estudio de los infantes destaca que la locura pertenece a los adultos, pero la imbecilidad es propia a los niños. Si bien Esquirol considera que el desarrollo de los niños depende de una dotación o privación natural, posteriormente se supone que el desarrollo afecta tanto el cuerpo como la mente, el organismo y la psique, conforme a una organización neurológica y no facultativa. Los niños retrasados o idiotas presentan una detención en un estadio temprano del desarrollo que, a decir de Seguin, no se trata de una enfermedad, sino de lentitud en el proceso evolutivo. Los idiotas son como niños anormales y como tales deben ser tratados, por lo que la herramienta que permitirá reincorporarlos a la norma y al mercado laboral es la pedagogía. Por ello la figura del maestro frente al idiota debe ser ideal, punto cúlmine del adulto: le corresponde al profesor tener un físico impecable, gestos y voz clara, mirada atenta y conocimiento sobrados sobre los temas tratados.

La arquitectura del encierro, concretamente el asilo, permitió confinar a los niños idiotas para que mediante la intervención del maestro pudieran dar cuenta de lo útiles que eran a la sociedad al elaborar productos que, aunque baratos, sustentaran la enseñanza y la materia prima de su trabajo. Mediante el secuestro institucional del tiempo y el espacio de cada uno de estos niños se buscó cumplir con el objetivo de su condición, a través de la disciplina lograr su reintegración a la normatividad. Sin embargo su encierro también comprende un trasfondo oscuro. Ante la debilidad mental el peligro de su persona es inminente para cualquier miembro de la sociedad; su lentitud podría provocar incendios, violaciones y homicidios. Los médicos redactaron informes apócrifos que presentaban al idiota como un peligro social para entonces poder proceder de inmediato a su internamiento. Bourneville describe que a partir de 1850 se formularon informes médicos y judiciales en torno al idiota. Entre los resultados se encontró que los ebrios, prostitutas, desviados sexuales y criminales presentan severas deficiencias en su infancia pues nunca controlaron adecuadamente sus pasiones e instintos, es decir, desde la niñez nunca se gobernaron a sí mismos conforme a la razón.

El niño fue portador de anomalías, y en torno del idiota, de los problemas prácticos que planteaba su exclusión, se constituyó toda la familia que, del mentiroso al envenenador, del pederasta al homicida, del onanista al

incendiario, conforma ese campo general que es el de la anomalía, y en cuyo centro aparecen el niño atrasado, el niño débil mental, el niño idiota.¹⁵⁰

El poder psiquiátrico y el poder judicial confluyen en el análisis y castigo del niño anormal; una busca su curación, el otro su encierro. Un claro ejemplo de lo anterior es el caso de Pierre Rivière, cuyo discurso construido por parte del poder judicial y médico se concentró en la perversidad que sus actos infantiles, en relación con la peligrosidad de su persona, devinieron en el crimen.

Este asesino, este parricida, era Pierre Rivière, de veinte años de edad y que ante los ojos de todos los que le conocían pasaba por un idiota. En general le llamaban *el imbécil de Rivière*, *el loco de Rivière*. Se cuenta de él muchas cosas, que según sus vecinos y amigos de la familia, denotaban una total falta de inteligencia e, incluso, una alineación mental caracterizada.¹⁵¹

Entre ambos discursos, el psiquiátrico y el judicial, se ejerce la normalización. Instrumento de control de las actitudes que los individuos presentan desde niños y que representan rasgos de perversidad y peligro para los demás. La época clásica además de inventar técnicas científicas e industriales, modos de gobierno y aparatos administrativos, también creó bajo el imperativo de la producción técnicas de poder que eliminaran la exclusión por la inclusión de los individuos a la manufactura. Detalla Foucault:

Un poder que no obra por exclusión, sino más bien por inclusión rigurosa y analítica de los elementos. Un poder que no actúa por la separación en grandes masas confusas, sino por distribución según individualidades diferenciales. Un poder que no está ligado al desconocimiento sino, al contrario, a toda una serie de mecanismos que aseguran la formación, la inversión, la acumulación, el crecimiento del saber. [La edad clásica inventó técnicas de poder] tales, en definitiva, que pueden transferirse a soportes institucionales muy diferentes, ya sean los aparatos estatales, las instituciones, la familia, etcétera. La edad clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un *arte de gobernar*, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento en *gobierno* de los niños, el *gobierno* de los locos, el *gobierno* de los pobres y, pronto, el *gobierno* de los obreros.¹⁵²

¹⁵⁰ M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 260.

¹⁵¹ M. Foucault, *Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*, p. 63.

¹⁵² M. Foucault, *Los anormales*, pp. 55-56.

El gobierno de los anormales encuentra prácticas que constriñen su discurso a partir de la figura del monstruo. Según Foucault¹⁵³ el problema de la anomalía encuentra a partir del siglo XIX tres elementos constitutivos. El primero de ellos es el monstruo humano. Se trata del individuo que desde su existencia y forma rompe con los pactos suscritos por la sociedad y a la vez con las reglas de la naturaleza. Su dominio es el jurídico-biológico y su espacio se define por lo prohibido y lo imposible, por el rompimiento de las leyes y la aberración del cuerpo humano.¹⁵⁴ El segundo elemento es el individuo correctivo de los siglos XVII y XVIII, edad clásica, que aparece entre la familia, el taller, la escuela, el barrio y la iglesia. Es regular entre su irregularidad, no presenta la extravagancia o la excepción sorprendente del monstruo humano, sino que su comportamiento a pesar de ser cercano a la norma da cuenta de violaciones, principalmente, al interior de su entorno familiar. La incorrección por parte de los padres y hermanos exige la injerencia de otras instituciones que mediante técnicas más específicas corrigen y domestican al individuo reincorporándolo a la brevedad a los modos de producción.¹⁵⁵ El tercero y último es el masturbador, cuyo espacio no es la naturaleza, la sociedad o la familia, es la microcélula alrededor del cuerpo del individuo: la cama, el dormitorio, el director de la escuela, los padres, los hermanos.

A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se desarrolló una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación: ¿no constituyeron otros tantos medios puestos en acción para reabsorber, en provecho de una sexualidad genitalmente centrada, tantos placeres sin fruto?¹⁵⁶

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 61 y ss.

¹⁵⁴ Cf. Héctor Santiesteban, "Monstruo y naturaleza", *Tratado de monstruos*, pp. 39-50. De acuerdo a éste estudio los monstruos en la naturaleza son, según Aristóteles, excepciones dentro de ésta, nunca su desafío; en el medioevo las malformaciones en el ser humano obligan preguntarse si la naturaleza creada por Dios puede equivocarse y si acaso el error en la naturaleza procede de Dios mismo. El monstruo es la encarnación de la anormalidad, lo demoniaco, el pecado.

¹⁵⁵ El saber médico exige de suyo la distribución y orden del tiempo y espacio de los individuos para observar objetivamente y curar permanentemente; todo ello bajo el régimen disciplinario. (M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, p. 17). El poder soberano y disciplinario promueven la regularidad de las conductas individuales por medio de la apropiación del espacio y el tiempo. La arquitectura del encierro y la observación, así como el régimen de horarios de cada actividad cotidiana son instrumentos con que el individuo se controla, administra y para ser sujeto miembro de la sociedad normalizada. Se trata del nacimiento del código, el reglamento, la racionalización del tiempo y la administración de las costumbres de los hombres, tanto en la fábrica como en la escuela, tanto en la cárcel como en el hospital.

¹⁵⁶ M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 48.

A pesar del carácter universal de la masturbación solamente algunas personas corrompen la actividad y presentan enfermedades nerviosas y psíquicas, así como patologías sexuales.¹⁵⁷ En suma el individuo anormal del siglo XIX es descendiente de estas anomalías: el monstruo, el incorregible y el masturbador.¹⁵⁸ En la antigüedad el monstruo tenía de suyo el signo criminal; posteriormente se considera al criminal un monstruo. Esta inversión moral se produce, en un primer momento, en la Edad Media cuando un crimen por mínimo que fuera significaba una afrenta al soberano; siendo el correspondiente castigo la vindicta en el cadalso. Entre el crimen y el castigo existía una incongruencia, en lugar de haber una unidad que relacionara proporcionalmente ambos actos, solamente se halla el máximo de terror soberano representado y reproducido en el patíbulo, recuerdo de su poder invencible, intimidación para cualquier intento de crimen futuro.¹⁵⁹

Es hasta el siglo XVIII cuando Bruneau en su obra *Observations et Maximes sur les matières criminelles*¹⁶⁰ exhorta al juez a conocer cada detalle del acusado, sus costumbres, hábitos, sexualidad y enfermedades. Le pide sea él quien elabore un saber en torno al criminal para apropiarse de su alma y la verdad¹⁶¹ con la finalidad de establecer el castigo justo; el juez se erige como la figura en la que recae la responsabilidad de crear una economía en torno al crimen. La objetivación del criminal se acompaña de la creación de diferentes técnicas y procedimientos que terminan por configurar la economía medida del castigo a través de la vigilancia y el control. Incluso los costos políticos en términos de rebeliones y resistencia, así como los económicos en la aplicación y distribución de la ley serán menores a los de la monarquía.

El castigo como acto de venganza pública se transforma en una punición con rostro humano: juristas, médicos, psiquiatras y educadores objetivan el cuerpo y el alma del

¹⁵⁷ Tanto medicina como pedagogía combaten enérgicamente el onanismo en la infancia. Esto condujo a los adultos a elaborar en secreto la sexualidad de los niños para poder descubrirla mediante dispositivos de vigilancia en escuelas, el hogar, la iglesia. Una vez expuesta la perversión se procede a la ley para castigar la conducta. “El ‘vicio’ del niño no es tanto un enemigo como un soporte; es posible designarlo como el mal que se debe suprimir; el necesario fracaso, el extremado encarnizamiento en una tarea bastante vana permiten sospechar que se le exige persistir, proliferar hasta los límites de lo visible y lo invisible, antes que desaparecer para siempre”. *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁵⁸ “L’individu « anormal » que, depuis la fin du XIXe siècle, tant d’institutions, de discours et de savoirs prennent en compte dérive à la fois de l’exception juridico-naturelle du monstre, de la multitude de l’incorrigible pris dans les appareils de redressement et de l’universel secret des sexualités enfantines”. M. Foucault, “Les anormaux”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 1695.

¹⁵⁹ *Vid. supra*, pp. 11 y ss.

¹⁶⁰ M. Foucault, *Los anormales*, p. 87.

¹⁶¹ *Vid. supra*, pp. 41-43.

delincuente. Lo vigilan y extraen de él la verdad de sus crímenes, posteriormente, sin dolor, abren paso a la desconexión de órganos o de la vida misma a través del uso de fármacos avalados científicamente por la medicina y legalizados por el derecho. El resultado es la muerte precisa, única e irrepetible en contraparte a las miles de muertes que sufría el condenado en el suplicio. Pero, pregunta Foucault, qué es un castigo sin un cuerpo al que someter dolor físico. Se inaugura con este hecho la nueva penalidad sin cuerpo envuelta en los mantos del humanismo: entre menos dolor más benignidad, y en consecuencia, mayor respeto a la humanidad del condenado. Según Mably, afirma Foucault, se trata de castigar el alma más que al cuerpo:

Bajo el nombre de crímenes y de delitos, se siguen juzgando efectivamente objetos jurídicos definidos por el Código, pero se juzga a la vez pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez, las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos.¹⁶²

El objetivo de la psiquiatría y el derecho es readaptar, corregir al individuo para devolverlo a la sociedad como un sujeto digno de las leyes y los correctos comportamientos sociales, es decir, gobernable. A partir de su pasado el condenado puede asegurar su futuro con base en la creación de un proyecto de vida¹⁶³ que se encuentre en armonía con su entorno social. La justicia penal pone especial interés en los individuos en tanto lo que fueron, pero sobretodo en lo que serán y pueden llegar a ser. El examen al delincuente, en tanto epistemología jurídica, obliga a la psiquiatría intervenir el alma del delincuente para saber la razón del acto criminal y con base en los resultados ubicar su nivel y realidad. El ejercicio de la racionalidad por parte del indiciado resulta medular para la aplicación del castigo judicial con base en los derechos y obligaciones del código penal que sobre él recaen en tanto sujeto civil. Si es un loco su culpa no debe basarse en el castigo racional, sino que es considerado un enfermo o desviado que debe ingresar a un hospital psiquiátrico para que recupere su razón. Si fue un acto de venganza, racional y premeditado, el móvil permite el cumplimiento de una pena en la cárcel.

Soberanía y disciplina elaboran una relación de saber-poder donde las miradas médica y jurídica, en tanto saberes verdaderos y racionales, edifican la noción de

¹⁶² M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 25.

¹⁶³ *Vid. supra*, nota 144.

hombre normalizado. Se trata de una re-distribución del derecho conforme a una nueva economía del castigo, la cual permite, por un lado, la administración de las conductas del sujeto a través de códigos legales y reglamentos jurídicos y, por el otro, castigar mejor. No obstante para los neoliberales de la Escuela de Chicago poco importa la patología del sujeto, es la economía, la oferta y la demanda del crimen lo verdaderamente significativo.

ii. El valor del crimen

De acuerdo con Buchanan la imposición de los castigos deviene de la incertidumbre del hombre por que otro sujeto o él mismo cumplan ya sea con los designios de Dios o con los pactos suscritos entre los hombres.¹⁶⁴ Si el individuo fuera capaz de obedecer las reglas divinas o humanas, de vivir conforme a una anarquía ordenada, no tendría necesidad alguna de crear instituciones o delegar a otro la ejecución de las penas. A pesar del interés de los cristianos y kantianos por gobernar el mundo de acuerdo a sus preceptos se siguen dando casos de paganismo y amoralismo, dando pie a nuevas técnicas de castigo en aras de la obediencia a la ley, incluso si es necesario bajo el canon: “cueste lo que cueste”.¹⁶⁵ Este costo, que de inicio rebasa cualquier código moral, se plantea conforme a la creación de mecanismos que sin demasiada inversión monetaria permitan vigilar y castigar adecuadamente. Uno de los instrumentos más efectivos al poder punitivo es fijar en el individuo la idea de temporalidad al momento de decidir cometer un crimen.

La noción de finitud respecto al capital humano provoca que las decisiones en los hombres se tomen con base en el interés: la utilidad y rendimiento en el trabajo y la satisfacción en el menor tiempo posible del mayor número de deseos.¹⁶⁶ Con el crimen, según Buchanan, sucede algo muy similar: el delincuente que perpetra un ilícito lo hace pensando que en el presente o futuro inmediato obtendrá una satisfacción o una utilidad mucho mayor a la que representa el castigo al que se hace acreedor, el cual además no se concretará sino hasta el futuro lejano. El balance del máximo de utilidades, tanto

¹⁶⁴ *Vid. supra*, p. 9 y ss.

¹⁶⁵ *Cf.* Robert Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, pp. 136-157. Para una defensa de la razón práctica kantiana en el derecho y contra los argumentos “emotivos” de Nietzsche y Foucault, además de la teoría de la maximización de utilidades de Buchanan que, según el autor, sigue de cerca los pasos de Hobbes. *Vid.* “Una concepción teórica discursiva de la razón práctica”.

¹⁶⁶ *Vid. supra*, pp. 60-61.

temporales como económicas del criminal y la población, se ve plasmada en el artilugio constitución protegido por el Estado.¹⁶⁷ La función del neoliberalismo es impedir el retorno del monstruo e incentivar en la población y el individuo el orden de la anarquía liberal.

Beccaria y Bentham son fundamentales para la confección del pensamiento jurídico al castigo al interior del modelo neoliberal:¹⁶⁸ “A principios del siglo XIX, el gran filósofo Jeremy Bentham nos ofreció su perspectiva sobre la motivación de quienes cometen un delito [...] Según este enfoque económico, los delincuentes responden a los incentivos, como todas las demás personas”.¹⁶⁹ Se trata en este caso, según Foucault, de “neutralizar todos los efectos surgidos desde el momento en que se pretendió -como sucedió con Beccaria y Bentham- repensar los problemas económicos y darles forma dentro de un marco jurídico que fuera absolutamente adecuado”.¹⁷⁰ En primer caso, inspirado por el humanismo Beccaria será un entusiasta reformador de las condenas en tanto economista de los castigos. En su libro *De los delitos y las penas* escribe: “No sólo es interés común que no se cometan delitos sino que sean menos frecuentes proporcionalmente al daño que causan en la sociedad.”¹⁷¹ Para que esto suceda será necesario establecer, cuando la violación a la ley ya se ha cometido, castigos que correspondan a la gravedad del delito; pero cuando el acto no se ha llevado a cabo es la disciplina la que debe “prevenirlo”, debe administrar, vigilar y castigar con antelación al individuo por medio del control del tiempo y el espacio. Ambos autores sugieren pensar la impartición de la justicia del derecho penal del siglo XVIII con base

¹⁶⁷ Cf. James M. Buchanan, “El dilema del castigo”, *Los límites de la libertad*, pp. 161 y ss. Para la economía y el derecho actuales todos los sujetos son sin excepción alguna potencialmente criminales, pero la aplicación del castigo con base en la utilidad temporal del crimen obliga a dichas disciplinas concentrarse en al menos dos tipos de sujetos: el criminal declarado y el “normal” que cometió un error. Para la comunidad, la misma que a través de la constitución fijó leyes y penas, mostrará castigos que bien puede soportar el criminal (el castigo aun le resulta permisivo pues la utilidad del crimen es mayor que la aplicación punitiva), pero excesiva para aquel que por primera vez delinque. Al parecer el recurso más viable es la procuración de la felicidad del hombre medio, pero al tiempo que se promulga esta solución se manifiesta en el fondo el terrible retorno del Leviatán, no bajo la forma imaginada por Hobbes: súbdito y rey, sino por el monstruo colectivo llamado contrato social, pacto entre los hombres, sociedad, población. En otro sentido para Foucault el New Deal, *The laissez faire* y el plan Beveridge son pactos de guerra contra el individuo. Su característica común es obligar a la población firmar un contrato en que se hagan matar por el trabajo, el horario o la seguridad social a cambio de conservar el empleo a lo largo de su vida. Lo interesante de estos documentos es que los pactos no se suscriben entre los Estados-nación sino entre civiles, quienes están obligados a defender a las potencias de la invasión extranjera a cambio de políticas de seguridad social y laboral.

¹⁶⁸ Lepage resalta en su estudio, aunque no lo desarrolla, la importancia del análisis económico en relación con el crimen. Trabajos pioneros son los de Erlich, Ozen y Landes. En el presente estudio principalmente se hace referencia a los de Becker.

¹⁶⁹ Gary S. Becker, “El enfoque económico en lucha contra el crimen”, *La economía cotidiana*, p. 218.

¹⁷⁰ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 290.

¹⁷¹ César Beccaria, *De los delitos y las penas*, p. 225.

en el análisis del crimen desde la propia economía, pues la ley es el medio más barato para impartir las penas eficientemente. Becker en su artículo “Essays in the economics of crime and punishment”¹⁷² define crimen como la acción que puede hacer que un individuo sufra una pena, es decir, un crimen es un acto que está legislado conforme a una determinada pena. Esta definición obliga preguntarse, por una parte, lo que significa crimen para el criminal mismo, para el sujeto capaz de cometer acciones sujetas a castigos, pero también a intereses; por la otra analizar al *homo economicus* en tanto individuo que comete una acción aun bajo el peligro de ser castigado por una pena legislada. En ambos casos, desde dicha definición, no existe la posibilidad de diferenciar delitos como el pasarse un alto y cometer un homicidio, lo que significa al mismo tiempo que cualquier persona sin ser aparentemente un monstruo puede ser un criminal. Se entiende que el sujeto económico, individuo libre, es perfectamente capaz de invertir en un acto cualquiera, por ejemplo cometer un delito, pensando en la ganancia que obtendrá -quizá la satisfacción de un interés- y la pérdida a la que estará sujeto posteriormente -el castigo legislado. La pretendida reducción gradual del crimen se ve fácilmente rebasada en las sociedades contemporáneas neoliberales, en cuyo seno los crímenes obedecen más al mercado del crimen que a la economía de las penas. En consecuencia el sistema judicial no tiene que lidiar con la dicotomía crimen-criminal, sencillamente se ocupa de la economía de las conductas criminales con base en las ganancias y pérdidas que obtenga el infractor, esto es, conforme a una oferta del crimen.¹⁷³

El análisis de la criminalidad vista desde el neoliberalismo permite pensar la ley como una prohibición dada en la realidad. A la manera de un *speech act*¹⁷⁴ el castigo

¹⁷² Apaud M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 286.

¹⁷³ A decir de Andrew Dilts “The problem of crime, in this approach, begins and ends with economic analysis as an interior logic, prior to the use of any legal framework. It is not that the application of the law should be economical, but that economics should dictate the law”. Andrew Milts, “Michel Foucault meets Gary Becker: criminality beyond discipline and punish”, p. 10.

¹⁷⁴ M. Foucault, *op. cit.*, p. 294. Para Wittgenstein no se puede saber el significado de una palabra sino hasta que ésta se utiliza en la cotidianidad bajo un contexto determinado. Para hablar de palabras hace falta formar parte de la actividad, de la vida y de las instituciones, es decir, formar parte de los “juegos del lenguaje”. Esto significa que comprender una oración es entender también el juego en que se desarrolla, el contexto en que se dice y las reglas con las que se constituye. Los individuos se encuentran inmersos en juegos del lenguaje que a la vez forman parte de su vida habitual. (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 107 y ss.) Por su parte Searle afirma que hablar un lenguaje es sumarse a una serie de reglas que gobiernan una conducta. En sus palabras: “hablar un lenguaje consiste en realizar actos del habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente, y más abstractamente, actos tales como referir y predicar, y, en segundo lugar, que esos actos son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos”. (John R. Searle, *Actos del habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, pp. 25-26). En tanto Austin, de manera similar, escribe: “lo que tenemos que estudiar no es la oración sino el

junto con el *enforcement of law* admite el ejercicio de toda una serie de instrumentos para proporcionarle realidad a los códigos y normas a través de técnicas que detectan y detienen a los criminales, aportan pruebas contundentes a los jueces y agravan o moderan la pena consignada. Estos elementos componen la demanda negativa del crimen con que se inserta en el mercado la conducta ilegal del hombre económico. Sin embargo la oferta del crimen dispuesta de esta manera impide que sea indefinida y elástica, esto es, que sea constante ante cualquier forma y nivel proveniente de la demanda negativa. Foucault propone, por ejemplo, pensar en los crímenes pasionales.¹⁷⁵

Delitos de este tipo pueden reducirse si los divorcios fueran más ágiles y se combatiera el laxismo judicial, sin embargo aunque las leyes fueran modificadas para reducir el número de asesinatos pasionales resulta muy difícil mantenerlos en un cinco, dos o uno por ciento. Explica Foucault: “la elasticidad, es decir, la modificación de la oferta con respecto a los efectos de la demanda negativa, no es homogénea según las

acto de emitir una expresión en una situación lingüística, entonces se hace muy difícil dejar de ver que enunciar es realizar un acto”. (John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, p. 185). Para Foucault estos análisis anglosajones si bien son importantes son limitados al centrarse en conversaciones cotidianas, más bien propone un contexto más extenso y real: las prácticas y estrategias con que el poder se entrama en los discursos para dar con la racionalización y regularización que guardan los enunciados al producir subjetividades: “si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior del discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)”. M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 19.

¹⁷⁵ Cf. José Martí Gómez, *Historias de asesinos*, pp. 52-56. En España a finales del siglo XX se dio a conocer un caso conocido como “El matrimonio que se comportaba como amantes” en que Antonio Tous, exboxeador y alcohólico, a *l’heure des crimes et des amours* asesinó a su esposa. No obstante que su relación conyugal se encontraba en fase de divorcio canónico se seguía viendo con su esposa un día por semana en un departamento de la madre de Tous; esto levantó sospechas en torno a la infidelidad del marido en la familia de ella, la cual decidió contratar a un detective y saber de la amante. La sorpresa fue de lo más desagradable: la amante era la propia esposa. Cierta día él, después de verse con ella, acudió a la jefatura de policía para declararse culpable de su muerte mediante la siguiente declaración: “Volvió a decir que aquello era una locura. “Todo lo nuestro parece que siempre ha sido una locura”, le respondí [...] Mientras se subía la cremallera lateral de la falda comentó que era absurdo vivir separados para encontrarnos sólo un día a la semana. Le pregunté si sabía de alguna solución mejor. Me respondió que sí: que la mejor solución era suprimir ese día de la semana, aunque al principio nos pudiera resultar doloroso. Cogió una de sus medias y empezó a ponérsela. Era la media de la pierna izquierda. Le pregunté si lo que acababa de decir iba en serio. Observó, ladeando ligeramente la cabeza, si la costura posterior de la media estaba recta. Prestó tanta atención a ese detalle que parecía ser lo único importante para ella en ese momento. Me respondió que sí. Que lo había dicho en serio. “Completamente en serio -remachó-. Hace tiempo que lo vengo pensando [...] Monté el arma. Vi por última vez, lleno de vida, su cuerpo esbelto, su piel dorada. Nada me importaba si no podía seguir teniendo a aquella mujer entre mis brazos y escuchar su voz y percibir su perfume de violetas. Me acerqué unos pasos, levanté el arma y disparé. Volví a disparar sin tan siquiera ver su rostro. Sólo una silueta que se contorsionaba de forma que me pareció grotesca, impropia de la elegancia de Nuria. Disparé de nuevo, apuntando de arriba abajo sobre un bulto inmóvil a dos metros de mis pies”.

diferentes franjas o los diferentes tipos de acción examinados”.¹⁷⁶ La diferencia entre los reformistas del siglo XVIII y los neoliberales es que aquellos pensaban en la erradicación del crimen: el panóptico pretendía que la perpetua vigilancia hiciera concientes a los individuos de las miradas que los persiguen y el castigo al que se hacen merecedores. El sujeto en riesgo de sufrir una pena por cometer un delito, basándose en un cálculo económico, preferiría no hacerlo y en consecuencia, paulatinamente, las infracciones se reducirían hasta ser eliminadas por completo.¹⁷⁷ En cambio el neoliberalismo no pretende la aniquilación del crimen, más bien busca intervenir en el mercado de este por medio de una oferta negativa del crimen, en cuyo caso el costo no deberá rebasar el costo del crimen cuya oferta se pretende reducir.

Las sociedades contemporáneas son productoras y consumidoras de diversos tipos de comportamientos entre los que se incluyen los criminales, no desea un sistema penal que procure una tasa cero en delitos, más bien está complacida con cierto grado de ilegalidad. El problema para los neoliberales no es más cómo castigar cada crimen sino qué es lo tolerable y conforme para una sociedad, cuántos crímenes pueden dejarse pasar por alto y cuántos criminales pueden no estar sujetos a un proceso legal.

La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos, y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos. En suma, la penalidad no “reprimiría” pura y simplemente los ilegalismos; los “diferenciaría”, aseguraría su “economía” general.¹⁷⁸

Según Ehrlich, prosigue Foucault, el carácter monstruoso del castigo carece de importancia alguna, lo realmente significativo es que los involucrados se encuentran inmersos en las nociones de ganancia y pérdida con base en el crimen.¹⁷⁹ Esto significa

¹⁷⁶ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 296.

¹⁷⁷ Empero la cárcel construida con el modelo del panóptico no concretó los valores proclamados por el humanismo ni combatió el crimen como dijeran las predicciones reformistas, por el contrario se convirtió en un espacio en que no disminuía la tasa de crímenes y el número de reincidentes aumentaba en gran medida. La prisión pronto se transformó en la fábrica de delincuentes más efectiva de las ciudades. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 270. Cf. François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones*, pp. 63 y ss.

¹⁷⁸ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 277.

¹⁷⁹ M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 302. Según David Garland, quien sigue de cerca a Rusche y Kirchheimer, en las sociedades modernas tardías, principalmente en Estados Unidos, se da lugar un fenómeno conocido como el “complejo penal comercial”. La perpetuación del crimen -tolerado por la sociedad- genera año con año miles de millones de dólares de ganancia por medio de la privatización de las cárceles (desde su edificación hasta los servicios que cada una ofrece), la creación de empresas privadas que ofrecen seguridad y la creación de tecnología que proteja a los particulares de la

que la distinción dada entre criminales natos, ocasionales, perversos y reincidentes con base en la patología de su acción o en las estadísticas criminales, habla de cualquier modo de un hombre empresa envuelto en el costo y beneficio o en la ganancia y pérdida del crimen al interior del ambiente.

iii. El monstruo ateo

Si bien en el siglo XVI y XVII el monstruo es en sí mismo un personaje peligroso y criminal, en los siglos XVIII y principalmente en el XIX la figura que predomina en la práctica judicial y médica es la del crimen monstruoso y amoral. Tal es el caso de Sélestat, Papavoine y Henriette Cornier.¹⁸⁰ Estos personajes presentan en sus actos la monstruosidad jurídica al violar la ley, pero al mismo tiempo la natural al vulnerar el orden divino; mezcla trasgresora al reino del derecho y al de la naturaleza: “El monstruo es, en el fondo, la casuística necesaria que el desorden de la naturaleza exige en el derecho”.¹⁸¹ Detrás de la economía del exceso soberano y la posterior economía mesurada del castigo se encuentra el crimen amoral, terriblemente monstruoso por cometerse entre la norma y la transgresión, la razón y la locura, el derecho y la naturaleza; frontera caracterizada, por una parte, por el quebranto del pacto social en

delincuencia y en consecuencia los mantenga en el estado de bienestar: “tendencias actuales de política criminal, como la ‘privatización’ de las prisiones, los ‘castigos comunitarios’ y la utilización de nuevas tecnologías de vigilancia, tienen claras implicaciones financieras, así como repercusiones para el mercado laboral [...]”. David Garland, *Crimen y castigo en la modernidad tardía*, p. 153.

¹⁸⁰ M. Foucault, *Los anormales*, pp. 103, 109. Foucault hace alusión al estudio que realizara Jean-Pierre Peter sobre la mujer de Sélestat, quien en 1817 mató a su hija, luego la descuartizó y finalmente cocinó su pierna con repollo blanco, platillo que degustó en su hogar. El análisis psiquiátrico del hecho dictaminó conforme a la hambruna que azotaba a Alsacia. La mujer en su calidad miserable actuó conforme a un móvil válido para todo ser humano: el hambre, por lo que la locura, y por ende el análisis psiquiátrico, no formaba parte del crimen. En 1824 Papavoine asesinó a dos niños, uno de cinco y el otro de seis años de edad. Según su alegato creyó reconocer en ambos infantes a miembros de la familia real. El móvil se enfocó en la ilusión, la falsa creencia y el delirio, en suma, a la locura. Por lo que, a la inversa del móvil casi lúcido y racional de la mujer de Sélestat, Papavoine fue motivo de análisis del poder psiquiátrico. (p. 109). Henriette Cornier, mujer joven, fue abandonada por su marido; luego ella hizo lo propio con sus hijos. Trabajaba cuidando niños de familias parisinas, pero sus deseos de suicidio y constantes tristezas generaron la desconfianza de la gente. En noviembre de 1825 Cornier acude con su vecina y se ofrece para cuidar a su hija de 18 meses de edad: “Henriette Cornier lleva a la niña a su habitación y allí, con un cuchillo que ya tenía preparado, le corta el cuello por completo, permanece un cuarto de hora junto al cadáver, con el tronco de un lado y la cabeza del otro, y cuando la madre llega a buscar a su hija, le dice: ‘Su hija ha muerto’. La madre se inquieta y al mismo tiempo no lo cree, intenta entrar al cuarto y, en ese momento, Henriette Cornier toma un delantal, envuelve la cabeza con él y la arroja por la ventana. Es detenida de inmediato y, cuando le preguntan ‘¿por qué?’, contesta: ‘Fue una idea’. Y prácticamente no se le pudo sacar nada más.” No se puede hablar de locura en Henriette, pero tampoco existe un móvil jurídico, no hay interés en el crimen. (p. 110).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 69.

aras del interés egoísta; por la otra debido a la ausencia de interés en el crimen y la inexistencia de un móvil.¹⁸²

Lo que busca conocer el dínamo jurídico-psiquiátrico rebasa el entorno de la infracción, desea saber la inteligibilidad natural del crimen, esto es, el interés del autor por violentar los intereses de los otros. Cuando el delincuente actúa de forma egoísta rompe ya sea con la suma de voluntades del Leviatán o el pacto social entre iguales, por lo que se considera a este individuo un elemento de la naturaleza *contranatura*, es decir, un monstruo *enfermo*. A fines del siglo XVIII la relación entre patología y crimen deviene en códigos y reglamentos jurídicos colmados de posibles prescripciones médicas; por primera vez el criminal se considera un ser patógeno. La economía del poder de castigar patologiza el crimen en la figura del político, *enfermo de poder* que abandona el interés de la población para satisfacer sus propios intereses, criminal que rompe el pacto sucrito entre un hombre y otro, soberano que dicta leyes a los súbditos, pero que al no ser respetadas éstas por la misma realeza se convierte *ipso facto* en un déspota, un hombre solo que “hace valer su violencia, sus caprichos, su sinrazón, como ley general o razón de Estado”.¹⁸³

El humanismo promotor de la economía de los castigos basados en el derecho y la psiquiatría señala, clasifica y juzga al antiguo soberano como criminal jurídico, monstruo que daña a todos desde su particularidad y que por su irreverente conducta se hace merecedor al castigo popular: la guillotina. El monstruo político es Luis XVI, el verdugo humanista es el jacobino, el castigo es la muerte y el libro la reunión de los mil rostros ocultos del terror.

Una de las primeras atenciones del legislador debe ser prevenir los crímenes, y es responsable ante la sociedad de todos los que no impidió cuando podía hacerlo. En consecuencia, debe tener dos metas: una, expresar todo el horror que inspiran los grandes crímenes; la otra, espantar mediante grandes ejemplos [...] El crimen habita la tierra y el gran error de los escritores modernos es prestar sus cálculos y su lógica a los asesinos: no vieron que esos hombres eran una excepción a las leyes de la naturaleza, que todo su ser moral estaba

¹⁸² En entrevista con J. Bauer, Foucault pregunta a propósito del crimen de Rivière: “La psychiatrie contemporaine soutiendrait que Pierre a été forcé de commettre son horrible crime. Mais pourquoi devons-nous situer toute chose à la limite entre santé mentale et folie? Pourquoi ne pourrions-nous accepter ‘idée qu’il existe des personnes totalement amoraux qui marchent dans les rues et sont absolument capables de commettre des homicides ou d’infliger des mutilations sans en éprouver aucun sentiment de culpabilité ou aucun scrupule de conscience?” M. Foucault, “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir »”, *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 677.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 95. *Vid. supra*, pp. 11 y ss.

apagado; ése es el sofisma generador de los libros. Sí, el aparato del suplicio, aún visto de lejos, horroriza a los criminales y los detiene; el cadalso está más cerca de ellos que la eternidad. Están al margen de las proporciones corrientes; ¿sin esto asesinarían? Así pues, hay que armarse contra el primer juicio del corazón y desconfiar de los prejuicios de la virtud.¹⁸⁴

En la literatura de terror convergen tanto el monstruo real como el popular, desde el rey hasta el homicida. Escribe Foucault: “véase la aparición de la literatura policial y el interés periodístico por el crimen a partir de mediados del siglo XIX; véanse todas las campañas relacionadas con la enfermedad y la higiene; miren también todo lo que pasa en torno a la sexualidad y del miedo a la degeneración”.¹⁸⁵

Hacia finales del siglo XX y principios del XXI, se puede aventuradamente afirmar, aparece el dispositivo que incluye dicha serie criminal-literaria-discursiva cuyo ejercicio inculca uno de los mayores miedos entre los sujetos económicos: el criminal desinteresado. En apariencia es un sujeto formado acorde la natura, sin resquicios psicológicos o jurídicos que denoten peligrosidad alguna, secreto y cauto con su propia epistemología, hombre económico que produce y consume como lo hace normalmente la población, pero que *gusta* de los ilícitos sin móvil. Monstruo oculto tras diversas y antiquísimas subjetividades que devienen en máscaras cuyos crímenes le retribuyen utilidades todas, pues no le importa más la oferta y la demanda del crimen sino la repetición del mismo. No se trata del criminal útil avalado por la ley que se oculta tras el genérico “verdugo”, sino del criminal que fascina, es probablemente el *serial killer*¹⁸⁶

¹⁸⁴ Prugnon, *apud* M. Foucault, *Los anormales*, p. 92. La economía punitiva es el terreno propicio para el florecimiento de la literatura de terror cuyas páginas describen y relatan las andanzas de dos tipos de monstruos. El primero el príncipe egoísta transgresor de la ley general, el segundo el monstruo común: el bandolero, el idiota, el hombre que vive al interior de los bosques. A decir de Foucault el *Château des Pyrénées* juega con ambas figuras al mostrar el castillo, símbolo de la realeza y el poder soberano, como el refugio de los bandoleros que siembran el terror entre los pueblerinos. Lo que significa que la lectura de las novelas de terror de este estilo debe hacerse, además, conforme lo demanda una novela política. Hacia esta dirección apuntan las novelas de Sade. Para este autor el monstruo proviene igual de la nobleza que del pueblo, lo mismo es un rey que un insurgente, nadie se salva de ser protagonista de la enfermedad que provoca el interés particular. Forman parte de la literatura de terror la monstruosidad sexual y antropofágica relatos en torno a “Vacher en Francia, el Vampiro de Düsseldorf en Alemania; es, sobre todo, Jack el destripador en Inglaterra, que presentaba la ventaja, no sólo de destripar a las prostitutas, sino de estar probablemente vinculado con un parentesco muy directo con la reina Victoria. Por eso, la monstruosidad del pueblo y la monstruosidad del rey se reunían en una turbia figura”. M. Foucault, *Los anormales*, p. 104.

¹⁸⁵ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 87. Por ello Foucault recupera la trilogía Lacenaire-Gaboriau-Lombroso, afirma Boullant, para dar cuenta de tres actividades cómplices: el criminal, el novelista y el criminólogo: “la que relata el hecho supuestamente en bruto, la que lo novela y la que especula a partir de él”. Unidades del discurso ordenado en torno al crimen. François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones*, p. 89.

¹⁸⁶ Cf. Robert K. Ressler, Tom Shachtman, *Dentro del monstruo*, pp. 75 y ss. El término “asesino en serie” fue acuñado por Robert K. Ressler (ex-agente del FBI) para renombrar los todavía llamados en la década de 1970 “asesinatos cometidos por desconocidos” y aplicarles además el mote de monstruos.

motivo de literatura, discursos médico-jurídicos y el desarrollo de sistemas de control. ¿Se trata, entonces, de Jack “El destripador” y John Wayne Gacy, es Ted Bundy y Jeffrey Dahmer, pero también se trata de Pierre Rivière y Henriette Cornier? Figuras que expresan, paradójicamente a decir de Jaques-Alain Miller, que “nada es más humano que el crimen”.¹⁸⁷

Explica Ressler respecto al “Destripador”: “Una de las razones por las que Jack el Destripador aterrorizaba a los que oían o leían cosas de él cuando estaba en activo era que mataba a personas desconocidas, de lo que se desprende que cualquier individuo normal y corriente que saliera a dar un paseo por la noche debía temer a cualquier extraño que se cruzara en su camino [...] Los asesinatos de Jack el Destripador, aunque no incluían el coito, eran también sexuales, puesto que el arma homicida era un cuchillo y la acometida con el cuchillo en el cuerpo sustituía a la acometida del pene” (pp. 76-79). Entre las características de un asesino serial, comenta, es el uso predilecto del cuchillo, luego la estrangulación y por último la asfixia.

¹⁸⁷ Jaques-Alain Miller, *Nada es más humano que el crimen*, en: http://www.facebook.com/note.php?note_id=35884607146.

CONSIDERACIONES FINALES

No se puede pensar en la monstruosidad atea del hombre económico sin hablar de Sade. Klossowski, uno de sus mejores lectores, explica -aludiendo a Platón- que el filósofo que procura el bien se caracteriza por demostrar que el acto de pensar es el único válido para el ser, mientras que el criminal que filosofa hace del pensamiento la herramienta para acceder a la pasión, es decir, el criminal disfraza sus pasiones de pensamiento. Esta “filosofía criminal” se basa en la razón atea, la cual por decisión autónoma, como imperativo moral, mantiene las normas en que los individuos viven en igualdad (derecho) y en libertad (economía) dando continuidad al comportamiento de la población y el sujeto. Sin embargo cavilar sobre los filósofos criminales exige a la vez pensar a la razón desde lo sensible y a esto desde aquella; de manera que sea moralizado lo *aberrante* del crimen a los ojos de la razón atea.

Por el hecho de pensar el acto perverso como obediente a un imperativo moral, es decir, a la idea, vuelve a pensar la sensibilidad perversa a partir de esta idea: por lo tanto, reorganiza implícitamente la insubordinación de las funciones de vivir a partir de la razón atea; pero desorganiza implícitamente la razón normativa, a partir de la insubordinación funcional.¹⁸⁸

Sade opone al principio de generalidad normativa, basada en el lenguaje lógico, una contrageneralidad asentada en las perversiones, pero de ninguna manera se aleja del lenguaje lógico de la razón normativa –estándar de libertad y soberanía–, sino que en ésta el ateísmo normativo funciona como el fundamento mismo de la ausencia de las normas, esto es, de la monstruosidad integral. El Marqués no pretende iniciar una degeneración total de la humanidad, más bien busca se den casos de monstruosidad que procuren que una trasgresión al momento de darse engendre otra, en otro caso que reitere el acto una y otra vez, que un mismo gesto se repita continuamente. Se trata de la expropiación del cuerpo de uno mismo y del otro como reclamación de la propiedad de ser a través de la muerte: “la sodomía se pronuncia por un gesto específico de contrageneralidad, el más altamente significativo a los ojos de Sade: aquel que afecta precisamente la propagación de la especie y que *atestigua así la muerte de la especie en un individuo*”.¹⁸⁹ Bressac argumenta a Justine:

¹⁸⁸ P. Klossowski, “El filósofo criminal”, *Sade mi prójimo*, p. 22.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 28.

A tus ojos filosóficos, Justine, se ofrecen en este caso dos fechorías: la destrucción de una criatura que se nos parece, y el mal que se añade, en tu opinión, a tal destrucción cuando esa criatura es tan allegada a nosotros. Respecto al crimen de la destrucción de un semejante, puedes estar segura, querida niña, de que ese crimen es puramente quimérico: el poder de destruir no ha sido otorgado al hombre; tiene, a los sumo, el de variar las formas; más no el de aniquilarlas [...] Cuando me hayan convencido de la sublimidad de nuestra especie; cuando me hayan demostrado que es tan importante para la naturaleza, que sus leyes se irritan necesariamente por esa transmutación, entonces podré creer que el asesinato es un crimen; pero cuando el estudio más reflexivo me haya probado que cuando vegeta sobre este globo, la más imperfecta de las obras de la naturaleza, tiene a sus ojos el mismo valor, nunca admitiré que el cambio de uno de estos seres en mil otros puedan estorbar en nada sus designios.¹⁹⁰

En la novela sadiana el protagonista de los crímenes se encuentra en la pintura de las costumbres, las instituciones y la gente tanto común como de alta vida social. Este perverso, que a decir de Klossowski no se relaciona con ninguna patología pero que hoy día se le asocia con el maniaco, habla desde su singularidad a toda la generalidad a través de la complicidad. Contraria a la argumentación persuasiva el gesto único de Sade hace eco en los demás por medio del acto perverso que denota lo contrario a lo dicho; el sujeto normal puede rechazar el silogismo del criminal, pero no puede escapar a ser testigo partícipe del crimen.

La consecuencia es una insurrección intimidatoria o una intimidación insurreccional, esto es, los impulsos pueden intimidar al sujeto general por la forma de “temor”, “compasión” u “horror” tanto a los actos ejecutados a uno mismo o a un prójimo, como los ejecutables por otro o uno mismo. En la repetición del acto, en su representación como imagen, se encuentra un beneficio primario: el goce; sin embargo en el crimen constante hay de fondo apatía y desinterés. A propósito pregunta Klossowski: “¿Cómo el mismo acto cometido en la ebriedad, en el delirio, puede ser reiterado a sangre fría?”,¹⁹¹ para Donatien Alphonse es así.

[...] llegaremos a la conclusión de que la vida del hombre depende de las leyes generales del movimiento, y de que perturbar o alterar esas leyes generales, de la forma que sea, no supone ultrajar a la naturaleza. Es por lo tanto evidente que, según esto, cada hombre tiene derecho a disponer de la vida de su semejante, y de utilizar libremente un poder que la naturaleza ha delegado en él; sólo las leyes carecen de ese privilegio, y ello por dos buenas razones: la primera, porque sus motivos no derivan del egoísmo, la más poderosa y más

¹⁹⁰ Marqués de Sade, *La nueva Justine o las desgracias de la virtud*, p. 118.

¹⁹¹ P. Klossowski, *op. cit.*, p. 33.

legítima de todas las excusas; la segunda, porque las leyes actúan siempre con sangre fría y por su propia voluntad, mientras que el asesino siempre se ve arrastrado por sus pasiones..., siempre es el ciego instrumento de las voluntades de una naturaleza que le hace actuar a pesar suyo; de donde resulta que el espectáculo de la ejecución de un criminal no ofrece, a la mirada filosófica que lo observa, otra cosa que el crimen, hecho en el que los necios respetan la ley; y en otro caso, no ofrece otra cosa que la justicia, hecho en el que no perciben más que la fechoría y la infamia.¹⁹²

La influencia que las instituciones normativas ejercen en el sujeto, de una manera u otra, alguna vez terminan por desestabilizar la *conciencia de sí*, por lo que el individuo pasivo que se encuentra *fuera de sí*, en cualquier momento y circunstancia, se torna un criminal trasgresor de la generalidad. Una vez consumado el ilícito el remordimiento del sujeto delata la conciencia del peligro que su persona le representa a la normatividad; con la auto-censura pretende devolverse la conciencia moral a partir del sosiego de los impulsos, o como dice Sade, del goce experimentado. No obstante, la misma prohibición, es el motivo que lleva al criminal repetir su acto de manera apática, es así que la reiteración devendrá en un goce *inútil* del objeto hasta que su multiplicación lo vuelva despreciable restituyendo, de esta manera, la conciencia.

También estos crímenes perversos son escritos literarios. Sade actualiza el acto aberrante mediante un lenguaje lógico estructurado, en el que tiene cuidado de dejar fuera todo el sin-sentido del crimen para que el texto, que no describe la aberración, reproduzca una y otra vez el acto por medio de un lenguaje normado. El lenguaje que queda fuera del relato es el que invita a buscar lo que en apariencia no está en el texto, pero que de cualquier modo, aún acudiendo al afuera, no es posible ver nada sino es en el escrito:

[...] tal como un vasto terreno de exposición urbana en el seno de una ciudad, confundido con la ciudad, donde se pasa insensiblemente de los *objetos expuestos* a los objetos que se exponen fortuitamente *sin ser exponibles*; en último término uno se percata de que es hacia éstos adonde conducen los pasillos de la exposición.¹⁹³

Las letras de Sade, sigue Klossowski, expresan la teoría del crimen puro a través de personajes monstruosos, ateos, materialistas y estoicos cuyo objetivo es la realización de la ascesis de la apatía criminal. Estos personajes que piensan el crimen lo justifican

¹⁹² M. de Sade, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 44.

con argumentos lógicos y lo cometen desinteresadamente, provocan el ensanchamiento de la esfera saber-poder criminal en otras literaturas, otros discursos disciplinarios como los psiquiátricos y psicológicos, otras prácticas del crimen en la realidad jurídica (punición) y económica (oferta y demanda) de nuestro presente; probable *pasillo al que conduce la escritura sadiana*.

Blanchot reconoce en Sade la singularidad de la que ya hablaba, según él, Nodier: haber cometido un crimen monstruoso que quebrara, a fuerza de su exceso, la ley que podría juzgarlo y que mostrara al: “hombre normal que encierra al hombre sádico en un callejón sin salida, es este quien tiene la inteligencia más profunda, al punto de poder ayudar al hombre normal a comprenderse a sí mismo, ayudándole a modificar las condiciones de toda comprensión”.¹⁹⁴ Pero más allá, siguiendo a Foucault, las letras sadianas son el espejo virtual y cerrado que se cierra sobre sí mismo, son

lenguajes, constantemente sacados de sí mismos por lo incontable, lo indecible, el escalofrío, el estupor, el éxtasis, el mutismo, la pura violencia, el gesto sin palabras, y que son calculados con la mayor economía y la mayor precisión [...] son, muy curiosamente, lenguajes que a sí mismos se representan en una ceremonia lenta, meticulosa y prolongada al infinito. Estos lenguajes simples, que nombran y que hacen ver, son lenguajes curiosamente dobles.¹⁹⁵

Por tanto la obra sadiana, continúa el filósofo francés, no está dirigida a nadie. Allí queda suspendida en el límite de la escritura y la lectura, también entre lo visible y lo invisible. El último crimen es contra la literatura¹⁹⁶ a través de la literatura de terror, el criminal terrorífico, monstruoso y humano es Sade, el inocente.

¹⁹⁴ Maurice Blanchot, “La razón de Sade”, *Sade*, p. 62.

¹⁹⁵ M. Foucault, “Un lenguaje para nadie”, *op. cit.*, p. 68.

¹⁹⁶ Cf. G. Bataille, *El erotismo*, pp. 170-203.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2008. (Filosofía e historia).

_____, *Homo sacer: el poder soberano y la nula vida I*. Trad. y nn. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 1998. (Ensayo, 337).

ALEXY, Robert, *El concepto y la validez del derecho*. 2a. ed. Trad. de Jorge M. Seña. Barcelona, Gedisa, 2004. (Cla·De·Ma, Filosofía del derecho).

AQUINO, Santo Tomás de, *La monarquía*. Trad., est. prelim. y nn. de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid, Tecnos, 1989.

AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Comp. James O. Urmsen. Barcelona, Paidós, 1996. (Paidós Studio).

ATTALI, Jaques y Marc Guillaume, *El antieconómico*. Trad. de Pedro Leonart y Victoria Subirats. Pres. de Antoni Montserrat. Barcelona, Labor, 1976. (Colección labor, 203).

BACON, Francis, *Ensayos*. 3a. ed. Trad., pról. y nn. de Luis Escobar Bareño. Buenos Aires, Aguilar, 1974. (Biblioteca de iniciación filosófica, 74).

BATAILLE, Georges, *El erotismo*. Trad. de Antoni Vicens y Marie Pauln. México, Tusquets, 2005. (Ensayo, 34).

_____, *El límite de lo útil. Fragmentos de una versión abandonada de La parte maldita*. Trad. de Manuel Arranz. Madrid, Losada, 2005. (Filosofía).

BECCARIA, César, *De los delitos y las penas*. Ed. facs. de la prin. [Italia, 1764]. Trad. de Juan Antonio de las Casas. Introd. de Sergio García Ramírez. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

BECKER, Gary S. *Human capital. A theoretical and empirical analysis, with special referente to education*". Chicago, National Bureau of Economics Research-University of Chicago Press, 1993. Edición en español: *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Vers. esp. de Marta Casares y José Vergara. Madrid, Alianza, 1983. (Alianza Universidad. Textos).

_____, *La economía cotidiana*. Trad. de Carlos Ball. México, Planeta, 2002.

_____, *Tratado sobre la familia*. Vers. esp. de Carlos Pereira de Grado. Madrid, Alianza, 1987. (Alianza Universidad. Economía).

BENTHAM, Jeremy, *El panóptico*. Trad. de María José de Chopitea. Pról. de Michel Foucault. México, Premia, [s. a.].

_____, *Escritos Económicos*. Trad. de Francisco J. Pimentel. Selec. y pról. de W. Stark. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

BODIN, Jean, *Los seis libros de la república*. Selec., est. prelim. y trad. de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, 1986.

BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*. Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004. (Claves).

BUCHANAN, James M., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y leviatán*. Trad. de Carlos Millet. México, Premia, 1981.

DE LA FUENTE LORA, Gerardo, *Amar en el extranjero. Un ensayo de la seducción de la economía en las sociedades modernas*. México, Media Comunicación, 1999.

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. 3a. ed. Trad., pról. y nn. de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2005. ("Clases").

DESCARTES, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad. y nn. de Risieri Frondozi y Manuel García Morente. La Plata, Terramar, 2004. (Caronte Filosofía).

FIMIANI, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica clínica ética*. Trad. de Carlos Cuéllar. Buenos Aires, Herramienta-Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005. (De sur a sur).

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. 2a. ed. Ed. de François Ewald, Alessandro Fontana y Mauro Bertani. Trad. de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Sociología).

_____, *Dits et écrits I. 1954-1975*. Ed. de Daniel Defert, François Ewald et Jaques Lagrange. Trad. de Gilles Barbedette, et al. Paris, Gallimard, 2001. (Quarto).

_____, *Dits et écrits II. 1976-1988*. Ed. de Daniel Defert, François Ewald et Jaques Lagrange. Trad. de Carl Gustav Bjurström, et al. Paris, Gallimard, 2001. (Quarto).

_____, *El orden del discurso*. 3a. ed. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona, Tusquets, 2005. (Fábula, 126).

_____, *El pensamiento del afuera*. 6a. ed. Trad. de Manuel Arranz Lázaro. Valencia, Pre-Textos, 2008. (Pre-Textos. Ensayo, 89).

_____, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. de Jacques Lagrange, François Ewald y Alessandro Fontana. Trad.

de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. (Sociología).

_____, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. Ed., trad. e introd. de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999. (Paidós básica, 102).

_____, *Estrategias de poder*. Trad. de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. Barcelona, Paidós, 1999. (Paidós básica, 101).

_____, *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. 2a. ed. Ed. de Juan Almela. Trad. de Ulises Guinazu. México, Siglo XXI, 2009.

_____, *Historia de la sexualidad. 2 El uso de los placeres*. 15a. ed. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI, 2003.

_____, *Historia de la sexualidad. 3 La inquietud de sí*. 14a. ed. Trad. de Tomás Segovia. México, Siglo XXI, 2005.

_____, *La arqueología del saber*. 20a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2001. (Teoría).

_____, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. 2a ed. Ed. de Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Sociología).

_____, *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. de Enrique Lynch. México, Gedisa, 2008. (Colección hombre y sociedad. Serie Mediaciones, 1).

_____, *La vida de los hombres infames*. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Pról. de Christian Ferrer. La Plata, Altamira, [s. a.]. (Caronte ensayos,).

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 2008. (Teoría).

_____, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. de François Ewald, Alessandro Fontana, Valerio Marchetti y Antonella Salomoni. Trad. de Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. (Sociología).

_____, *Microfísica del poder*. 2a. ed. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La piqueta, 1979.

_____, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Ed. de Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. (Sociología).

_____, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Ed. de Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Sociología).

_____, *Sobre la ilustración*. Trad. de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid, Tecnos, 2003. (Clásicos del pensamiento, 154).

_____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introd. de Miguel Morey. Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. (Pensamiento contemporáneo, 7).

_____, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selec., introd. y trad. de Miguel Morey. Madrid, Alianza, 2007. (El libro de bolsillo. Área de conocimiento: Humanidades. Filosofía, 4428).

_____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 35a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2008. (Nueva criminología).

_____, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* 2a. ed. Trad. de Joan Vinyoli, Barcelona, Tusquets, 2006. (Fábula, 157).

GARLAND, David, *Crimen y castigo en la modernidad tardía*. Trad. y est. preliminar de Manuel A. Iturralde. Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes-Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

GASQUET, Axel, *George Bataille, una teoría del exceso*. Ed. de Axel Gasquet y Martín Cuccorese. Buenos Aires, Ediciones del Valle, 1996. (Futuro anterior).

GÓMEZ, José Martí, *Historias de asesinos. Crónica del crimen en España desde 1970 hasta nuestros días*. Barcelona, RBA, 2004.

HANI, Jean, *La realeza sagrada. Del faraón al cristianísimo rey*. Trad. de Francesc Gutiérrez. Barcelona, J. J. de Oñaleta, 1998. (Sophia perennis).

HAYEK, Friedrich A., *La teoría del capital. Efecto de Ricardo y la Preferencia temporal y productividad*. Trad., pról. y nn. De Andrés Sánchez Arbos. Madrid, Aguilar, 1946.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*. Ed. y Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Pre-Textos, 2006. (Filosofía – Clásicos, 826).

HINSLEY, Francis Harry, *El concepto de soberanía*. Trad. de Fernando Morera y Ángel Alandi. Barcelona, Labor, 1972. (Nueva colección Labor, 140).

HIPONA, San Agustín de, *Confesiones*. 7a. ed. Introd., vers. y nn. de Francisco Montes de Oca. México, Porrúa, 1982. (“Sepan Cuantos...”, 142).

HIRSCHMAN, Albert O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*. Trad. de Joan Solé. Barcelona, Ediciones Península, 1988. (Historia, ciencia, Sociedad, 279).

HOBBS, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2a. ed. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 1980. (Política y derecho).

HUME, David, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Trad., introd. y nn. de José Luis Tasset Carmona. Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1990. (Textos y Documentos, 5).

_____, *Selecciones de Hume*. Charles W. Hendel. Comp. y trad. de Mario H. Calichio. Buenos Aires, Editorial Ágora, 1959. (Hombres y problemas, 34).

ILLOUZ, Eva, *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Trad. de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires, Katz, 2007. (Discusiones).

KANT, Emmanuel, *En defensa de la ilustración*, 2a. ed. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introd. de José Luis Villacañas. Barcelona, Alba Editorial, 2006. (Pensamiento. Clásicos).

_____, *Filosofía de la historia*. 2a. ed. Trad. y pról. de Eugenio Díaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1999. (Colección popular, 147).

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Vers. española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blazquez Godoy. Madrid, Alianza, 1985.

KLOSSOSKI, Pierre, *Sade mi prójimo. Precedido por El filósofo criminal*. Trad. de Antonia Barreda. Madrid, Arena Libros, 2005.

LEPAGE, Henri, *Mañana el capitalismo*. Trad. Juan Bueno. Madrid, Alianza, 1979. (Libro de bolsillo. Sección Humanidades, 734).

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1976.

LUHMANN, Niklas, *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Trad. de Fernando Vallespín. Madrid, Alianza, 1993. (Alianza Universidad).

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*. Introd. de Giuliano Procacci. Trad. y nn. de Eli Leonetti Jungl. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995. (Obras maestras del milenio, 3).

MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad., introd. y nn. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1999. (El libro de bolsillo).

Sección: Clásicos, 119).

NAVARRO, Vicenç, *Globalización económica, poder político y estado de bienestar*. Barcelona, Ariel, 2000.

PIGOU, Arthur Celil, *La economía del bienestar*. Trad. de F. Sánchez Ramos. Introd. de Manuel de Torres. Madrid, Aguilar, 1946. (Biblioteca de ciencias económicas, políticas y sociales).

PLATÓN, *Diálogos. Protágoras-Gorgias-Carmides-Ion-Lysis*. México, Universidad Nacional de México-Secretaría de Educación Pública, 1922.

_____, *Las leyes, Epinomis, El político*. 5a. ed. Trad. y preámbulos de Francisco Arroyo. México, Porrúa, 1991. (“Sepan Cuantos...”, 139).

RESSLER, Robert K., Tom Shachtman, *Dentro del monstruo. Un intento de comprender a los asesinos en serie*. 2a. ed. Trad. de María Faidella. Barcelona, Alba Editorial, 2005. (Trayectos).

RICARDO, David, *Principios de economía política y tributación*. Trad. de Juan Broc B., Nelly Wolf y Julio Estrada M.

ROUSSEAU, Jean Jaques, *Discurso sobre la economía política*. Trad. y est. prelim. de José E. Candela. Madrid, Tecnos, 1985. (Colección clásicos del pensamiento, 5).

RUSCHE, Georg y Otto Kirchheimer, *Punishment and social structure*. Foreword by Thorsten Sellin. New York, Columbia University, 1939.

SADE, Marques de, *La nueva Justine o las desgracias de la virtud. Seguida de la historia de Juliette, su hermana*. Ed. de Mauro Armiño. Madrid, Valdemar, 2003. (Clásicos, 7).

SANTIESTEBAN O., Héctor M., *Tratado de monstruos. Ontología teratológica*. México, Plaza y Valdés-Universidad de Baja California Sur, 2003.

SAY, Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique*. Pref. De Georges Tapinos. París, Calmann-Levy, 1972. (Perspectives de l'économique. Les fondateurs).

SHELL, Marc, *Dinero, lenguaje y pensamiento. La economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna*. Trad. de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. (Breviarios, 404).

SCHUMPETER, Joseph Alois, *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*. Pról. de Fabián Estape. Barcelona, Ediciones de Occidente, 1963. (Libros de economía Oikos, 1).

SEARLE, John R., *Actos del habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, 3a. ed. Trad. de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Cátedra, 1990. (Colección

Teorema).

SMITH, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. 2a. ed. Ed. de Edwin Cannan. Introd. de Max Lerner. Nueva trad. y est. prelim. de Gabriel Franco. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. (Economía).

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*. 24a. ed. Trad., pról. y nn. de Amado Alonso. Buenos Aires, Losada, 1945.

SPINOZA, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Oscar Cohan. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano. Seguido del Plan de dos discursos acerca de la historia universal y de las Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*. Selec. y trad. de Francisco González Aramburo. Pról. de Ronaldo L. Meek. México, Fondo de Cultura Económica, 1998. (Clásicos de economía).

VON MISES, Ludwig, *La acción humana. (Tratado de economía)*. Tomo primero. Trad. de Joaquín Reig Albio. Valencia, Fundación Ignacio Villalonga-Biblioteca de Estudios Económicos, 1960.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. 3a. ed. Trad., introd. y nn. de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Tecnos, 2008. (Los esenciales de la filosofía).

ZELARAYAN, Ricardo (trad.), *Sade. La verdad / La vérité*. [s. l.], Atuel-Anafora, 1995. (Serie impar).

TEXTOS ELECTRÓNICOS

BURROUGHS, William S., "The Limits of Control", [en línea], <http://eng7007.pbworks.com/w/page/18931079/BurroughsControl>, [consulta: 27 de noviembre, 2010].

MILTS, Andrew, "Michel Foucault meets Gary Becker: criminality beyond discipline and punish", [en línea], <http://www.thecarceral.org/Foucault-becker-ParisVersion.pdf>, [consulta: 10 de diciembre, 2010].