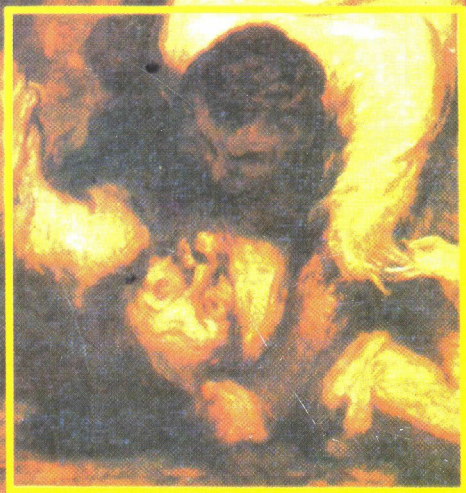


Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta



Michel Foucault

GENEALOGIA
DEL
RACISMO

COLECCION CARONTE
ENSAYOS

GENEALOGÍA DEL RACISMO

Michel Foucault

**GENEALOGÍA
DEL RACISMO**

CARONTE
ENSAYOS

© Editorial Altamira
Calle 49 N° 540
La Plata, Argentina
☎ (54-21) 21 85 00

Título Original:
Il faut défendre la société

Traducción:
Alfredo Tzveibel

Prólogo:
Tomás Abraham

Diseño de tapa:
Virginia Membrini

Diagramación:
Cutral

ISBN: 987-9017-01-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Prólogo

Este libro es la transcripción del curso de Foucault en el Collège de France entre fines del año 1975 y mediados de 1976. Es el momento en que se editan *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Foucault prosigue un plan varias veces anunciado y se detiene en un problema particular: el tema de las poblaciones y el nacimiento de la biopolítica.

En estas clases inaugura un nuevo recorrido. Primero plantea un problema teórico, el de la extensión y operatividad de la genealogía, palabra que designa su perspectiva de trabajo. Luego hace jugar esta perspectiva en un aspecto clave de la biopolítica, la que concierne al racismo.

La genealogía se inscribe en la tradición nietzscheana que articula las luchas con la memoria, describe las fuerzas históricas que en su enfrentamiento hicieron posible las culturas y las formas de vida.

Foucault, como continuador de esta tradición, busca un antecedente que lo llevara mucho más allá de Nietzsche. Lo llamará *contrahistoria*, es el primer discurso histórico-político de Occidente. Adquiere su plena elaboración en el siglo xvii por parte de una aristocracia ya decadente. Los representantes de esta clase producen un relato histórico cuyos efectos se marcarán dos y tres siglos más tarde.

Esta contrahistoria es la que introduce el modelo de la guerra para pensar la historia. Elabora la primera historia no romana o antirromana, la vieja historia imperial que unía a la Antigüedad y al Medioevo en la repetición de una crónica de fundaciones y héroes legendarios. La contrahistoria transgrede la continuidad de la gloria y enuncia una nueva forma de continuidad histórica: el derecho a la rebelión.

Esta es la dirección del discurso de la guerra de las razas con su sentido binario y su álgebra de enfrentamientos. Para la contrahistoria, el acontecimiento inaugural de las sociedades, el punto cero de la historia, es la invasión. Esta singularidad histórica describe los choques y batallas entre etnias, conquistadores normandos contra sajones, galo-romanos contra germanos.

Por eso es una contrahistoria, embiste contra las historias sustentadas

en la concepción filosófico-jurídica del contrato. La concepción histórico-política de este nuevo relato subvierte los términos de las relaciones entre la fuerza y la verdad. Como dice Foucault, de Solón a Kant, la verdad emerge del apaciguamiento de las violencias. Pero para la contrahistoria de la aristocracia nobiliaria el problema no es la soberanía, la obediencia y los límites a fijar sobre el derecho a ejercer el poder. Se trata de la usurpación del poder. No nace de un discurso universal, es decir imperial, para fijar el territorio de la soberanía. La nueva historia no se coloca ni en el centro ni en el afuera de los conflictos. Por el contrario, su verdad se apoya en el hecho de ser parte del conflicto. El relato histórico es parte de la historia, no es su crónica o su descripción, es un intensificador y operador del poder. Esta es la función de la memoria histórica, la de sostener un discurso de esplendor del poder con sus rituales y funerales, elegías y epitafios, consagraciones, ceremonias, crónicas legendarias. Es una muestra de las formas en que relaciona los ámbitos del derecho, el poder y la verdad. La contrahistoria, la genealogía en general, expone el modo en que las relaciones de poder activan las reglas del derecho mediante la producción de discursos de verdad. Esto es lo que los sociólogos llaman "legitimidad" y Foucault dispositivos de saber-poder y políticas de la verdad.

Puede resultar curioso el interés de Foucault en un discurso que interpreta la historia como una guerra entre razas. Pero es necesario leer con cuidado, o simplemente leer. Se trata de etnias, pueblos que se definen por una lengua, por usos y costumbres comunes. Foucault mostrará cómo la noción de "raza" cambia de sentido en el siglo XIX, el modo en que la guerra de las razas, relatada por los historiadores de la contrahistoria, adquiere un sentido biológico, connotado por el evolucionismo y las teorías de la degeneración de los fisiólogos.

Para Foucault, las prácticas discursivas constituyen fuerzas cuya dirección es modificable, los saberes ocupan un campo estratégico y son elementos de tácticas variables. Son discursos-fuerza. Por eso la narración erudita de la nobleza reaccionaria puede ser un instrumento táctico utilizable por estrategias diferentes. Las tácticas discursivas son transferibles y variables.

El poder de los Estados modernos y el discurso biologizante se apoyarán sobre aquella contrahistoria para desarrollar las bases teóricas del racismo. Esta reorientación táctica no debe hacernos olvidar el papel político del discurso de la contrahistoria frente a la ciencia política, filosófica y jurídica del contractualismo. En lugar de convenciones y contratos, con-

sensos y acuerdos de soberanía, se recordarán las conquistas, las invasiones, expropiaciones, las servidumbres, los exilios. Para pensar las relaciones políticas habrá que abandonar los modelos económicos en los que el poder se entrega, distribuye y comparte, por el modelo de la guerra. Este fue el producto intelectual de una nobleza retrógrada que elaboró la matriz del futuro discurso proletario.

Produjo, además, nuevas líneas en el campo del saber. La filología del siglo pasado, los temas de la nacionalidad y la lengua desde el origen disputado de las palabras. La economía política que, de la idea de riqueza a la del trabajo, produce los conceptos de valor-trabajo y clase social. La biología y su teoría de la selección biológica y la formación de las razas.

La contrahistoria aportó un principio de inteligibilidad por el que buscaba el conflicto inicial y la lucha fundamental, individualizaba las traiciones y encontraba las verdaderas relaciones de fuerza. Es una composición en tres partes: reanuda los hilos estratégicos, traza las líneas de separación moral y restablece los puntos constituyentes de la política y de la historia.

Del problema de las leyes se pasa al campo de fuerzas, del establecimiento de los documentos a los equilibrios entre las partes en conflicto. Pero también se sustituyen los vocabularios. El lenguaje jurídico para pensar las relaciones políticas deja lugar a otro médico. La idea de constitución indica relaciones de fuerza, sistemas de equilibrio, juego de proporciones, revolución de fuerzas y no restablecimiento de viejas leyes. La idea de constitución proviene del lenguaje médico y adquiere acepciones inesperadas en el campo político. Es la tesis de un maestro de Foucault, Georges Canguilhem. Ponderaba los conceptos de acuerdo con su recorrido entre saberes, su dirección transversal. Foucault repite esta operación con la noción de guerra entre razas.

Hay mentes singulares que perciben a la historia del pensamiento como un recorrido virósico, identifican a la historia de los discursos como una crónica de transmisiones bacilares. Por eso sostienen que el nazismo estaba contenido en Nietzsche, que Marx hizo posible a Stalin, o que la bomba atómica estaba en germen en las ideas de Einstein. No hacen más que continuar los procedimientos inquisitoriales.

Foucault analiza la reversibilidad táctica de los discursos y muestra que las tramas epistémicas pueden ser independientes de las tesis sustentadas y de las posiciones políticas.

El discurso de la guerra entre razas cambia su orientación con el as-

censo de la burguesía. La aristocracia decadente pensaba a la guerra como enfrentamiento entre campos antagonicos, choque entre pueblos, la guerra como conflicto entre fuerzas exteriores. La burguesía del siglo pasado pensará la guerra en términos civiles y problemas interiores a la sociedad. Se habla de los enemigos internos. El enemigo no es el extranjero ni el invasor sino el peligroso, aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social. La noción de peligrosidad señala el pasaje de lo virtual a lo efectivo en el sistema de las amenazas. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el judío, aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos de supervivencia de los más fuertes, más sanos, más cuerdos, más arios. Es la guerra pensada en términos histórico-biológicos.

“Defender la sociedad” es el nombre que da Foucault a este curso que gira sobre la guerra de las razas y su conversión en el racismo de Estado. Los mecanismos de defensa de la sociedad se implementan desde los dispositivos disciplinarios y las estrategias biopolíticas. Sus enemigos son variados. El masturbador es una inquietud disciplinaria y el degenerado lo es de las teorías fisiológicas y biológicas.

La disciplina para Foucault es un dispositivo cuyo objeto es el cuerpo y su lugar de construcción la institución. Es la anátomo-política de los cuerpos organizada en cuarteles, fábricas, hospitales, asilos, escuelas y prisiones.

Los procesos biológicos se convierten en un asunto de Estado. Se analizan los estados globales de la población, sus ritmos, cadencias. La biopolítica es la presencia de los aparatos de Estado en la vida de las poblaciones.

Foucault recuerda que la figura de la muerte sufre desde el siglo pasado una descalificación simbólica progresiva. Se diluyen y desaparecen sus antiguos ceremoniales, sus manifestaciones de esplendor, su espectacularidad macabra. Lo que interesa a la burguesía triunfante es la vida de la especie, su multiplicación, los avatares de la masa viviente, la seguridad de los conjuntos y la fortaleza de sus descendientes. Pero no por eso desaparece la función de la muerte en las sociedades modernas. Su nueva figura se reelaborará sobre las bases de una sociedad centrada sobre los mecanismos del biopoder. Y –agrega Foucault– el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en que la norma, la regularidad, la homogeneidad, son las principales funciones sociales.

El racismo es la metafísica de la muerte del siglo xx. Foucault no habla

del “Otro”, ni de la alteridad, el diferente, ni emplea ninguna de las figuras de las morales de la tolerancia o de la hermenéutica de la comprensión. Sabe que éstas son otras figuras del poder. Su proyecto es genealógico, reconstruye la memoria de las luchas, postergada por la sonrisa de los triunfadores.

Tomás Abraham

GENEALOGÍA 1-
ERUDICIÓN Y SABERES SUJETOS

Quisiera que todos ustedes tuvieran claro de algún modo cómo funcionan los cursos que se dan en el Collège de France. Saben, por cierto, que la institución en la que se encuentran y en la que me encuentro también yo no está —propriadamente hablando— destinada a la enseñanza. En todo caso, más allá del significado que se le quiso atribuir en su creación, el Collège de France funciona ahora sobre todo como una especie de organismo de investigación: se recibe un pago para conducir investigaciones. Sostengo —en el límite— que la actividad de enseñanza que se desarrolla no tendría sentido si no constituyera una forma de control de tal investigación y no fuera un medio para mantener informados a todos los que pueden estar interesados o creen tener alguna razón para consagrarse a ella. ¿No se puede acaso realizar este objetivo a través de la enseñanza, es decir, a través de la pública ilustración, del “control común” y regular del trabajo que se viene haciendo?

Por eso no considero estas reuniones de los miércoles sólo como una actividad de enseñanza, sino más bien como una especie de “control público” de un trabajo que soy libre —o casi— de desarrollar como quiero. Justo por esta razón creo que es mi deber exponerles lo que estoy haciendo, en qué punto me encuentro y en qué dirección marcha mi trabajo. Y por esa misma razón los considero libres de hacer, de lo que digo, lo que quieran. Lo mío son pistas de investigación, ideas, lineamientos. En otras palabras: son instrumentos. Hagan así de ellos lo que quieran. Por cierto, me interesa saber qué cosa harán de lo que digo: de un modo u otro se ligará con lo que hago y se injertará en lo que hago. Sin embargo —en la medida en que no me corresponde establecer las leyes del uso que pueden hacer de ello— no me concierne.

Saben cómo anduvieron las cosas en el curso de los últimos años: por una especie de inflación, cuyas razones se comprenden hasta el cansan-

cio, habíamos llegado a una situación sin salida. Ustedes estaban obligados a llegar (...) y yo me encontraba frente a un auditorio compuesto por personas con las cuales no tenía, literalmente, ningún contacto, desde el momento en que buena parte, si no la mitad de los oyentes, debía procurarse otra aula para oír lo que yo estaba diciendo a través de un micrófono. Todo esto —dado que no nos veíamos— se hacía cada vez más una forma de espectáculo. Tener que hacer, todos los miércoles a la tarde, esta especie de circo, se había convertido para mí en algo que estaba entre el suplicio y el fastidio (el primer término es quizás un poco exagerado y el segundo es muy débil). Conseguía preparar los cursos con cierto cuidado y atención. Incluso dedicaba mucho tiempo, más que a la verdadera investigación y a las cosas interesantes que habría podido decir, a preguntarme cómo había podido, en una hora, no aburrir a los presentes y hacer de modo que, en todo caso, la buena voluntad mostrada en venir tan puntualmente y en escucharme por un tiempo tan breve fuera recompensada.

Fuera de esto, lo que constituía la razón de ser de mi presencia y de la de ustedes —esto es hacer investigación, quitar el polvo acumulado sobre tantas cosas, raspar “los palimpsestos”, tener ideas— no creo que fuera recompensado por el trabajo efectivamente desarrollado. Las cosas (que decía) quedaban siempre muy en suspenso. Entonces me dije que no habría sido una mala idea reencontrarnos treinta o cuarenta en un aula donde me fuera posible decir lo que hacía teniendo así un contacto con ustedes, hablando con ustedes, respondiendo a sus preguntas. En suma, restableciendo al menos alguna posibilidad de intercambio o de contacto ligada habitualmente con la normal práctica de investigación y de enseñanza. Pero, ¿cómo hacer, ya que a ningún costo quería —y aparte legalmente no habría podido— poner las condiciones formales de acceso a esta aula? He adoptado el método salvaje de colocar las lecciones a las 9.30 de la mañana (...), aun si alguno me decía, precisamente ayer, que los estudiantes ya no se levantan tan temprano. Dirán que se trata de un criterio de selección no muy justo desde el momento en que se discrimina entre los que se levantan temprano y los que se levantan tarde (...). Pero siempre hay, sin embargo, registradores para asegurar la circulación de mis lecciones, que a veces quedan en forma de apunte, otras llegan a mecanografiarse y, en algún caso, terminan hasta en la librería. Por eso trataremos de hacer así (...). Entonces disculpen si los hice levantar temprano. Pero convendrán en que —para poder restituir, al menos en parte, estos encuentros de los miércoles en el marco de una normal actividad de investigación, de un

trabajo que debe dar cuenta de sí a intervalos institucionales y regular—era necesario hacerlo.

Quisiera tratar de cerrar una serie de búsquedas que en los últimos cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y que —me doy cuenta— procuran a ustedes y a mí ciertos inconvenientes. Se trata de investigaciones que estaban muy cerca unas de otras, pero no llegaban nunca a formar un conjunto coherente y continuo. En suma, eran búsquedas fragmentarias que no sólo no habíamos terminado, sino que no tenían siquiera una continuidad; eran investigaciones dispersas y a la vez repetitivas que recaían en los mismos trazados, en los mismos temas, en los mismos conceptos. Hice breves indicaciones a la historia del derecho penal, algún capítulo sobre la evolución y la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX, consideraciones sobre la sofística, sobre la moneda griega o sobre la inquisición en el Medioevo. He delineado una historia de la sexualidad (o quizá sólo una historia del saber sobre la sexualidad) a través de la práctica de la confesión en el siglo XVII o las formas de control de la sexualidad infantil en el XVIII-XIX, una génesis, o mejor la individualización de la génesis de una teoría y de un saber sobre la anomalía con las múltiples técnicas que se dan. Todo esto permanece inerte, no avanza, se repite y no encuentra conexiones. En el fondo, no cesa de decir lo mismo, quizás incluso no dice nada. En dos palabras: no concluye.

Podría decir que, después de todo, se trataba de pistas a seguir y por eso poco importaba adónde condujeran. Podría también decir que era importante que no fueran a ninguna parte, en ninguna dirección determinada de antemano. Eran sólo lineamientos. Tocaba a ustedes continuarlos o conducirlos a otra parte, a mí eventualmente llevarlos adelante o darles otra configuración (...). Por mi lado me parecía ser como un pez que, saltando sobre la superficie del agua, deja una incierta huella de espuma y deja creer —o hace creer o quiere creer o quizá cree efectivamente él mismo— que por debajo, ahí donde no se lo ve más y no puede ser controlado por nadie, sigue una trayectoria más profunda, más coherente, más razonada.

El hecho de que el trabajo que les he presentado haya tenido esta marcha fragmentaria, repetitiva y discontinua, podría corresponder a algo que se llama “retardo febril” y afecta caracterialmente a los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de las referencias, de las escrituras polvorientas, de los textos que no fueron nunca leídos, de los libros que apenas impresos son recluidos y duermen en los estantes de las bibliotecas, de los que sólo son retomados algún siglo después. Todo esto convendría bien a

la inercia de los que profesan un saber para nada, una especie de saber suntuoso, una riqueza de *parvenus* cuyos signos exteriores se encuentran dispuestos a pie de página. Convendría a todos los que se sienten solidarios con una de las más antiguas o de las más características e indestructibles entre las sociedades secretas de Occidente, sociedades que el mundo clásico no conocía y que se formaron al comienzo del cristianismo, probablemente en la época de los primeros conventos, al margen de las invasiones, de los incendios y de los bosques. Quiero hablar de la grande, tierna y calurosa masonería de la erudición inútil.

Pero no es sólo el gusto por esta masonería lo que me impulsó a hacer lo que hice. El trabajo que he desarrollado podría justificarse diciendo que es adecuado a un período limitado: estos diez, quince, como máximo veinte años. En este período se puede de hecho notar dos fenómenos que fueron, si no realmente importantes, al menos, me parece, bastante interesantes.

Por una parte, lo que hemos vivido fue un período caracterizado por la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas. Tengo en mente muchas cosas. Pienso, por ejemplo, en la extraña eficacia cuando se trató de obstaculizar el funcionamiento de la institución psiquiátrica, de los discursos localizados de la antipsiquiatría, discursos que no estaban y no están todavía sostenidos por ninguna sistematización de conjunto, cualesquiera hayan podido ser o sean aún sus referencias. Pienso en la referencia originaria al análisis existencial o en las referencias actuales y próximas al marxismo, como la teoría de Reich. Pienso también en la extraña eficacia de los ataques contra el aparato judicial y penal, algunos de los cuales se conectaban muy lejanamente con la noción general (y por otro lado bastante dudosa) de justicia de clase y otros se ligaban de modo apenas más preciso con una temática anárquica. Pienso igualmente en la eficacia de un libro como el *Anti-Edipo*, que no se refería prácticamente a otra cosa que a su misma prodigiosa inventividad teórica; libro, o más bien cosa, que consiguió hacer enronquecer, hasta en su práctica más cotidiana, el murmullo tanto tiempo ininterrumpido que pasó del diván a la poltrona.

Por tanto, diría que desde hace diez o quince años lo que emerge es la proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones, de las prácticas, de los discursos; una especie de friabilidad general de los suelos, incluso y quizá sobre todo de aquellos más familiares, más sólidos y más cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gustos cotidianos. Pero junto con esta friabilidad y esta estupenda eficacia de las críticas discontinuas, particulares y locales, se descubre en realidad algo que no

estaba previsto al comienzo y que se podría llamar el efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, globales. No es que estas teorías no hayan provisto y no provean aún de modo constante instrumentos utilizables localmente; el marxismo y el psicoanálisis están ahí para probarlo. Pero creo que ellas sólo han provisto estos instrumentos con la condición de que la unidad teórica del discurso fuera como suspendida, recortada, hecha pedazos, invertida, desubicada, hecha caricatura, teatralizada. En todo caso, retomar las teorías globales en términos de totalidad ha tenido un efecto frenador.

Las cosas que han sucedido desde hace unos quince años muestran entonces que la crítica ha tenido un carácter local. Lo cual no significa empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni eclecticismo confusionario, oportunismo, permeabilidad a cualquier emprendimiento teórico. Lo cual tampoco significa ascetismo voluntario que se reduce por sí a la mayor pobreza teórica. Creo que este carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita para afirmar su validez del beneplácito de un sistema de normas comunes.

Y aquí se toca una segunda característica de los acontecimientos recientes: la crítica local se efectuó, me parece, a través de retornos de saber. Con “retornos de saber” quiero decir que en los años recientes se encontró a menudo, al menos a nivel superficial, toda una temática de este tipo: no más el saber sino la vida, no más conocimientos sino lo real, no libros sino dinero. Pues bien, me parece que por debajo de esta temática y a través de ella hemos visto producirse la insurrección de los saberes sujetos.

Cuando digo “saberes sujetos” entiendo dos cosas.

En primer lugar, quiero designar contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, no es por cierto ni una semiología de la vida del manicomio ni una sociología de la delincuencia, sino la aparición de contenidos históricos, lo que permitió hacer la crítica efectiva del manicomio y de la prisión. De hecho, sólo los contenidos históricos permiten reencontrar la eclosión de los enfrentamientos y las luchas que los arreglos funcionales o las organizaciones sistemáticas se han propuesto enmascarar. Por lo tanto, los saberes sujetos eran estos bloques de saber históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de conjuntos

funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha podido hacer reaparecer a través del instrumento de la erudición.

En segundo lugar, cuando hablo de saberes sujetos entiendo toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido. Y la crítica se efectuó a través de la reaparición de estos saberes bajos, no calificados o hasta descalificados (los del psiquiatrizado, del enfermo, del enfermero, del médico que tiene un saber paralelo y marginal respecto del saber de la medicina, el del delincuente), de estos saberes que yo llamaría el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda).

Incluso, hay como una extraña paradoja en el querer poner juntos, en la misma categoría de saberes sujetos, los contenidos del conocimiento teórico, metódico, erudito, exacto y los saberes locales, singulares; estos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que han sido de algún modo dejados descansar cuando no han sido efectiva y explícitamente marginados. Y bien, me parece que en este acoplamiento entre los saberes sepultados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia se realizó, efectivamente, lo que dio su fuerza esencial a la crítica operada en los discursos de estos últimos quince años. En ambas formas de los saberes sujetos o sepultados estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas. En los sectores especializados de la erudición, así como en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen.

He aquí, así delineada, lo que se podría llamar una genealogía: redescubrimiento metódico de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Y estas genealogías como acoplamiento de saber erudito y de saber de la gente sólo pudieron ser hechas con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica. Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. Esta fue la

definición provisoria de la genealogía que traté de dar en el curso de los últimos años.

En esta actividad, que se puede llamar entonces genealógica, no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos o de descalificar el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos. No es por cierto un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico, ni tampoco un positivismo en el sentido ordinario del término. Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Las genealogías no son, pues, vueltas positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son precisamente anti-ciencias. No es que reivindicuen el derecho lírico a la ignorancia o al no saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata en cambio de la insurrección de los saberes. Y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo poco importa si esta institucionalización del discurso científico toma cuerpo en una universidad o, de modo más general, en un aparato pedagógico, en una institución teórico-comercial como el psicoanálisis, o en un aparato político con todas sus implicaciones como en el caso del marxismo: la genealogía debe conducir la lucha justamente contra los efectos de poder de un discurso considerado científico.

Ustedes saben cuántos se han preguntado si el marxismo es o no una ciencia. Se podría decir que la misma pregunta fue hecha, y no deja de hacerse, a propósito del psicoanálisis o, peor aun, de la semiología de los textos literarios. A todas estas preguntas las genealogías y los genealogistas responderían: "Y bien, lo que ahí se reprocha es justamente el hacer del marxismo o del psicoanálisis, o de esto y aquello otro, una ciencia". Si tenemos una objeción que hacer al marxismo es que el marxismo podría efectivamente ser una ciencia. Aun antes de saber en qué medida el marxismo o el psicoanálisis son algo análogo a una práctica científica en su funcionamiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos

utilizados, y aun antes de formular la cuestión de la analogía formal y estructural del discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico: ¿no sería necesario interrogarse sobre la ambición de poder que comporta la pretensión de ser una ciencia? Las preguntas a hacer serían entonces muy diferentes. Por ejemplo: “¿Qué tipos de saber queréis descalificar cuando preguntáis si es una ciencia?” “¿Qué sujetos hablantes, discurrentes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis reducir a la minoridad cuando decís: ‘Yo, que hago este discurso, hago un discurso científico y soy un científico’?” “¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para separarla de todas las formas circulantes y discontinuas de saber?” Cuando os veo esforzaros por establecer que el marxismo es una ciencia, no pienso precisamente que estéis demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones son el resultado de procedimientos de verificación. Para mí estáis haciendo otra cosa. Estáis atribuyendo a los discursos marxistas y a los que los sostienen aquellos efectos de poder que Occidente, desde el Medioevo, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico.

La genealogía sería entonces, respecto y contra los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía de los poderes propios de la ciencia, una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales –menores, diría quizá Deleuze– contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: ése es el proyecto de estas genealogías en desorden y fragmentarias. Para decirlo en pocas palabras: la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas.

Esto para restituir el proyecto de conjunto. Veán que todos los fragmentos de investigación, todos los discursos, a un tiempo superpuestos y en suspenso, que voy repitiendo con obstinación desde hace cuatro o cinco años, podían ser considerados elementos de estas genealogías que, por cierto, no fui el único en hacer en el curso de los últimos quince años. Surgen entonces un problema y una pregunta: ¿por qué no continuar con una historia tan agradable y verosíblemente tan poco verificable de la discontinuidad, por qué no continuar tomando algo del campo de la psi-

quiatría, otra cosa del campo de la teoría de la sexualidad, y así sucesivamente? Es verdad, se podría continuar (en cierto sentido trataré de hacerlo) si no hubieran intervenido algunos cambios en la coyuntura. Quiero decir que, respecto de la situación que hemos conocido hace cinco, diez o quince años, las cosas han cambiado, la batalla quizá ya no tiene la misma fisonomía. ¿Estamos ahora en la misma relación de fuerzas que nos permitiría hacer valer, por así decirlo, en estado viviente y fuera de toda relación de sujeción, los saberes desempolvados? ¿Qué fuerza tienen en sí mismos? Y, después de todo, a partir del momento en que se ponen en evidencia fragmentos de genealogías y se hace valer o se pone en circulación los elementos de saber que se trató de desempolvar. ¿no corren acaso el peligro (estos fragmentos, estos elementos) de ser recodificados, recolonizados? De hecho, los discursos unitarios, que antes los han descalificado y después —cuando reaparecieron— los ignoraron, están probablemente dispuestos a anexárselos, a retomarlos en sus propios discursos y a “hacerlos actuar” en sus efectos de saber y poder. Y, si queremos proteger a los fragmentos liberados, quizá nos exponemos al riesgo de construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, aquel discurso unitario al cual nos invitan, quizá para tendernos una trampa, los que nos dicen: “Todo esto está bien, pero, ¿en qué dirección va, hacia qué unidad?”. La tentación, hasta cierto punto, es decir: bien, continuemos, acumulemos. Después de todo aún no llegó el momento en que corramos el riesgo de ser colonizados. Se podría también lanzar el desafío: “¡Tratad de colonizarnos!”. Se podría decir, por ejemplo: “Desde que comenzó la antipsiquiatría o la genealogía de las instituciones psiquiátricas —hace de esto una buena quincena de años— ¿hubo un solo marxista o un solo psicoanalista o un solo psiquiatra que estuviera dispuesto a rehacer “la historia de su disciplina” en sus propios términos y a mostrar que las genealogías que habían sido hechas eran falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundadas? De hecho, las cosas están ahora de tal modo que los fragmentos de genealogía que fueron producidos permanecen ahí donde están, rodeados de un silencio prudente. Como mucho, se les oponen proposiciones como la que hemos oído recientemente en boca, creo, del señor Juquin: “Está muy bien lo que se hizo. Pero la verdad es que la psiquiatría soviética es la primera del mundo”. Yo diría: “Ciertamente, tiene razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y justamente eso es lo que le reprochamos”.

El silencio, o más bien, la prudencia con la cual las teorías unitarias

eluden la genealogía de los saberes podría, entonces, darnos una razón para continuar. Se podrían multiplicar de este modo los fragmentos genealógicos como otras tantas trampas, preguntas, desafíos. Pero quizás es demasiado optimista, tratándose de la batalla de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico, tomar el silencio del adversario como prueba de que le damos miedo. El silencio del adversario –éste es un principio metodológico o táctico que conviene siempre, creo, tener presente– puede también ser el signo de que no le damos miedo en absoluto. En todo caso, hay que hacer como si no nos temieran.

No se trata, sin embargo, de dar un terreno teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas, ni de imponerles desde arriba una especie de coronación teórica que las unifique, sino de precisar o de hacer evidente la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico. La apuesta de todas estas genealogías es: “¿Qué es este poder cuya irrupción, fuerza, despliegue y cuyas medidas de seguridad han aparecido en el curso de los últimos cuarenta años en el estallido del nazismo y en el retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder, o más bien –puesto que sería justamente el tipo de pregunta que quiero evitar (es decir la pregunta teórica que coronaría el conjunto)–, cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, los diversos dispositivos de poder que se ejercen, en distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan variadas? Creo que la apuesta de todo esto puede ser, *grosso modo*, formulada así: “El análisis del poder o de los poderes, ¿puede, de un modo y otro, deducirse de la economía?” Quisiera aclarar por qué hago esta pregunta y en qué sentido. No quiero por cierto cancelar las diferencias (que son innumerables, gigantescas), pero me parece poder decir que, a pesar y a través de las diferencias, hay un punto en común entre la concepción jurídica y liberal del poder político –la que se encuentra en los *philosophes* del siglo XVIII– y la concepción marxista, o en todo caso, la concepción corriente que vale como concepción marxista. El punto en común es el que yo llamaría economicismo de la teoría del poder.

En la teoría jurídica clásica el poder es considerado como un derecho del cual se sería poseedor a la manera de un bien y que se podría, por lo tanto, transferir o alienar, de modo total o parcial, a través de un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es poder concreto que cada individuo detenta y que cedería, total o parcialmente, para poder constituir un poder político, una

soberanía. Dentro del complejo teórico al cual me refiero, la constitución del poder político se realiza según el modelo de una operación jurídica del orden del intercambio contractual (analogía manifiesta, y que recorre toda la teoría, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza).

En la concepción marxista general del poder no hay nada de todo esto, es evidente. Hay en cambio algo que se podría llamar la funcionalidad económica del poder en la medida en que el poder tendría, en sustancia, el papel de mantener al mismo tiempo las relaciones de producción y la dominación de clase que el desarrollo y la modalidad específicos de la apropiación de las fuerzas productivas ha hecho posible. El poder político encontraría entonces aquí, en la economía, su razón de ser histórica. En el primer caso tenemos un poder político que encontraría en el proceso de intercambio, en la economía de la circulación de los bienes, su modelo formal. En el segundo, un poder político que tendría en la economía su razón de ser histórica, el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual. Ahora bien, el problema encarado en las investigaciones de las que hablo puede, creo, descomponerse del modo siguiente. Primero: el poder, ¿está siempre en posición subordinada respecto de la economía, recibe siempre sus fines y funciones de la economía, tiene esencialmente como razón de ser y fin el de servir a la economía, está destinado a hacerla funcionar, a cristalizar, mantener, reproducir relaciones que son específicas de la economía y esenciales para su funcionamiento? Segundo: ¿el poder es algo del modelo de la economía, es algo que se posee, se adquiere, se cede por contrato o por la fuerza, que se aliena o se recupera, que circula, que evita esta o aquella región?

Pero, incluso si las relaciones de poder están profundamente intrincadas con y en las relaciones económicas y constituyen siempre una especie de haz con ellas, los instrumentos de los que es menester servirse para analizar el poder, ¿no deberían ser diferentes? Se así hiciéramos, la indisociabilidad de la economía y de la política no sería del orden de la subordinación funcional ni del isomorfismo formal, sino de un orden que se trataría justamente de individualizar.

¿De qué disponemos hoy para hacer un análisis no económico del poder? De bien poco, creo. Disponemos antes que nada de la afirmación de que el poder no se da, no se intercambia ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Disponemos también de la otra afirmación según la cual el poder no es principalmente mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino, ante todo, una relación de fuerzas. Las pre-

guntas a hacer serían entonces éstas: si el poder se ejercita, ¿qué es este ejercicio, en qué consiste, cuál es su mecánica?

Hay una respuesta inmediata que me parece reflejada en muchos análisis actuales: el poder es esencialmente el que reprime; el poder reprime por naturaleza, a los instintos, a una clase, a individuos. Pero no es por cierto el discurso contemporáneo el que inventó la definición del poder que reprime. De ello había hablado primero Hegel. Y después Freud, Reich. Que el poder sea un órgano de represión es, en todo caso, en el vocabulario actual, una definición "ampliamente aceptada". Si así están las cosas, ¿no debería entonces el análisis del poder ser ante todo y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión?

Hay también una respuesta según la cual el poder, siendo el despliegue de una relación de fuerzas, debería ser analizado en términos de lucha, de enfrentamientos y de guerra, en lugar de serlo en términos de cesión, contrato, alienación, o en términos funcionales de mantenimiento de las relaciones de producción. Tendríamos entonces, frente a una primera hipótesis según la cual la mecánica del poder es esencialmente represiva, una segunda hipótesis que consiste en decir que el poder es guerra, la guerra continuada con otros medios. Esta hipótesis —al sostener que la política es la guerra continuada con otros medios— invierte así la afirmación de Clausewitz.

La inversión de la tesis de Clausewitz quiere decir tres cosas: en primer lugar, quiere decir que las relaciones de poder que funcionan en una sociedad como la nuestra se injertan esencialmente en una relación de fuerzas establecida en un determinado momento, históricamente precisable, de la guerra. Y si es verdad que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio que se manifestó en la batalla final. El poder político, en esta hipótesis, tiene de hecho el papel de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Este sería, entonces, el primer sentido que puede dársele a la inversión del aforismo de Clausewitz. Definir la política como guerra continuada con otros medios significa creer que la política es la sanción y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifestaron en la guerra.

En segundo lugar, la inversión de la frase de Clausewitz quiere decir también que, dentro de la paz civil, o sea en un sistema político, las luchas

políticas, los enfrentamientos relativos al poder, con el poder, para el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza (con las relativas consolidaciones y fortalecimientos de las partes) deberían ser interpretados sólo como la continuación de la guerra. Serían así descifrados como episodios, fragmentaciones, cambios de lugar de la guerra misma y de este modo —incluso si se escribiera la historia de la paz y de sus instituciones— no se escribiría otra cosa que la historia de la guerra.

En tercer lugar, la inversión del aforismo de Clausewitz querrá decir que la decisión definitiva sólo puede venir de la guerra, es decir de una prueba de fuerzas en la cual, finalmente, sólo las armas deberán ser los jueces. La última batalla sería el fin de la política, es decir, sólo la última batalla suspendería el ejercicio del poder como guerra continua.

Desde el momento en que se trata de liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos inmediatamente frente a dos hipótesis fuertes: por un lado, los mecanismos del poder serían los de la represión (la llamaría por comodidad hipótesis de Reich); por el otro, la base de la relación de poder sería el enfrentamiento belicoso de las fuerzas (la llamada hipótesis de Nietzsche).

Estas dos hipótesis no son incompatibles, incluso parecen ajustarse de modo bastante verosímil. Después de todo, la represión sería también la consecuencia política de la guerra, un poco como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden político.

Se podría entonces oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno sería el viejo sistema que se encuentra en los *philosophes* del siglo XVIII. Se articula en torno del poder como derecho originario que se cede y constituye la soberanía, y en torno del contrato como matriz del poder político. El poder así constituido corre el riesgo de hacerse opresión cuando se sobrepasa a sí mismo, es decir, cuando va más allá de los términos del contrato. Poder-contrato, con la opresión como límite o, más bien, como la superación del límite. El otro sistema trataría de analizar, al contrario, el poder político, no ya según el esquema contrato-opresión, sino el de guerra-represión. En este punto, la represión no es más lo que era la opresión respecto del contrato, es decir, un abuso, sino el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en funcionamiento, dentro de esta “pseudopaz”, de una relación de fuerzas perpetua.

Entonces, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato-

opresión, que es el jurídico, y el esquema dominación-represión o guerra-represión, en el cual la oposición pertinente no es la de legítimo o ilegítimo, como en el esquema precedente, sino de lucha y sumisión.

Está claro que todo lo que hice en el curso de los últimos años se inscribía en el esquema de lucha-represión, y es esto lo que he tratado de hacer funcionar hasta ahora, que fui llevado a considerar, ya porque en toda una serie de puntos está aún insuficientemente elaborado, ya porque creo que las mismas nociones de represión y de guerra deben ser considerablemente modificadas, si no, en último caso, abandonadas. En todo caso creo que se las debe reconsiderar mejor.

En particular, siempre desconfié de la noción de represión. Justamente a propósito de las genealogías, de las que hablaba hace poco, de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, traté de mostrarles cómo los mecanismos que se ponían a funcionar en estas formaciones de poder eran algo totalmente distinto, en todo caso mucho más que represión. La necesidad de considerar mejor la represión nace de la impresión de que esta noción, tan corrientemente usada hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis.

GENEALOGÍA 2 - PODER, DERECHO, VERDAD

Este año quisiera comenzar algunas investigaciones sobre la guerra como principio de análisis de las relaciones de poder. Me parece, de hecho, que en las relaciones bélicas, en el modelo de la guerra y en el esquema de las luchas, se puede encontrar un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político. Se tratará, por lo tanto, de tratar de descifrar el poder político en términos de guerra, de lucha, de enfrentamiento. De todos modos, en la marcha de este trabajo, no dejaré de hacer también el análisis de las instituciones militares en su funcionamiento real, efectivo, histórico, en las sociedades, a partir del siglo xvii y hasta nuestros días.

En el curso de los últimos cinco años he encarado el tema de las disciplinas y es probable que en los cinco próximos años deba dedicarme a la guerra, a la lucha. (...) Quisiera entonces puntualizar lo que traté de decir en el pasado, porque esto me permitirá ganar tiempo en las investigaciones sobre la guerra (dado que aún no están muy avanzadas) y a aquellos de ustedes que no han estado presentes en los años anteriores, tener un marco de referencia.

Lo que traté de recorrer hasta ahora, *grosso modo* desde el 1970-1971, fue el cómo del poder. Es decir, traté de captar los mecanismos entre dos puntos de referencia: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder; por el otro, los efectos de verdad que el poder produce y transmite, y que a su vez reproducen el poder. Entonces, un triángulo: poder, derecho, verdad.

Podemos decir, esquemáticamente, que la pregunta tradicional de la filosofía política podría ser formulada en estos términos: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder? En lugar de esta pregunta tradicional, noble y filosófica, quisiera hacer otra, que viene de abajo y es mucho más concreta. De hecho, mi problema es establecer qué

reglas de derecho hacen funcionar las relaciones de poder para producir discursos de verdad, qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos. Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de y a través de esta dupla: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad. Esto vale para toda sociedad, pero creo que en la nuestra la relación entre poder, derecho y verdad se organiza de modo muy particular. Para caracterizar no su mecanismo, sino su intensidad y constancia, podría decir que estamos forzados a producir la verdad del poder que la exige, que necesita de ella para funcionar: debemos decir la verdad, estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de interrogarnos, de indagar, de registrar: institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, debemos producir la verdad como debemos producir riquezas, hasta debemos producir la verdad para poder producir riquezas. Del otro lado, estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder.

Así pues: reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad o incluso reglas de poder y poder de los discursos verdaderos. He aquí, poco más o menos, el campo muy general que he querido recorrer, incluso, bien lo sé, de manera parcial y con muchas desviaciones. Quisiera decir algunas palabras sobre este recorrido, sobre el principio general que me guió, sobre los imperativos categóricos y las precauciones metodológicas que adopté. En lo relativo a las relaciones entre derecho y poder vale el siguiente principio general: en las sociedades occidentales, desde el Medioevo, la elaboración del pensamiento jurídico se hizo esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestra sociedad fue elabo-

rado bajo la presión del poder real, para su provecho y para servirle de instrumento o de justificación. El derecho en Occidente es un derecho comisionado del rey. Por cierto todos saben, porque se habló insistentemente de ello, que los juristas han ejercido un gran papel en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano en el siglo XII fue el gran fenómeno en torno del cual y a partir del cual se reconstituyó el edificio jurídico que se había desorganizado después de la caída del imperio romano. La resurrección del derecho romano fue efectivamente uno de los instrumentos técnicos que constituyeron el poder monárquico autoritario, el administrativo y absoluto. (...) Entonces: la formación del edificio jurídico se hizo en torno del personaje del rey, a pedido y en provecho del poder real. Y cuando en los siglos siguientes este edificio jurídico haya escapado al control del soberano, cuando se le haya puesto en contra, entonces los límites de este poder y sus prerrogativas serán puestos en discusión. En otras palabras, creo que el personaje central en todo el sistema jurídico occidental es el rey.

En estos grandes edificios del pensamiento y del saber jurídicos siempre se habla del poder real, de los derechos reales, de los límites del poder real, tanto si los juristas han sido servidores del rey como sus adversarios. Y se habla de ello de dos modos. O para mostrar en qué armazón jurídico se investía el poder real, como si el monarca fuera efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, como si su poder, en tanto absoluto, fuera adecuado a su derecho fundamental. O para mostrar cómo era necesario limitar el poder del soberano, a qué reglas de derecho el poder debía someterse y dentro de qué límites debía ejercerse para conservar su legitimidad. La teoría del derecho, del Medioevo en adelante, se organiza esencialmente en torno del problema de la soberanía y tiene esencialmente la función de fijar la legitimidad del poder.

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales quiere decir que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de obediencia. Si el sistema del derecho está centrado en el rey, es necesario eliminar la dominación y sus consecuencias.

En los años anteriores, mi proyecto general era invertir la dirección del análisis del discurso del derecho a partir del Medioevo. Por lo tanto he tratado de hacer valer, en su secreto y su brutalidad, el hecho histórico de

la dominación, y de mostrar no sólo cómo el derecho es el instrumento de la dominación —lo cual es obvio— sino también cómo, hasta dónde y en qué forma, el derecho transmite y hace funcionar relaciones que no son relaciones de soberanía sino de dominación. Es de notar que, cuando digo derecho, no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, instituciones, reglamentos que aplican el derecho, y cuando hablo de dominación, no entiendo tanto la dominación de uno sobre otros o de un grupo sobre otros, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad. Por ende, no tomo en consideración al rey en su posición central, sino a los sujetos en sus relaciones recíprocas; no entiendo a la soberanía como institución, sino las sujeciones múltiples que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema del derecho es el campo judicial, son los trámites permanentes de relaciones de dominación y de técnicas de sujeción polimorfas. El derecho es visto, creo, no del lado de una legitimidad a establecer, sino del de los procedimientos de sujeción que pone en funcionamiento.

El problema para mí es evitar la cuestión, central para el derecho, de la soberanía y de la obediencia de los individuos sometidos a ella, y hacer aparecer, en lugar de la soberanía y la obediencia, el problema de la dominación y de la sujeción. Siendo ésta la línea general del análisis, era necesario tomar algunas precauciones de orden metodológico. Primero: no analizar las formas reguladas y legítimas del poder a partir de su centro (es decir en sus mecanismos generales y en sus efectos constantes), captar en cambio el poder en sus extremidades, en sus terminaciones, ahí donde se hace capilar; tomar el poder en sus formas más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saliéndose de las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga más allá de ellas invistiéndose en instituciones, toma cuerpo en técnicas y se da instrumentos de acción material que pueden también ser violentos. Un ejemplo: más que tratar de saber cómo hace el poder de castigar para fundarse sobre aquella soberanía que es presentada por la teoría del derecho monárquico o la del derecho democrático, traté de ver cómo efectivamente el castigo y el poder de castigar tomaban cuerpo en algunas instituciones locales, regionales, materiales. Tanto si se trataba del suplicio como de la reclusión, he buscado el ámbito a un tiempo institucional, físico, reglamental y violento de los aparatos efectivos de castigo. En otros términos, he tratado de tomar el poder en el extremo menos jurídico de su ejercicio.

Segundo punto: no analizar el poder en el nivel de la intención o de la

decisión, no tratar de tomarlo desde dentro, no hacer la acostumbrada pregunta laberíntica e irresoluble: “¿quién tiene el poder, y qué cosa tiene en mente o busca el que tiene el poder?”. En cambio, estudiar el poder allí donde su intención –si existe– está investida en prácticas reales y efectivas, en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con aquello que podríamos llamar, provisoriamente, su objeto, su blanco, su campo de aplicación, es decir, allí donde se implanta y produce sus efectos concretos. No se trataba, entonces, de preguntarse por qué algunos quieren dominar, qué buscan en el dominio, cuál es su estrategia de conjunto. Por el contrario, se trataba de preguntarse cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos. En otras palabras, más que preguntarse cómo el soberano aparece en el vértice, era necesario indagar cómo se han constituido los sujetos realmente, materialmente, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, de los pensamientos. Captar la instancia material de la sujeción en cuanto constitución de los sujetos habría sido exactamente lo contrario de lo que Hobbes había querido hacer en el *Leviatán* y de lo que probablemente hacen todos los juristas cuando se plantean el problema de saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y de las voluntades, puede formarse una voluntad única, o mejor dicho, un cuerpo único movido por aquel alma que llamamos soberanía. Piensen de nuevo en el esquema del *Leviatán*: en cuanto hombre fabricado, el *Leviatán* no es otra cosa que la coagulación de un cierto número de individualidades separadas, que se encuentran reunidas por un conjunto de elementos constitutivos del Estado; pero en el corazón del Estado, o más bien en su cabeza, existe algo que lo constituye como tal: la soberanía, que Hobbes redefine como alma del *Leviatán*. Y bien, más que plantear el problema del alma central, creo que habría que tratar de estudiar los cuerpos periféricos y múltiples, los cuerpos que los efectos de poder constituyen como sujetos.

Tercer punto: no considerar el poder como un fenómeno de dominación –compacto y homogéneo– de un individuo sobre otros, de un grupo sobre otros y de una clase sobre otras. Al contrario, tener bien presente que el poder, si se lo mira de cerca, no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona –por así decirlo– en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las

manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras: el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. No se trata de concebir al individuo como una suerte de núcleo elemental o de átomo primitivo, como una materia múltiple e inerte sobre la cual vendría a aplicarse el poder o contra la cual vendría a golpear el poder. Es decir, no se trata de concebir el poder como algo que doblega a los individuos y los despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos de poder. El individuo no es el *vis-à-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido.

Cuarto punto: cuando digo que el poder se ejerce, circula, forma redes, esto es verdad sólo hasta cierto punto. Se puede decir, por ejemplo, que todos tenemos fascismo en la cabeza o, mejor aun, que tenemos todos poder en el cuerpo y que –al menos en cierta medida– el poder transita a través de nuestro cuerpo. Pero no creo que se deba concluir de ello que el poder está universalmente bien repartido entre los individuos y que nos encontramos frente a una distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Me parece que no se debe hacer una especie de análisis (“deductivo”) que parta del centro del poder y lo siga en su movimiento reproductivo hacia abajo, llegando hasta los elementos moleculares de la sociedad. En cambio, me parece que se debe hacer un análisis ascendente del poder: partir de los mecanismos infinitesimales (que tienen su historia, su trayecto, su técnica y su táctica) y después ver cómo estos mecanismos de poder (que tienen su solidez y su tecnología específica) han sido y son aún investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, trasladados, extendidos por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global. No es que debamos estudiar la dominación global como algo que se pluraliza y repercute hasta abajo. Debemos analizar la manera en la cual los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos; mostrar cómo estos procedimientos se trasladan, se extienden, se modifican, pero sobre

todo mostrar cómo fenómenos más globales los invisten y se los anexan y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías de poder relativamente autónomas e infinitesimales. Tomemos, por ejemplo, la locura. El análisis descendente podría decir que la burguesía llegó a ser, a partir del fin del siglo XVI-XVII, la clase dominante. ¿Se puede deducir de este hecho la internación de los locos? Ciertamente. Así como una deducción es siempre posible (y justamente esto le reprocharía) se puede demostrar fácilmente que, siendo el loco el que es inútil para la producción industrial, debemos desembarazarnos de él. Se podría hacer lo mismo –por lo demás muchos fueron los que lo probaron y Wilhelm Reich entre otros– a propósito de la sexualidad infantil a partir de la dominación de la clase burguesa. Y bien, puesto que el cuerpo humano, a partir de los siglos XVII-XVIII, se hizo esencialmente fuerza productiva, todas las formas de dispendio irreducibles a la constitución de las fuerzas productivas, y por ende perfectamente inútiles, han sido proscritas, excluidas, reprimidas. Estas deducciones, que son siempre posibles, son al mismo tiempo verdaderas y falsas, son sobre todo demasiado fáciles. Porque se podría hacer exactamente lo contrario y mostrar que, justamente a partir del principio de que la burguesía llegó a ser clase dominante, los controles de la sexualidad infantil no eran muy deseables. Por el contrario, si se quiere, al menos a comienzos del siglo XIX, contar con una fuerza de trabajo infinita, habrían sido necesarios un adiestramiento y una precocidad sexual: mayor fuerza de trabajo, mejor funcionamiento del sistema de producción capitalista.

Creo que a partir del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede ser deducida cualquier cosa. Hay que hacer a la inversa. Es decir, sería necesario ver cómo han podido funcionar históricamente, partiendo desde abajo, los mecanismos de control. En cuanto a la exclusión de la locura o a la represión e interdicción de la sexualidad, se debería ver cómo –en el nivel efectivo de la familia, del *entourage* inmediato, de las células o de los niveles más bajos de la sociedad– los fenómenos de represión o de exclusión han tenido sus instrumentos, su lógica, han respondido a cierto número de necesidades. En lugar de buscar en la burguesía los agentes de la represión o de la exclusión en general, se debería individualizar los agentes reales (por ejemplo: el *entourage* inmediato, la familia, los padres, los médicos, etc.) e indicar cómo estos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa y mediante cierto número de transformaciones, comenzaron a hacerse económicamente ven-

tajosos y políticamente útiles. Creo que de este modo se lograría mostrar fácilmente que en el fondo lo que necesitó la burguesía y aquello en que el sistema encontró el interés propio no es la exclusión de los locos o la vigilancia o la prohibición de la masturbación infantil (una vez más, el sistema burgués puede perfectamente soportar lo contrario), sino más bien la técnica y el procedimiento mismo de la exclusión. Lo que ha representado, a partir de cierto momento, un interés para la burguesía, son los mecanismos de exclusión, los aparatos de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia: es toda esta micromecánica del poder. Mejor aun: en la medida en que estas nociones de burguesía y de interés de la burguesía no tienen, aparentemente, un contenido real, podremos decir que, al menos para los problemas que tratamos ahora, no fue la burguesía la que pensó que la locura debiera ser excluida, o la sexualidad infantil reprimida. En lugar de eso, han sido los mecanismos de exclusión de la locura, de vigilancia de la sexualidad infantil los que, a partir de cierto momento y por razones que aún hay que estudiar, han puesto en evidencia un provecho económico, una utilidad política y, de forma imprevista y totalmente natural, se han visto colonizados y sostenidos por mecanismos globales y por el sistema total del Estado. Aprehendiendo estas técnicas de poder y mostrando los provechos económicos o las utilidades políticas que derivan de ellas en un determinado contexto y por determinadas razones, se puede comprender cómo efectivamente estos mecanismos terminan formando parte del conjunto.

Dicho de otra manera: a la burguesía no le importan nada los locos, pero los procedimientos de exclusión de los locos —a partir del siglo XIX y sobre la base de ciertas transformaciones— han hecho evidentes y han puesto a disposición un provecho político y una utilidad económica que han solidificado el sistema y lo han hecho funcionar en su conjunto. A la burguesía no le interesan los locos, sino el poder; no le interesa la sexualidad infantil, sino el sistema de poder que la controla. No le interesan para nada los delincuentes, su castigo y su reinserción, que económicamente no tienen mucha importancia: sí se interesa en el conjunto de los mecanismos con los cuales el delincuente es controlado, perseguido, castigado y reformado.

Quinto punto: es posible que las grandes maquinarias de poder hayan sido acompañadas por producciones ideológicas. Probablemente haya existido una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, pero no creo que lo que se

forma en la base sean ideologías: es mucho menos y mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y de acumulación de saber, son métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación, aparatos de verificación. Todo esto quiere decir que el poder, cuando se ejercita en estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, organizar y poner en circulación un saber o, más bien, aparatos de saber que no son edificios ideológicos.

Para resumir estas cinco precauciones de método, podría decir que, en lugar de orientar la investigación sobre el poder entendido como institución jurídica de la soberanía y como aparato de Estado con las ideologías que lo acompañan, se la debe orientar hacia la dominación, los operadores materiales, las formas de sujeción, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de sujeción y los dispositivos estratégicos. Es preciso estudiar el poder fuera del modelo del Leviatán, fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución estatal. Hay que estudiarlo, en cambio, a partir de las técnicas y tácticas de la dominación.

Esta es, a grandes rasgos, la línea metodológica que creo que se debe seguir y que yo he tratado de seguir en las varias investigaciones que hemos hecho en los años recientes a propósito del poder psiquiátrico, de la sexualidad infantil, de los sistemas punitivos. Ahora, recorriendo estos dominios y tomando estas precauciones de método, creo que aparece un hecho histórico de cierto peso que nos introducirá en los problemas de los cuales quisiera hablar este año.

Este hecho histórico es la teoría jurídico-política de la que hablaba hace poco y que ha tenido cuatro funciones.

Antes que nada, la teoría jurídico-política de la soberanía se ha referido a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. En segundo lugar, ha servido de instrumento y de justificación a la constitución de las grandes monarquías administrativas. En tercer lugar, a partir del siglo XVI y sobre todo del XVII, pero ya desde el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía ha sido un arma que circuló en un campo y otro, ha sido utilizada en uno y otro sentido, ya para limitar, ya para reforzar el poder real. La encontramos entre los católicos monárquicos o los protestantes monárquicos más o menos liberales, pero también entre los católicos partidarios del regicidio o del cambio de dinastía; funciona en manos de los aristócratas o de los parlamentarios, entre los representantes del poder real y los últimos feudatarios. En pocas palabras, fue el gran instrumento de la lucha política y teórica en torno de

los sistemas de poder de los siglos xvi y xvii. Por fin, en el siglo xviii, es aún esta teoría de la soberanía, reactivada por el derecho romano, la que encontramos en Rousseau y sus contemporáneos, con una cuarta función: la de construir contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo: el modelo de las democracias parlamentarias. Y sigue siendo ésta su función en el momento de la revolución.

Y bien, me parece que, si seguimos estos cuatro puntos, nos percatamos de que, mientras duró la sociedad de tipo feudal, los problemas a los cuales la teoría de la soberanía se refería cubrían efectivamente la mecánica general del poder, en el modo en el cual aquél se ejercía hasta los niveles más bajos a partir de los más altos. En otros términos, la relación de soberanía, tanto si se la entiende en sentido lato o restringido, recubría la totalidad del cuerpo social. Efectivamente, el modo en el cual el poder se ejercía, podía ser transcrito, al menos en lo esencial, en términos de la relación soberano-súbdito. Pero en los siglos xvii-xviii se produjo un fenómeno importante: la aparición, o mejor dicho, la invención de una nueva mecánica de poder que tiene sus propios procedimientos, instrumentos totalmente nuevos, aparatos muy diferentes: una mecánica de poder que creo que es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía y que se funda sobre los cuerpos y lo que hacen, más que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo, más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente a través de la vigilancia y no de manera discontinua por medio de sistemas de tasación y obligaciones distribuidas en el tiempo; que supone un denso reticulado de coerciones materiales, más que la existencia física de un soberano. Se apoya sobre un principio que se con figura como una verdadera y propia economía del poder: se debe poder hacer crecer al mismo tiempo las fuerzas avasalladas y la fuerza y la eficacia del que las avasalla.

Este tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder que describía o trataba de transcribir la teoría de la soberanía. Esta última —como dije— está ligada con una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que ellos hacen. La teoría de la soberanía es algo que se refiere al traslado y a la apropiación por parte del poder, no del tiempo y del trabajo, sino de los bienes y la riqueza. Permite transcribir en términos jurídicos obligaciones discontinuas y distribuidas en el tiempo, pero no codificar una vigilancia

continua; no permite fundar el poder en torno de la existencia física del soberano a partir de los sistemas continuos y permanentes de vigilancia. La teoría de la soberanía permite fundar un poder absoluto en el dispendio absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de derroche y el máximo de eficacia.

Este nuevo tipo de poder que ya no puede ser transcrito en términos de la soberanía es uno de los grandes inventos de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental de la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativo; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía, es el poder disciplinario. Indescribible en términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, el poder disciplinario habría debido normalmente conducir a la desaparición del gran edificio jurídico de aquella teoría. Pero en realidad la teoría de la soberanía continuó, no sólo existiendo, sino organizando los códigos jurídicos que la Europa del siglo XIX se dio a partir de los códigos napoleónicos.

¿Por qué la teoría de la soberanía ha persistido como ideología y como principio de organización de los grandes códigos jurídicos? Creo que las razones son dos. Por una parte, en el siglo XVIII y aun en el XIX, fue un instrumento crítico permanente contra la monarquía y contra todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Por otra, la teoría de la soberanía con su organización de un código jurídico ha permitido superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que ocultaba los procedimientos (“de disciplina”) y la eventual técnica de dominación, garantizando a cada cual, a través de la soberanía del Estado, el ejercicio de los propios derechos soberanos. Esto significa que los sistemas jurídicos —trátese de teorías o de códigos— han permitido una democratización de la soberanía con la constitución de un derecho público articulado sobre la soberanía colectiva, en el momento mismo en que la democratización de la soberanía era fijada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria.

Se podría decir que, desde el momento en que las constricciones disciplinarias debían ejercerse como mecanismos de dominación y al mismo tiempo debían ser ocultadas como ejercicio efectivo del poder, también era necesario que la teoría de la soberanía estuviera presente en el aparato jurídico y fuera reactivada por los códigos. En las sociedades modernas (a partir del siglo XIX y hasta nuestros días) tenemos entonces, por una parte,

una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno del principio de la soberanía del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno de la propia soberanía al Estado; y por la otra, un denso reticulado de coerciones disciplinarias que asegura en los hechos la cohesión de este mismo cuerpo social. Ahora bien: este reticulado no puede, en ningún caso, ser transcrito dentro de este derecho, que sin embargo es su acompañamiento necesario. Un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina: el ejercicio del poder se juega entre estos dos límites. Pero éstos son tan heterogéneos que no se pueden reducir uno al otro. Los poderes se ejercen en las sociedades modernas a través, a partir y en el juego mismo de la heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de las disciplinas. Lo que no quiere decir que de un lado se tenga un sistema de derecho docto y explícito, que sería el de la soberanía, y del otro, las disciplinas oscuras y mudas que trabajarían en profundidad, en la sombra y que constituirían el subsuelo de la gran mecánica del poder. En realidad, las disciplinas tienen su discurso. Son, por las razones que les decía anteriormente, creadoras de aparatos de saber y conocimientos. Las disciplinas son portadoras de un discurso que no puede ser el del derecho. El discurso de la disciplina es extraño al de la ley, de la regla como efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas sostendrán un discurso que no será el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley, sino el de la normalización; se referirán a un horizonte teórico que necesariamente no será el edificio del derecho, sino el dominio de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico.

En suma, en el curso de estos últimos años no he querido mostrar que en el proceso de avance de las ciencias exactas, el dominio incierto, difícil, embrollado del comportamiento humano haya sido poco a poco anexado a la ciencia: las ciencias humanas no se constituyeron gradualmente a través de un progreso de la racionalidad de las ciencias exactas. Creo que el proceso que ha hecho posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el enfrentamiento de dos líneas, de dos mecanismos y de dos tipos de discursos absolutamente heterogéneos: de un lado, la organización del derecho en torno de la soberanía, y del otro, la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas. Que en nuestros días el poder se ejerza contemporáneamente a través de este derecho y estas técnicas, que

estas técnicas y estos discursos nacidos de las disciplinas invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonicen cada vez más los de la ley: creo que todo esto puede explicar el funcionamiento global de aquello que yo llamaría una sociedad de normalización. En términos más precisos, quiero decir que las normalizaciones disciplinarias tienden a enfrentarse cada vez más con los sistemas jurídicos de la soberanía. De modo cada vez más nítido aparece la incompatibilidad de unas con otros, cada vez es más necesaria una suerte de discurso-árbitro, un tipo de poder y de saber "neutralizado" por la consagración científica. Es justamente en la extensión de la medicina donde vemos, no tanto combinarse, sino más bien intercambiarse o enfrentarse perpetuamente la mecánica de las disciplinas y el principio del derecho. Los desarrollos de la medicina, la medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, se producen ahí donde llegan a encontrarse los dos planos heterogéneos de la disciplina y de la soberanía. Por esto, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria y contra el ascenso de un poder ligado con el saber científico, hoy nos encontramos en la situación de poder recurrir o retornar sólo a un derecho organizado en torno de la soberanía y articulado sobre este viejo principio. Cuando se quiere objetar algo contra las disciplinas y contra todos los efectos de poder y de saber ligados con ellas, ¿qué se hace concretamente en la vida, qué hacen la magistratura y las demás instituciones similares sino invocar este derecho, este famoso derecho formal, llamado burgués, y que es en realidad el derecho de la soberanía? Me parece que aquí hay una especie de callejón sin salida: no se puede limitar los efectos del poder disciplinario recurriendo a la soberanía contra la disciplina, porque soberanía y disciplina, derecho de la soberanía y mecanismos disciplinarios son dos partes constitutivas de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad.

A decir verdad, al conducir la lucha contra el poder disciplinario no deberíamos dirigirnos al viejo derecho de la soberanía, sino a un nuevo derecho que, siendo antidisciplinario, se libere al mismo tiempo del principio de la soberanía. Aquí volvemos a encontrar la noción de represión, que creo que presenta un doble inconveniente en el uso que se hace de ella actualmente: por un lado, el de referirse oscuramente a una teoría de la soberanía que sería la de los derechos soberanos del individuo; por el otro, el de poner en juego un sistema de referencias psicológicas tomado en préstamo a las ciencias humanas, es decir, a los discursos y a las prácticas

que pertenecen al dominio disciplinario. Creo que la noción de represión, por crítico que sea el uso que se quiere hacer de ella, es aún una noción jurídico-disciplinaria. La utilización en clave crítica de la noción de (represión) se encuentra de hecho viciada y condenada, desde el comienzo, por la doble referencia jurídica y disciplinaria a la soberanía y a la normalización que ella implica.

LA GUERRA EN LA FILIGRANA DE LA PAZ

La última vez intenté hacer ver que la teoría de la soberanía no puede ya ser propuesta como método de análisis de las relaciones de poder, y traté de mostrarles cómo el modelo jurídico de la soberanía no es apto para fundar un análisis concreto de la multiplicidad de las relaciones de poder. Trataré ahora de resumir en pocas palabras mis razones.

Me parece, antes que nada, que la teoría de la soberanía busca necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo que va del sujeto al sujeto, mostrando de qué modo un sujeto —entendido como individuo dotado por naturaleza de derechos y capacidades— puede y debe hacerse sujeto, pero entendido esta vez como elemento sojuzgado dentro de una relación de poder. La soberanía es por lo tanto la teoría que va del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto.

En segundo lugar, me parece que la teoría de la soberanía fue dotada, en origen, de una multiplicidad de poderes que no son todavía poderes en el sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, “potencias”, a las cuales puede constituir como poderes, en el sentido político del término, sólo con la condición de haber establecido mientras tanto, entre las posibilidades y los poderes, aquel momento de unidad fundamental y fundante que es la unidad del poder. Poco importa que esta unidad del poder tome el aspecto del monarca o la forma del Estado, puesto que en todos los casos, a partir de esta unidad del poder, derivarán los diferentes aspectos, mecanismos e instituciones de poder. La multiplicidad de los poderes, entendidos como poderes políticos, puede ser establecida y puede funcionar sólo a partir de esta unidad establecida y fundada por la teoría de la soberanía.

En tercer lugar, me parece que la teoría de la soberanía muestra, o al menos trata de mostrar, cómo un poder puede constituirse, no tanto según la ley, sino según una cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, una especie de ley general de todas las leyes que puede

permitir a las diferentes leyes funcionar como tales. En otros términos, la teoría de la soberanía representa el ciclo del sujeto al sujeto, el ciclo del poder y de los poderes, el ciclo de la legitimidad y de la ley. Me parece que de modos diversos –y evidentemente según los diferentes esquemas teóricos dentro de los cuales se despliega– la teoría de la soberanía presupone de todos modos al sujeto, apunta a fundar la unidad esencial del poder y se desarrolla en el elemento preliminar de la ley. Tres presupuestos entonces: el del sujeto a sojuzgar, el de la unidad del poder a fundar y el de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad del poder y ley son los elementos entre los cuales juega –y que sin embargo al mismo tiempo asume y trata de fundar– la teoría de la soberanía.

Mi proyecto era mostrarles cómo el instrumento del cual se valió el análisis político-psicológico desde hace cerca de tres cuartos de siglo –es decir, la noción de represión– y que parece extraída del freudismo o del freudo-marxismo, se inscribe en realidad dentro de un desciframiento del poder efectuado en términos de soberanía. Pero, dado que todo esto nos habría hecho volver a cosas ya dichas, es preferible proceder de otro modo y retomar eventualmente el argumento, si a fines de año queda algo de tiempo.

¿En qué consiste entonces el proyecto general en que se inscribe el curso de este año? En tratar de desligar o liberar este análisis del poder del triple supuesto de sujeto, de la unidad y de la ley, para hacer emerger, en lugar de este elemento fundamental de la soberanía, lo que llamaría las relaciones o los operadores de dominación. En suma: en vez de hacer derivar los poderes de la soberanía deberemos individualizar, histórica y empíricamente, los operadores de dominación dentro de las relaciones de poder. Hablar de teoría de las dominaciones más que de teoría de la soberanía significa que, en lugar de partir del sujeto (o también de los sujetos) y proceder a partir de elementos que serían preliminares con respecto a la relación (y localizables), se parte de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que ella tiene de factual o de efectivo, y se ve cómo hace esta relación para determinar los elementos sobre los cuales se mueve.

No se trata entonces de preguntar a los sujetos cómo, por qué, en nombre de qué derecho pueden aceptar dejarse sojuzgar (sujetar), sino de mostrar cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos. Además, se trata de hacer emerger las relaciones de dominación y de dejarlas funcionar en su multiplicidad, en su diferencia, en su especificidad

y en su reversibilidad. En consecuencia no se debe buscar, como fuente de poderes, algo como una soberanía. Al contrario: es necesario mostrar cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan en algunos casos los unos sobre los otros y remiten unos a otros; en otros casos, en cambio, se refuerzan mutuamente y convergen unos hacia otros; a veces, incluso, se niegan recíprocamente o tienden a anularse. Entiendo que con esto no afirmo por supuesto que no existan, o que no se puedan comprender y describir, los grandes aparatos de poder. Sólo digo que éstos funcionan siempre sobre la base de esos dispositivos de poder.

Tomemos un ejemplo. Se puede por cierto describir concretamente el aparato escolástico o el conjunto de los aparatos de enseñanza dentro de una determinada sociedad, pero se puede analizarlos eficazmente sólo con la condición de que no sean concebidos como una unidad global y que no se trate de hacerlos derivar directamente de algo así como la unidad estatal de soberanía; sólo con la condición de que se vea cómo funcionan y se sostienen, de qué modo el aparato —a partir de una multiplicidad de sujeciones (la del niño al adulto, de hijos a padres, de los ignorantes a los doctos, del aprendiz al maestro, de la familia a la administración)— define cierto número de estrategias globales. Son todos estos mecanismos y todos estos operadores de dominación los que representan la base efectiva de aquel aparato global constituido por el aparato escolástico. Conviene entonces considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación.

Cuando afirmo que es necesario hacer emerger las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía, digo que no se deberá tanto tratar de interrogarlas sobre lo que constituye su legitimidad fundamental como tratar de individualizar los instrumentos técnicos que permiten asegurar su funcionamiento. Para que la cuestión se presente, si no cerrada, al menos un poco más clara, podría resumirla en estos términos: sostengo que en lugar del triple preliminar de la ley, de la unidad y del sujeto —que hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones— es necesario adoptar el triple punto de vista de las técnicas, de la heterogeneidad de las técnicas y de sus efectos de sujeción, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y de los grandes aparatos de poder. Por lo tanto, si se quiere, el tema general podría ser enunciado así: nos interesa la fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano.

Si está claro entonces que las relaciones de dominación deberán cons-

tituir la vía de acceso al análisis del poder, ¿cómo es posible desarrollar este análisis? Si es verdad que lo que debe ser estudiado no es la soberanía sino la dominación, o mejor dicho las dominaciones, los operadores de dominación, ¿cómo se procede para el estudio de las relaciones de dominación? ¿En qué una relación de dominación puede ser remitida y asimilada a una relación de fuerza? ¿En qué y cómo la relación de fuerza puede ser remitida a una relación de guerra?

He aquí entonces la primera cuestión que quisiera examinar como preliminar este año: ¿puede la guerra efectivamente valer como análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? Se me dirá que no se puede, de entrada, confundir relación de fuerza y relación de guerra. Es verdad. Pero aceptaré este dato sólo en su valor extremo. Vale decir: considerando la guerra como punto de máxima tensión de la fuerza, o bien como manifestación de las relaciones de fuerza en estado puro. La relación de poder, ¿no es tal vez —detrás de la paz, del orden, de la riqueza, de la autoridad— una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Detrás del orden calmo de las subordinaciones, detrás del Estado, detrás de los aparatos del Estado, detrás de las leyes, ¿no será posible advertir y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Este es el problema que quisiera proponer de inmediato, sin olvidar por eso todas las otras cuestiones que será necesario afrontar en los próximos años. Por ejemplo: la guerra, ¿puede y debe ser efectivamente considerada como el hecho primario respecto de otras relaciones (la desigualdad, la asimetría, las divisiones del trabajo, las relaciones de usufructo, etc.)? Los fenómenos de antagonismo, de rivalidad, de enfrentamiento, de lucha entre individuos, grupos o clases, ¿pueden y deben ser reagrupados dentro de aquel mecanismo general, de aquella forma general, que es la guerra? Y aun: las nociones derivadas de aquello que en los siglos XVIII y XIX era todavía llamado arte de la guerra (por ejemplo: estrategia, táctica), ¿pueden de por sí constituir un instrumento válido y suficiente para analizar las relaciones de poder? Además deberemos preguntarnos si las instituciones militares —y en general todos los procedimientos puestos en acción para hacer la guerra— no son, directa o indirectamente, de algún modo, el núcleo de las instituciones políticas. La última y principal pregunta que debemos hacernos puede ser formulada así: ¿cómo, a partir de cuándo y por qué se comenzó a percibir o imaginar que lo que funciona detrás y dentro de las relaciones de poder es la guerra? ¿Cómo, a partir de cuándo y por qué se llegó a pensar que una especie de combate

ininterrumpido que trabaja la paz y el orden civil —en sus mecanismos esenciales— no es otra cosa que un tipo de batalla? Este es pues el problema que quisiera encarar este año en mis lecciones: ¿quién ha imaginado que el orden civil es un orden de batalla; quién, en la filigrana de la paz, ha descubierto la guerra; quién, en el clamor y la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, ha buscado el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y de su historia?

Al comienzo había formulado el problema de modo mucho más simple. Me preguntaba: “¿quién tuvo la idea de invertir el principio de Clausewitz y decir que, si la guerra es la política continuada con otros medios, la política es la guerra continuada con otros medios?” Ahora en cambio sostengo que el problema de fondo no es tanto saber quién ha invertido el principio de Clausewitz, sino saber cuál era el principio invertido por Clausewitz y quién lo había formulado. De hecho creo (y de todos modos trataré de demostrarlo) que el principio según el cual la política es la guerra continuada con otros medios es muy anterior a Clausewitz, quien ha invertido una tesis difusa y nada genérica que circulaba ya a partir de los siglos xvii y xviii.

Entonces: la política es la guerra continuada con otros medios. Hay en esta tesis —en la existencia misma de esta tesis— una especie de paradoja histórica. De hecho se puede decir, de modo esquemático y algo aproximativo, que con el crecimiento y desarrollo de los Estados, en el curso de todo el Medioevo y hasta los umbrales de la época moderna, las prácticas y las instituciones de guerra han sufrido una evolución que puede ser caracterizada así: las prácticas y las instituciones de guerra se fueron concentrando cada vez más en manos del poder central y poco a poco sucedió que, de hecho y de derecho, sólo los poderes estatales han podido emprender la guerra y controlar los instrumentos de guerra. Se consiguió la estatalización de la guerra. Al mismo tiempo, a causa de esta estatalización, fue cancelado del cuerpo social, de la relación entre hombre y hombre, entre grupo y grupo, lo que se podría llamar la guerra cotidiana y que era justamente llamada “guerra privada”. Las guerras y las instituciones de guerra tienden cada vez más a existir de algún modo sólo en las fronteras, sólo en los límites extremos de las grandes unidades estatales, como relación de violencia o de amenaza entre Estados. De hecho, el cuerpo social en su conjunto se fue poco a poco despojando de las relaciones belicosas que lo atravesaban integralmente durante el período medieval.

A través de esta estatalización del conflicto, la guerra devino no sólo

una práctica que funciona desde entonces sólo en los límites del Estado, sino la ocupación profesional y técnica de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. Asistimos así al nacimiento del ejército como una institución que en el fondo no existía como tal en pleno Medioevo. Sólo a fines del Medioevo se ve en realidad emerger un Estado dotado de instituciones militares que sustituyen a la práctica cotidiana y global de la guerra. En suma: una sociedad atravesada enteramente por relaciones guerreras es sustituida por un Estado dotado de instituciones militares. Sin duda deberemos volver sobre esta evolución. Pero creo que, a fin de cuentas, se la puede admitir como primera hipótesis histórica.

¿En qué consiste la paradoja que señalaba antes? En el hecho de que, cuando la guerra se vio al mismo tiempo centralizada y enviada a las fronteras del Estado, apareció cierto discurso, un discurso extraño, un discurso nuevo. Nuevo, en primer lugar, porque creo que ha sido el primer discurso histórico-político sobre la sociedad. Nuevo, además, porque me parece muy diferente del discurso filosófico-jurídico sostenido hasta aquel momento. El discurso histórico-político aparecido entonces es un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente y al mismo tiempo como sustrato insuprimible de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder.

¿Cuál es la fecha de nacimiento del discurso histórico-político sobre la guerra entendida como sustrato de las relaciones sociales? Diría que poco después del fin de las guerras civiles y religiosas del siglo xvi. Este discurso, que todavía no aparece propiamente como registro o análisis de las guerras civiles o religiosas, resulta, aunque no aún constituido, por lo menos claramente formulado al inicio de las grandes luchas políticas inglesas del siglo xvii y en la época de la revolución burguesa. Se lo verá seguidamente emerger en Francia a fines del siglo xvii en el contexto de luchas políticas de tipo muy diferente —me refiero a las luchas de retaguardia de la aristocracia francesa contra el establecimiento de la gran monarquía absoluta y administrativa. Se trata entonces de un discurso ambiguo. Se lo ve inmediatamente. En Inglaterra fue de hecho uno de los instrumentos de lucha, de polémica, de organización política contra el poder (un instrumento de lucha de los grupos políticos burgueses, pequeño-burgueses, tal vez hasta populares) contra la monarquía absoluta. En cambio en Francia fue un discurso aristocrático contra la monarquía absoluta.

Los titulares de este discurso tienen naturalezas bastante diferentes:

en Inglaterra encontramos personajes como Edward Coke o John Lilburne, que son exponentes de los movimientos populares; en Francia, en cambio, encontramos nombres como los de Boulainvilliers o de Fréret o del conde d'Estaing, que pertenecen a la más alta aristocracia. Posteriormente este discurso fue retomado por Sieyès, pero también por Buonarroti, por Augustin Thierry o Courtet y finalmente por los biólogos racistas y eugenistas de fines del siglo XIX. Discurso sofisticado, discurso docto, discurso erudito, sostenido por gente con las manos empolvadas en libros. Discurso que ha tenido, sin embargo, también, un número inmenso de locutores populares y anónimos.

Pero, ¿qué dice este discurso? Dice que, contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico-jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no encuentra su principio allí donde calla el clamor de las armas. La guerra nunca desaparece porque ha presidido el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz y las leyes han nacido en la sangre y el fango de batallas y rivalidades que no eran precisamente —como imaginaban filósofos y juristas— batallas y rivalidades ideales. La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horroríficos héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer.

Todo esto no significa, empero, que en esta guerra la sociedad, la ley y el Estado sean una suerte de armisticio o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa enfureciendo, y de hecho enfurece, dentro de todos los mecanismos de poder, hasta de los más regulares. La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien.

Una estructura binaria atraviesa la sociedad. A la gran descripción piramidal que el Medioevo o las teorías filosófico-políticas daban del cuerpo social, a la gran imagen hobbesiana del cuerpo humano, a la organización

ternaria de Francia y otros países europeos que continuará articulando algunos discursos y la mayor parte de las instituciones, se contraponen un discurso que articula por primera vez de modo histórico una concepción binaria de la sociedad: hay siempre dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos que se enfrentan. Y detrás de los olvidos, de las ilusiones, de las mentiras que tratan de hacernos creer en la existencia de un orden ternario, de una jerarquía de subordinaciones, de un organismo, detrás de todas las mentiras que procuran hacernos creer que el cuerpo social está dominado o por necesidad natural o por exigencias funcionales, hay que reencontrar la guerra que continúa, la guerra con sus accidentes y sus peripecias. Pero, ¿por qué hay que reencontrarla? Porque esta guerra antigua es también una guerra (...) permanente. Debemos ser los eruditos de las batallas. Debemos serlo justamente porque la guerra no ha concluido, porque todavía se están preparando las batallas decisivas, porque la misma batalla decisiva debemos ganarla. Esto significa que los enemigos que tenemos ante nosotros continúan amenazándonos, y que podremos alcanzar el término de la guerra, no a través de una reconciliación o una pacificación, sino sólo con la condición de resultar efectivamente vencedores.

He aquí entonces una primera caracterización de este tipo de discurso. Pese a la indeterminación de mi definición, se puede comprender ya por qué este discurso es tan importante: es quizás el primer discurso, en la sociedad occidental salida del Medioevo, que puede ser definido rigurosamente como histórico-político. Esto es así, en primer lugar, porque es evidente que el sujeto que habla en este discurso, que dice "yo", que dice "nosotros", no puede ocupar (y además tampoco trata de hacerlo) la posición del jurista o del filósofo, vale decir, la posición del sujeto universal, totalizante o neutral. El que habla, el que dice la verdad, el que cuenta la historia, el que reencuentra la memoria y conjura los olvidos, está necesariamente —dentro de esta lucha general cuyo relator es— situado de un lado o del otro: está en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria particular. Indudablemente tiene el discurso del derecho, lo reivindica. Pero lo que reclama y hace valer es su derecho: un derecho singular, fuertemente marcado por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Puede tratarse de los derechos de su familia o de su raza, de los derechos de su superioridad o de la anterioridad, de los derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones recientes y efímeras. En todo caso, tenemos que habérmolas con un discurso anclado

en una historia y al mismo tiempo descentrado con respecto a una universalidad jurídica. Si el sujeto que habla del derecho (o más bien de sus derechos) habla de la verdad, será de aquella verdad que no es la verdad universal del filósofo. El discurso de la guerra general, el discurso que intenta descifrar la guerra detrás de la paz o trata de restituir la batalla al curso global de la guerra, no es de hecho un discurso de la totalidad o de la neutralidad. Es siempre, en cambio, un discurso perspectivo. Tiene como objetivo la totalidad. Pero la entrevé, la atraviesa y traspasa sólo desde su propio punto de vista. La verdad es, en suma, una verdad que sólo puede desplegarse a partir de su posición de lucha o de la victoria que quiere obtener, de algún modo, en el límite de la misma supervivencia del sujeto que habla.

Esto significa que este discurso establece un vínculo fundamental entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad. Esto significa además que la pertenencia de la verdad a la neutralidad, a la posición media (que J. P. Vemant mostró como constitutiva, en gran medida, de la filosofía griega), se disuelve. En un discurso como éste, tanto más se dirá la verdad cuanto más se esté situado dentro de determinado campo. Es la pertenencia a un campo —la posición descentrada— la que permite descifrar la verdad y denunciar las ilusiones y los errores a través de los cuales se hizo creer (los adversarios hacen creer) que nos encontramos en un mundo ordenado y pacificado: “Cuanto más me desciento, más veo la verdad; cuanto más acentúo la relación de fuerza y más me bato, tanto más la verdad se despliega efectivamente ante mí, según esta perspectiva de la lucha, de la supervivencia o de la victoria”.

Inversamente, si la relación de fuerza libera la verdad, la verdad a su vez entrará en juego —y será buscada en último análisis— sólo en la medida en que pueda llegar a ser efectivamente un arma dentro de la relación de fuerza. La verdad pone a disposición la fuerza, o incluso provoca un desequilibrio, acentúa la asimetría y finalmente hace inclinar la victoria hacia una parte más que a otra; la verdad es un “plus” de fuerza y se despliega sólo a partir de una relación de fuerza. La pertenencia esencial de la verdad a la relación de fuerza, a la asimetría, al descentramiento, a la lucha, a la guerra, está inscrita también en este tipo de discurso. A partir de la filosofía griega, esta universalidad pacificada puede siempre suponer el discurso filosófico-jurídico, pero en todos los casos es profundamente puesta en entredicho o incluso, muy simplemente, cínicamente ignorada.

Hay un discurso histórico (y tal vez es ésta la razón por la cual está históricamente arraigado y políticamente descentrado) que aspira, y con buen derecho, a la verdad a partir de una relación de fuerza y para el desarrollo mismo de esta relación de fuerza (y que en consecuencia excluye al sujeto —el sujeto que habla del derecho y busca la verdad— de la universalidad jurídico-filosófica). Por lo tanto la función del que habla en este lugar no es la del legislador o del filósofo por encima de las partes o el personaje de la paz y del armisticio que ocupa la posición soñada desde Solón a Kant. No se trata en absoluto de establecerse entre los adversarios, en el centro y por encima de la mezcla, de imponer a cada uno una ley general y de fundar un orden que reconcilie, sino más bien de instituir un discurso marcado por la asimetría, de fundar una verdad ligada con una relación de fuerza, de establecer una verdad-arma y un derecho singular. El sujeto que habla es un sujeto no tanto polémico como propiamente beligerante.

Este tipo de discurso toma espesor e introduce una laceración en el discurso de la verdad y de la ley el cual había sido proferido por milenios (...) Además invierte los valores, los equilibrios, las polaridades tradicionales de la inteligibilidad y postula, exige una explicación desde lo bajo. Pero lo que es bajo, en esta explicación, no coincide necesariamente con lo que es más claro y más simple. Al revés: comporta dar una explicación a través de lo más confuso, más oscuro, más desordenado, mayormente ligado con el caso. Lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y de su orden visible es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras, de los rencores, de las amargas; la oscuridad de los casos, de las contingencias, de las circunstancias que generan las derrotas y aseguran las victorias. Lo que en el fondo este discurso pide al dios elíptico de las batallas es que aclare las largas jornadas del orden, del trabajo, de la paz, de la justicia. Es deber del furor dar cuenta de la calma y del orden.

¿Qué es entonces lo que es puesto en el origen de la historia? En primer lugar una serie de hechos brutos (hechos que podrían ser definidos, si se quiere, como físico-biológicos: vigor, fuerza, energía; proliferación de una raza, debilidad de otra) y una serie de casos, de contingencias (derrotas, victorias, éxitos o fracasos de las revueltas, de las conjuras o de las alianzas). Después hará valer un conjunto de elementos psicológicos y morales (coraje, miedo, desprecio, odio, olvido, etc.). Según este discurso, lo que constituya la trama permanente de la historia y de las sociedades

será un trenzado de cuerpos, de pasiones y de casos. Y sólo por encima de esta trama de cuerpos, de casos, de pasiones, por encima de esta masa, de este enredo, de este hormiguero oscuro y tal vez sangriento, se constituirá algo frágil y superficial, una racionalidad progresiva: la de los cálculos, de las estrategias, de las astucias; de los procedimientos técnicos para conservar la victoria, para acallar –al menos en apariencia– la guerra, para mantener o derribar las relaciones de fuerza. Se trata entonces de una racionalidad que, a medida que surge y se desarrolla, se hace abstracta, cada vez más ligada con la fragilidad y con la ilusión, con la astucia y con la malicia de aquellos que, habiendo obtenido provisoriamente la victoria –y en tanto favorecidos en la relación de dominación– tienen todo el interés de no volver a ponerla en juego.

En este esquema de explicación hay entonces un eje vertical que, a causa de los valores que distribuye, resulta muy diferente del tradicional. Es un eje en cuya base se encuentra una irracionalidad fundamental y permanente, una irracionalidad bruta y desnuda, pero en la cual se manifiesta la verdad. En cambio, hacia la extremidad superior, hay una racionalidad frágil, transitoria, siempre comprometida y ligada con la ilusión y con la maldad. La razón se encuentra del lado de la quimera, de la astucia, de los malvados, mientras del otro lado, en la otra extremidad del ejemplo tenemos una brutalidad elemental: el conjunto de los gestos, actos, pasiones, furores cénicos y puros. Una brutalidad que se encuentra, sin embargo, en la parte de la verdad. Pero, si la verdad se sitúa en la parte de la sinrazón y de la brutalidad y la razón, por el contrario, en la parte de la quimera y de la maldad, aquí aparece formulado exactamente lo opuesto de lo que hasta aquel momento había constituido el discurso del derecho y de la historia. El esfuerzo explicativo del discurso del derecho y de la historia consistía de hecho en liberar de todos los casos superficiales y violentos, ligados con el error, una racionalidad fundamental y permanente, ligada de modo esencial con lo justo y con el bien. Por lo tanto, asistimos justamente a la inversión del eje explicativo de la ley y de la historia.

Otro motivo de importancia del discurso que quisiera analizar en el curso de este año consiste en el hecho de que tenemos ante la vista un discurso que se desarrolla enteramente en la dimensión histórica, un discurso que se despliega dentro de una historia carente de bordes, fines, límites. En un discurso como éste no se trata de considerar lo gris de la historia como un dato superficial que deba remitirnos a algunos principios

estables y fundamentales: no se trata de juzgar a los gobiernos injustos, los abusos y las violencias, refiriéndolos a cierto esquema ideal (como la ley natural, la voluntad de Dios, los principios fundamentales y así en más). Por el contrario, detrás de las formas de lo justo tal como ha sido instituido, de lo ordenado tal como ha sido impuesto, de lo institucional tal como ha sido aceptado, se trata de descubrir y de definir el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias efectivas, de las derrotas que dejan su signo profundo incluso si han sido disimuladas. Se nos impone reencontrar la sangre seca en los códigos, y no lo absoluto del derecho, detrás de la fugacidad de la historia. No es cuestión de referir la relatividad de la historia a lo absoluto de la ley o de la verdad, sino de encontrar lo infinito de la historia detrás de la estabilidad del derecho, los gritos de guerra detrás de las fórmulas de la ley y la asimetría de las fuerzas detrás del equilibrio de la justicia. Dentro de un campo histórico, que ni siquiera puede ser definido como un campo relativo puesto que no está en relación con ningún "absoluto", hay un infinito de la historia que puede ser de algún modo "irrelativizado", lo infinito de la eterna disolución en mecanismos y acontecimientos que son los de la fuerza, del poder y de la guerra.

Se dirá que se trata de un discurso triste y lúgubre, que es un discurso para aristócratas nostálgicos y estudiosos de biblioteca. En realidad este discurso encuentra sostén y a menudo se expresa en formas míticas tradicionales: se encuentran allí conjugados saberes ingeniosos y mitos que yo no llamaría groseros sino graves, densos y sobrecargados. De hecho, tal discurso puede articularse (y ha sido articulado) en toda una gran mitología (...). En ella se revela que las grandes victorias de los gigantes poco a poco fueron olvidadas y ocultadas, que existió el crepúsculo de los dioses, que los héroes fueron heridos o muertos y que los reyes fueron sumidos en el sueño dentro de cavernas inaccesibles. Se habla además de los derechos y los bienes de la primera raza pisoteados por invasores astutos; de la guerra secreta que continúa; del complot cuya trama hay que reanudar para reanimar esta guerra y expulsar a los invasores y enemigos; o de la inminencia de la batalla, que invertirá finalmente las fuerzas y transformará a los derrotados seculares en vencedores que no conocerán ni practicarán el perdón.

Así, durante todo el Medioevo y más tarde aún, ligada con este tema de la guerra perpetua, renacerá sin cesar la esperanza del día de la nueva victoria, la espera del emperador de los últimos días, del *dux novus*, del

nuevo jefe, de la nueva gufa, del nuevo *Fuhrer*; la idea de la quinta monarquía, del tercer imperio, del tercer *Reich* —el que será a un tiempo la bestia del *Apocalipsis* o el salvador de los pueblos. Se trata de la vuelta de Alejandro perdido en las Indias; de la vuelta, tanto tiempo esperada en Inglaterra, de Eduardo el Confesor; de Carlomagno dormido en la tumba que se despertará para resucitar la guerra justa; de Federico Barbarroja y de Federico II, que esperan en su antro el despertar de su pueblo y de su imperio; del rey de Portugal, olvidado entre las arenas de Africa, que volverá para una nueva batalla, para una nueva guerra y para una victoria que será esta vez definitiva.

Este discurso de la guerra perpetua no es entonces sólo la triste invención de algunos intelectuales por mucho tiempo tenidos al margen. De hecho conjuga, más allá de los grandes sistemas filosófico-jurídicos que deshace, un saber que es quizás el de los aristócratas nostálgicos y decadentes, con grandes pulsiones míticas y con el ardor de las victorias populares. Repito, estamos quizá frente al primer discurso exclusivamente histórico-político de Occidente en oposición al discurso filosófico-jurídico: un discurso en el cual la verdad funciona deliberadamente como arma para una victoria que es explícitamente partidaria. Es un discurso oscuramente crítico pero también, sin embargo, intensamente mítico. es el discurso de las amargas encubadas, pero también el de las más locas esperanzas.

Este discurso es, en sus elementos fundamentales, extraño a la gran tradición de los discursos filosófico-jurídicos. Es más, para los filósofos y juristas es la exterioridad del discurso. No es tomado en consideración ni siquiera como discurso del adversario, con el cual no se discute. Es sólo aquel discurso descalificado que es tenido al margen y que debe permanecer marginal si se quiere que el discurso justo y verdadero pueda por fin instalarse —en la mezcla, entre los adversarios, por encima de ellos— como ley. Este discurso de partido, este discurso de la guerra y de la historia, es quizás análogo al que había aparecido en la antigua Grecia en la forma del astuto discurso sofista. En todo caso, o será denunciado como discurso de lo histórico parcial e ingenuo, del político encanecido, del aristócrata desposeído, o será acusado de ser un discurso grosero que sostiene reivindicaciones no elaboradas.

Creo que —tenido (fundamental y estructuralmente) al margen del discurso de los filósofos y juristas— este discurso ha iniciado su curso (o quizás un nuevo curso) en Occidente (...) entre fines del siglo xvi y mediados

del xvii, en relación con la doble rebeldía –popular y aristocrática– hacia el poder real. Además, estoy convencido de que a partir de esta época se desarrolló notable y rápidamente hasta llegar al siglo xx. No hay que creer, sin embargo, que la dialéctica pueda funcionar como la gran reconversión –en última instancia filosófica– de este discurso. Si bien la dialéctica puede aparecer como el discurso universal e histórico de la contradicción y de la guerra, creo empero que en realidad ésta no es precisamente la convalidación filosófica de ese discurso. Por el contrario, me parece que ha funcionado más bien como desplazamiento y recuperación de este discurso en la vieja forma del discurso filosófico-jurídico. En el fondo, la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos dentro de una lógica (o pretendida lógica) de la contradicción: ella los reintegra en el doble proceso de totalización y actualización de una racionalidad conjuntamente final y fundamental, en todo caso, irreversible. En definitiva, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, de una verdad reconciliada, de un derecho en el cual todas las particularidades tendrán finalmente su lugar bien ordenado.

La dialéctica hegeliana –y con ella, pienso, todas las que la han seguido– debe ser comprendida (eso es lo que trataré de mostrarles) como la colonización y la pacificación autoritaria, por parte de la filosofía y del derecho, de un discurso histórico-político que ha sido al mismo tiempo una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social. La dialéctica ha colonizado este discurso histórico-político que había trazado su camino en el curso de los siglos en Europa, a veces con clamor, a menudo en la penumbra, a veces en la erudición y a veces en la sangre. La dialéctica es la pacificación, por parte del orden filosófico y tal vez también por parte del orden político, del discurso amargo y partidario de la guerra fundamental. He aquí entonces el marco de referencia general dentro del cual quisiera colocarme este año para rehacer a grandes rasgos la historia de este discurso.

Quisiera decirles de qué modo pienso desarrollar esta investigación y de qué punto quisiera partir. En primer lugar quisiera eliminar algunas falsas paternidades que son atribuidas habitualmente al discurso histórico-político. Apenas se piensa en la relación entre poder y guerra, entre poder y relaciones de fuerza, vienen rápido a la mente dos nombres: Maquiavelo y Hobbes. Quisiera mostrarles que la cosa no se presenta precisamente en estos términos porque el discurso histórico-político no es (y no puede ser) el de la política del príncipe o el de la soberanía absoluta. El

discurso histórico-político sólo puede considerar al príncipe como una ilusión, un instrumento o, como mucho, como un enemigo. En suma, no olvidemos que tenemos ante nosotros un discurso que en el fondo decapita al rey; un discurso que en todo caso prescinde del soberano y lo denuncia.

Después de haber eliminado estas falsas paternidades, les mostraré cuál ha sido el punto de emergencia de este discurso, que yo ubicaría en el siglo xvii, y pondré de manifiesto sus principales características. En primer lugar, señalaré el doble origen del discurso: por un lado, se lo verá emerger hacia 1630, con las reivindicaciones populares y pequeño-burguesas, en la Inglaterra prerrevolucionaria y revolucionaria —y tendremos así el discurso de los puritanos y el de los *levellers*—; por el otro, se lo verá aflorar en Francia, cincuenta años después, es decir, a fines del reinado de Luis XIV, siempre como discurso de lucha contra el rey, pero en un sentido totalmente contrario, en tanto es sostenido por la acritud aristocrática.

A partir de esta época, es decir, a partir del siglo xvii, se exterioriza la idea según la cual la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia. Esta idea aparece en forma precisa: la guerra que no para de desarrollarse detrás del orden y la paz, la guerra que trabaja nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de las razas. Los elementos fundamentales que hacen siempre posible la guerra y aseguran su mantenimiento, su prosecución y su desarrollo, son individualizados muy rápidamente. Más que de conquista y de esclavización de una raza por parte de otra, se habla de pronto de diferencias étnicas y de lengua; de diferencias de fuerza, vigor, energía y violencia; de diferencias de ferocidad y de barbarie. En el fondo, el cuerpo social está articulado en dos razas. Esta idea, según la cual la sociedad es recorrida de un extremo a otro por este enfrentamiento de razas, la encontramos formulada a partir del siglo xvii y actúa como matriz de todas las formas en las cuales, en adelante, serán investigados el aspecto y los mecanismos de la guerra social.

Quisiera seguir la historia de esta teoría de las razas o, más bien, de esta teoría de la guerra de razas durante la Revolución Francesa y sobre todo al comienzo del siglo xix, con Augustin y Amedée Thierry, para ver cómo a partir de este momento adquiere de pronto dos transcripciones. Por un lado, una transcripción explícitamente biológica, operada por otra parte mucho antes de Darwin, y que tomará su discurso (todos sus elementos, sus conceptos, su vocabulario) de una anatómo-fisiología. Esto dará lugar al nacimiento de la teoría de las razas en el sentido

histórico-biológico del término. Se trata de una teoría –tan ambigua como la del siglo anterior– que se articulará por un lado sobre movimientos de las nacionalidades en Europa y sobre sus luchas contra los grandes aparatos de Estado (especialmente austríacos y rusos); por el otro, sobre la política europea de colonización. Esta es la primera transcripción –biológica– de la teoría de la lucha permanente y de la guerra de razas. Hay además una segunda transcripción, la que tendrá lugar a partir del gran tema y de la teoría de la guerra social, que se desarrollan desde los primeros años del siglo XIX y que tenderán a cancelar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases.

Tenemos entonces aquí una especie de bifurcación esencial, que corresponde a una recuperación del análisis de las luchas en la forma de la dialéctica y a un retomar el tema de los enfrentamientos de razas en la teoría del evolucionismo y de la lucha por la vida. A partir de aquí, siguiendo preeminentemente esta segunda rama, trataré de mostrarles de qué modo se produjo el desarrollo de un racismo biológico-social. Este racismo se funda sobre la idea (que es absolutamente nueva y hará funcionar el discurso en un modo diferente) según la cual la otra raza no es la que llegó de afuera, no es la que por determinado tiempo ha triunfado y dominado, sino aquella que en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social (o mejor dicho, se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social). En otras palabras: lo que en la sociedad se nos aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra, como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza; o también, a partir de una raza, la reaparición de su propio pasado. Brevemente: el revés y la parte inferior de la raza que aparece en ella.

Tendremos por ende esta consecuencia fundamental: el discurso de la lucha de razas –que en la época en que apareció y comenzó a funcionar (siglo XVII) constituía esencialmente un instrumento de lucha para campos descentrados– será re-centrado y se convertirá en el discurso del poder, de un poder centrado, centralizado y centralizador. Llegará a ser el discurso de un combate a conducir, no entre dos razas, sino entre una raza puesta como la verdadera y única (la que detenta el poder y es titular de la norma) y los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. En ese momento aparecerán todos los discursos biológico-racistas sobre la degeneración y todas las instituciones que, dentro del cuerpo so-

cial. harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad.

Por lo tanto, el discurso cuya historia quisiera hacer abandonará la formulación fundamental de los orígenes, que sostenía la necesidad de defenderse contra los enemigos porque los aparatos del Estado, la ley y la estructura del poder no sólo no nos defienden contra nuestros enemigos sino que son instrumentos por medio de los cuales nuestros enemigos nos persiguen y sojuzgan. Este discurso –decía– desaparecerá. No se dirá más: “debemos defendemos contra la sociedad”, sino que se enunciará el hecho de que “debemos defender a la sociedad contra todos los peligros biológicos de aquella otra raza, de aquella sub-raza, de aquella contra-raza que, a pesar nuestro, estamos constituyendo”.

La temática racista no aparecerá ya, en ese momento, como instrumento de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadorismos sociales. Se asiste entonces a la aparición paradójal –y se trata realmente de una paradoja respecto de la forma originaria del discurso del cual les hablaba– de un racismo de Estado; de un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos; de un racismo interno –el de la purificación permanente– que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social.

He aquí entonces delineado el proyecto: volver a recorrer la historia del discurso de las luchas y de la guerra de razas a partir del siglo xvii para llegar hasta la aparición del racismo de Estado a comienzos del siglo xx.

LA PARTE DE LA SOMBRA

Alguno podría pensar que la vez pasada yo he comenzado a hacer la historia y a tejer el elogio del discurso racista. Por eso es necesaria una precisión: no he querido ni hacer la historia ni tejer el elogio del discurso racista, sino de aquel que yo llamaría más bien el discurso de la guerra y de la lucha de razas. De hecho, creo que se debe reservar la expresión “racismo” o “discurso racista” a algo que en el fondo fue sólo un episodio, particular y localizado, de este gran discurso de la guerra o de la lucha de razas. En realidad, el discurso racista no fue otra cosa que la inversión, hacia fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas, o un retomar de este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente con fines de conservadorismo social y, al menos en algunos casos, de dominación colonial.

Una vez ubicado claramente el problema de la ligazón y la diferencia entre discurso racista y discurso de la guerra de razas, puedo decir que he querido hacer el elogio del discurso de la guerra de razas. ¿Por qué? Porque, al menos por un cierto período, vale decir hasta fines del siglo XIX, esto es hasta el momento en que se invierte en un discurso racista, este discurso —del cual hoy hablo— ha funcionado como una contrahistoria. Lo que quisiera decirles, de un modo tal vez algo apresurado y esquemático, pero a fin de cuenta bastante justo en lo esencial, es que creo poder afirmar que el discurso histórico, en tanto práctica consistente en contar la historia, ha permanecido por mucho tiempo emparentado con los rituales del poder, como sucedió sin duda en la Antigüedad y aun en el Medioevo. Es decir, me parece que el discurso de lo histórico puede ser entendido como una especie de ceremonia, hablada o escrita, que debe producir en la realidad una justificación y un reforzamiento del poder existente. En suma, tengo la impresión de que desde los primeros analistas romanos hasta el Medioevo avanzado y directamente hasta después del siglo XVII, la fun-

ción tradicional de la historia fue la de enunciar el derecho del poder y de intensificar su esplendor.

El discurso histórico —relatando la historia de los reyes y los poderosos, de los soberanos y de sus victorias (y eventualmente también de sus derrotas pasajeras)— tiene entonces una doble función: por un lado, se propone ligar jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder a través de la continuidad de la ley, que se muestra justamente dentro del poder y de su funcionamiento; por el otro, se propone fascinarlos mediante la intensificación de la gloria de los ejemplos del poder y de sus gestas. El yugo de la ley y el esplendor de la gloria me parecen ser los dos aspectos a través de los cuales el discurso histórico procura obtener un efecto de reforzamiento del poder. De hecho la historia, como los rituales, como las consagraciones, como los funerales, como las ceremonias, como las narraciones legendarias, es un operador, un intensificador del poder.

Es posible encontrar esta doble función del discurso histórico a lo largo de tres ejes tradicionales durante todo el Medioevo.

El eje genealógico relataba la antigüedad de los reinos; resucitaba a los grandes antepasados, reencontraba las gestas de los héroes fundadores de los imperios o de las dinastías. En esta suerte de función genealógica, era necesario hacer de modo que la grandeza de los acontecimientos y de los hombres del pasado pudiese legitimar el valor del presente, transformar su irrelevancia y su cotidianidad en algo igualmente heroico y justo. Este eje genealógico de la historia —que se encuentra esencialmente en las formas del relato histórico sobre los antiguos reinos y los grandes antepasados— debe anunciar la antigüedad del derecho; mostrar el carácter ininterrumpido del derecho del soberano, y, en consecuencia, la fuerza inextirpable que posee aún en el presente; hacer ilustre el nombre del rey y de los príncipes con los fastos que les han precedido. Entonces, los grandes reyes fundan el derecho de los soberanos que les suceden y transmiten el esplendor propio a la pobreza de sus herederos. He aquí, a grandes rasgos, lo que se podría llamar la función genealógica del relato histórico.

Existe también la función de memorización, que veremos actuar no tanto en los relatos concernientes a la Antigüedad y en la resurrección de los antiguos reyes y héroes, sino más bien en los anales y las crónicas registradas día a día, de año en año, en el curso de la historia. También este registro permanente de la historia practicado por los analistas sirve para reforzar el poder. También éste es una especie de ritual del poder: muestra que todo lo que hacen los soberanos nunca es vano, inútil o insig-

nificante: muestra sobre todo que nunca es indigno de ser relatado. Por el contrario, merece siempre ser recordado y conservado eternamente. Esto significa que del más insignificante entre los hechos y los gestos de un soberano se puede y se debe hacer una acción deslumbrante y una proeza. Al mismo tiempo significa que cada uno de sus actos se convierte en una especie de ley para sus súbditos y una especie de obligación para sus sucesores. Entonces: la historia hace memorable algo, y haciendo así inscribe los gestos en un discurso que los ordena; la historia inmoviliza los hechos más insignificantes en monumentos que los cristalizarán y harán que sean, de algún modo, algo indefinidamente presente.

La tercera y última función de la historia como intensificación del poder es la de poner ejemplos en circulación. El ejemplo —que es la ley viviente o resucitada— permite juzgar el presente y someterlo a una ley más fuerte. El ejemplo es de algún modo la gloria de la ley en vigor, es la ley que funciona en el esplendor de un nombre. Precisamente gracias al acoplamiento de la ley y del esplendor de un nombre, el ejemplo tiene la fuerza de, y funciona como, una suerte de elemento a través del cual el poder saldrá reforzado.

Se podría decir, esquemáticamente, que las dos funciones que se hallan detrás de las diferentes formas de la historia practicadas en la civilización romana y en el Medioevo son las de vincular y vislumbrar, subyugar haciendo valer obligaciones e intensificando el esplendor de la fuerza. Ahora bien, estas dos funciones corresponden exactamente a los dos aspectos del poder tal como era representado en las religiones, en los rituales, en los mitos, en las leyendas indoeuropeas. En el sistema indoeuropeo de representación del poder están de hecho siempre presentes y son íntimamente correlativos el aspecto jurídico (el poder vincula precisamente a través de la obligación, el juramento, la promesa y la ley) y una función, un papel, una eficacia que son mágicos (el poder deslumbra, el poder petrifica). Júpiter, dios supremamente representativo del poder, dios por excelencia de la primera función y del primer orden en la tripartición indoeuropea, es al mismo tiempo el dios de los deberes y el dios de los fulgores. Y bien, creo que la historia que se hacía en el Medioevo (esta historia con sus búsquedas de antigüedad, sus crónicas día a día, su recolección de ejemplos para divulgar), siguió siendo la representación (indoeuropea) del poder. Es preciso advertir, empero, que representar el poder no significa solamente dar una imagen del poder. Significa además poner a punto los procedimientos para reforzarlo. La historia es por cierto

el discurso del poder y de los deberes a través de los cuales el poder somete, pero es también el discurso del esplendor a través del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza. En síntesis, si el poder, obligando e inmovilizando, es fundador y garante del orden, la historia no es otra cosa que el discurso a través del cual las dos funciones que aseguran el orden serán intensificadas y hechas más eficaces.

Creo que se puede decir –hablando más bien en general– que la historia, hasta los umbrales de nuestro tiempo, fue una historia de la soberanía, una historia que se desplegó en la dimensión y en la función de la soberanía. Se trata por así decirlo de una historia jovial. En este sentido, la historia que se practicaba en la Edad Media estaba todavía en relación de continuidad directa con la historia que venía siendo relatada por los romanos, la de Tito Livio o la de los primeros analistas, no tanto por la forma de la narración o porque los historiadores del Medioevo no percibieran diferencias, discontinuidades, rupturas, entre la historia romana y la relatada por ellos, sino más bien porque el relato histórico de los romanos, como el del Medioevo, tenía la función política de un ritual de reforzamiento de la soberanía.

Aunque delineado aproximativamente, éste me parece que es el punto de vista a partir del cual se puede resituar y caracterizar, en sus rasgos específicos, la nueva forma de discurso de fines del Medioevo y hasta fines del siglo xvi y comienzos del xvii. El discurso histórico no será ya entonces el de la soberanía y el de la raza, sino el de las razas y del enfrentamiento de razas a través de las naciones y las leyes. Justamente por esta razón creo que se debe decir que tenemos entre manos una historia absolutamente antitética de la historia de la soberanía tal como se había constituido hasta ese momento. Es la primera historia no romana o anti-romana que Occidente haya conocido. ¿Por qué digo historia anti-romana y por qué, respecto del ritual de soberanía del que hablaba hace poco, digo que se trata de una contrahistoria? En primer lugar porque, en la historia de las razas y del enfrentamiento permanente de las razas por detrás de las leyes y a través de ellas, sucede que desaparece la identificación implícita entre el pueblo y su comarca, entre la nación y su soberano, que la historia de la soberanía, en cambio, había hecho emerger. En este nuevo tipo de discurso y de práctica histórica, la soberanía no ligará más el conjunto (pueblo y monarca) en una unidad como la ciudad, la nación, el Estado. La soberanía tiene ahora una función particular: no unifica, sino que juzga. Y el postulado según el cual la historia de los grandes contiene a

fortiori la historia de los pequeños, el postulado según el cual la historia de los fuertes lleva consigo la historia de los débiles, es sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de los otros.

Se descubrirá, o en todo caso se afirmará, que la historia de los sajones, vencidos después de la batalla de Hastings, no es la de los normandos, que en esa batalla salieron vencedores. Se verá que, si la victoria de unos fue derrota de otros, la victoria de los francos y de Clodoveo constituye la derrota y la esclavitud de los galo-romanos. Lo que, considerado del lado del poder, es derecho, ley y obligación, según el nuevo discurso valdrá como abuso, violencia, extorsión. La posesión de la tierra por parte de los grandes feudatarios y el conjunto de privilegios económicos reclamados por ellos aparecerán así como actos de violencia y en tanto tales serán denunciados como confiscaciones, saqueos, exacciones impuestas por la fuerza a las poblaciones sometidas. En consecuencia, la gran forma de la obligación general, cuya fuerza la historia intensificaba cantando la gloria del soberano, comienza a disolverse, dejando que aparezca en su lugar una ley con dos caras: lo que es el triunfo de unos, es la sumisión de los otros.

Pero la historia de la lucha de razas que se constituye a comienzos de la Edad Moderna no es ciertamente una contrahistoria sólo por esta razón. Lo es, también y quizá sobre todo, porque infringe la continuidad de la gloria y deja ver que la fascinación del poder no es algo que petrifica, cristaliza, inmoviliza el cuerpo social en su integralidad y lo mantiene por tanto en el orden. Pone de relieve que se trata de una luz que en realidad divide y que —si bien ilumina un lado— deja empero en la sombra, o rechaza hacia la noche, a otra parte del cuerpo social. Y bien, la contrahistoria que nace con el relato de la lucha de razas hablará justamente de parte de la sombra, a partir de esta sombra. Será el discurso de los que no poseen la gloria o —habiéndola perdido— se encuentran ahora en la oscuridad y en el silencio. Todo esto hará que, a diferencia del canto ininterrumpido a través del cual el poder se perpetuaba y reforzaba mostrando su antigüedad y su genealogía, el nuevo discurso sea una irrupción de la palabra, un llamado, un desafío: “No tenemos detrás continuidad alguna y no poseemos la grande y gloriosa genealogía con la cual la ley y el poder se muestran en su fuerza y en su esplendor. Nosotros salimos de la sombra. No teníamos derechos y no teníamos gloria, y justamente por eso tomamos la palabra y comenzamos a relatar nuestra historia”.

Este tomar la palabra asimila el tipo de discurso emergente no tanto a la búsqueda ininterrumpida, por parte de la gran jurisprudencia, de un poder fundado desde mucho tiempo atrás, sino más bien a una especie de ruptura profética. De este modo el nuevo discurso histórico se parece a aquellas formas épicas, míticas o religiosas que, en lugar de narrar la gloria sin ofuscaciones y sin eclipses del soberano, se dedican a relatar las desventuras de los antepasados, los exilios y las servidumbres. Por lo tanto, enumerará menos las victorias que las derrotas bajo las cuales se doblaba durante todo el tiempo en el cual se espera la tierra prometida y el cumplimiento de las obligaciones que deberán restablecer los antiguos derechos y la gloria perdida. Con este nuevo discurso de la guerra de razas, se ve entonces perfilarse algo que se acerca mucho más a la historia mítico-religiosa de los hebreos que a la historia político-legendaria de los romanos; algo que se ubica más del lado de *La Biblia* que del lado de Tito Livio y que por tanto está más dentro de una forma (discursiva) hebraico-bíblica, que cercana a la del analista que relata, día a día, la historia y la gloria ininterrumpida del poder.

Creo que no se debe olvidar que *La Biblia*, al menos a partir de la segunda mitad del Medioevo, fue la gran forma en la cual se presentaron las objeciones religiosas, morales, políticas, al poder del rey y al despotismo de la Iglesia. Esta forma, así como a menudo la misma referencia a los textos bíblicos, ha funcionado, la mayoría de las veces, como cuestionamiento, crítica, oposición. Jerusalén, en el Medioevo, siempre ha sido opuesta a todas las Babilonias resucitadas, a la Roma eterna, a la Roma imperial que derramaba en los circos la sangre de los justos. Jerusalén, en el Medioevo, es la objeción religiosa y política. *La Biblia* ha sido el arma de la miseria y de la insurrección: ha sido la palabra que subleva (a la gente) contra la ley y contra la gloria, contra la ley injusta del rey y contra la bella gloria de la Iglesia. Por estas razones, no es sorprendente ver aparecer, a fines del Medioevo, pero sobre todo en la época de la Reforma (siglo XVI) y de la Revolución Inglesa (siglo XVII), una forma de historia rigurosamente opuesta a la historia de la soberanía y de los reyes, es decir, a la historia romana. Y tampoco debe sorprender ver cómo esta nueva historia se emparenta con la gran forma bíblica de la profecía y de la promesa.

El discurso que aparece hacia el fin de la Edad Media y en la primera Edad Moderna puede ser considerado como una contrahistoria y puede ser contrapuesto a la historia romana también por la razón de que la fun-

ción de la memoria cambia aquí totalmente de sentido. En la historia de tipo romano el deber de la memoria —recordando la permanencia de la ley y siguiendo el afirmarse del esplendor del poder en el curso de su duración— era esencialmente el de asegurar el olvido. En la nueva historia que viene emergiendo se deberá desenterrar algo que ha sido escondido, no sólo porque fue descuidado, sino también porque fue cuidadosamente, deliberadamente, disfrazado y enmascarado con maldad. En el fondo, la nueva historia quiere mostrar que el poder, los poderosos, el rey, las leyes, han ocultado el hecho de haber nacido de la casualidad y de la injusticia de las batallas. Si Guillermo el Conquistador no quería que se lo llamase el conquistador, ¿no sería acaso porque quería enmascarar el hecho de que los derechos ejercidos o las violencias perpetradas en Inglaterra eran derechos conquistados? Guillermo quería aparecer como legítimo sucesor en un cuadro dinástico y debía por lo tanto ocultar el nombre de conquistador. Exactamente como Clodoveo, que se paseaba con un pergamino para hacer creer que su propia realeza era debida al reconocimiento de un emperador romano. Estos reyes injustos y parciales tratan de hacerse valer como soberanos de todos y como soberanos que reinan en nombre de todos; quieren que se hable de sus victorias, pero no quieren que se sepa que a sus victorias corresponde la derrota de los otros: “nuestra derrota” La función de la historia será entonces la de mostrar que las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder ilusiona y que los historiadores mienten. Por consiguiente, no tenemos que vérnoslas con una historia de las continuidades, sino con una historia del desciframiento, de la revelación del secreto, de la reversión del engaño, de la reapropiación de un saber sustraído y oculto, de la irrupción de una verdad sigilosamente guardada.

En cuarto lugar, finalmente, creo que la historia de la lucha de razas, aparecida en el siglo XVI-XVII, es una contrahistoria incluso en aquel significado más simple y elemental del término, pero también más fuerte. De hecho, lejos de ser un ritual inherente al ejercicio, al despliegue y al reforzamiento del poder, ella es la crítica, el ataque y la reivindicación del poder. El poder es injusto, no tanto porque ha decaído respecto de sus más elevados ejemplos, sino porque no nos pertenece. En cierto sentido se podría decir que también esta nueva historia ha intentado enunciar el derecho a través de las peripecias del tiempo. Pero, en vez de establecer la larga jurisprudencia de un poder que habría conservado siempre sus derechos, o de mostrar que el poder está ahí donde se encuentra y que siempre

estuvo ahí donde todavía está, reivindica derechos no reconocidos y por ello declara la guerra declarando derechos (menoscabados). El discurso histórico de tipo romano pacifica la sociedad, justifica el poder, funda el orden tripartito que constituye el cuerpo social; el discurso que se despliega a fines del siglo xvi, y que puede ser definido como un discurso histórico de tipo bíblico, lacera en cambio a la sociedad y habla de derecho justo sólo para declarar la guerra a las leyes.

Quisiera resumir todo lo que he dicho formulando la siguiente proposición: al menos hasta el fin del Medioevo hubo una historia —en el sentido de un discurso y una práctica histórica— que representaba uno de los grandes rituales discursivos de una soberanía que emergía y se constituía, precisamente a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y fulgurante; a esta historia (con el inicio de la Edad Moderna), comenzó a contraponerse otra: una contrahistoria de la servidumbre oscura, de la decadencia, de la profecía y de la promesa, del saber secreto que hay que reencontrar y descifrar, de la declaración conjunta y simultánea de los derechos y de la guerra.

La historia de tipo romano estaba profundamente inscrita en el esquema indoeuropeo de representación y de funcionamiento del poder; estaba sin más ligada con la organización de los tres órdenes en cuyo vértice se encontraba el de la soberanía: estaba, en consecuencia necesariamente unida con cierto campo de objetos y con cierto tipo de personajes —con la leyenda de los héroes y de los reyes— puesto que constituía el discurso del doble aspecto, mágico y jurídico, de la soberanía. Esta historia, basada sobre el modelo romano y sobre las funciones indoeuropeas, se halló en determinado momento (estamos hacia fines del Medioevo) en contraste con la historia de tipo bíblico o hebraico que definimos como el discurso del levantamiento y de la profecía, del saber (antagonista) y del llamado a la reversión violenta del orden de las cosas. Este nuevo discurso ya no está ligado con una organización ternaria, como el discurso histórico de las sociedades indoeuropeas, sino con una percepción y con un reparto binario de la sociedad y de los hombres: de un lado los unos y del otro los otros, los injustos y los justos, los amos y los que les están sometidos, los ricos y los pobres, los poderosos y los que sólo tienen sus brazos, los invasores de tierras y los que tiemblan ante ellos, los déspotas y el pueblo que rumorea, las gentes de la ley presente y las de la patria futura.

Petrarca, en plena Edad Media, hizo una pregunta que me parece estupenda, y en todo caso considero fundamental: “¿Hay algo, en la historia,

que no sea el elogio de Roma?" Sostengo que, con esta sola pregunta, Petrarca caracterizó la historia practicada no sólo en la sociedad romana, sino también en la sociedad medieval a la cual él mismo pertenecía. Algunos siglos después, apareció en Occidente una historia que tenía fines muy distintos: desenmascarar a Roma como una nueva Babilonia; reivindicar, contra Roma, los derechos perdidos de Jerusalén. Nacía así una forma totalmente distinta de historia, se originaba una función totalmente distinta del discurso histórico. Se podría decir que con esta nueva historia comienza el fin de la historicidad indoeuropea, o sea de cierto modo indoeuropeo de narrar y ver la historia. En el límite se podría afirmar que cuando nace el gran discurso sobre la historia de la lucha de razas termina la Antigüedad, si por Antigüedad entendemos la conciencia de continuidad con el mundo antiguo que la Edad Media tardía aún poseía. El Medioevo ignoraba ciertamente el ser una edad del medio. Pero ignoraba también, si se puede decirlo, que ya no era la Antigüedad. En el Medioevo Roma estaba todavía presente y funcionaba como una especie de presencia histórica permanente y actual. Era percibida como el punto de salida de mil canales que atravesaban Europa y reconducían todos al origen. No se debe olvidar que todas las historias políticas nacionales (o pre-nacionales si se quiere) que se escribían en esta época, tenían siempre como punto de partida un mito troyano. Todas las naciones de Europa reivindicaban el hecho de haber nacido de la caída de Troya. Reivindicar este origen significaba que todas las naciones, los Estados y las monarquías de Europa eran hermanas de Roma. Por esta razón la monarquía francesa sostenía que derivaba de Francus y la monarquía inglesa de un tal Brutus. En todos los casos, los hijos de Príamo eran señalados como antepasados de las grandes dinastías, para asegurar un vínculo de parentesco con la Roma antigua. Todavía en el siglo xiv un sultán de Constantinopla escribía al *dux* de Venecia preguntándole por qué venecianos y turcos, siendo hermanos, debían hacerse la guerra: "Los turcos, se sabe, nacieron del incendio de Troya y descienden también ellos de Príamo, en tanto provienen de Turcus, hijo de Príamo, como Eneas, como Francus". En suma: Roma permanece siempre presente, incluso a través de los reinos que aparecen a partir de los siglos v y vi, en la conciencia histórica del Medioevo.

Ahora bien, lo que el discurso de la lucha de razas hace emerger es justamente esa ruptura que hará de la Antigüedad otro mundo. Aparece así la conciencia de una fractura que hasta entonces no existía; afloran a la conciencia acontecimientos que hasta ese momento no habían sido sino

inciertas y vagas peripecias incapaces de lesionar la gran unidad, la gran legitimidad, la gran fuerza esplendorosa de Roma. Con las invasiones de los francos y los normandos estamos frente al comienzo de Europa, que nace en la sangre y en la conquista. Hace así su aparición algo que será precisamente individualizado como Medioevo (por lo demás habrá que esperar el comienzo del siglo XVIII para que en la conciencia histórica pueda ser aislado el fenómeno del feudalismo). Emergen también nuevos personajes —los francos, los galos, los celtas; las gentes del Norte y las del Sur, los dominadores y los sometidos, los vencedores y los vencidos— que entran en el teatro del discurso histórico y constituyen su principal referente. Europa se puebla de recuerdos y de antepasados cuya genealogía no había sido hecha hasta ese momento. Europa se fisura según una separación binaria hasta entonces ignorada. A través del discurso sobre la guerra de las razas y el llamado a reanudarla se constituye una conciencia histórica totalmente diferente. Esta nos permite ver aparecer los discursos sobre la guerra de razas, con toda otra organización del tiempo, en la conciencia, en la práctica, en la política misma de Europa. Y justamente a partir de aquí quisiera hacer algunas observaciones.

En primer lugar quisiera insistir sobre el hecho de que sería erróneo considerar el discurso histórico de la guerra de razas como algo que pertenece, de derecho y totalmente, a los oprimidos, y sostener que, al menos en su origen, haya sido esencialmente el discurso de los dominados, el discurso del pueblo, una historia reivindicada y narrada por el pueblo. En realidad, estamos frente a un discurso dotado de un gran poder de circulación, de una gran capacidad de metamorfosis, de una especie de polivalencia estratégica. Es verdad que, por lo menos en sus comienzos, aparece delineado por temas escatológicos y se nuclea en mitos que acompañaron los movimientos populares a fines del Medioevo. Es preciso notar, sin embargo, que se lo encuentra muy pronto —diría casi de inmediato— en la forma de la erudición histórica, del romance popular o de las especulaciones cosmo-biológicas. Se presentó por mucho tiempo como un discurso de los diferentes grupos de oposición y, pasando rápidamente de uno al otro, fue un instrumento relevante de crítica y de lucha contra una determinada forma de poder. Pero se trató siempre de un instrumento compartido por demasiados enemigos y demasiadas oposiciones. De hecho servirá al pensamiento radical inglés durante la revolución del siglo XVII y algunos años después, poco transformado, servirá a la reacción aristocrática francesa contra el poder de Luis XIV. En los comienzos del siglo XIX, estuvo por

cierto ligado con los proyectos posrevolucionarios de escribir una historia cuyo verdadero sujeto fuera el pueblo. Sin embargo, sólo unos pocos años después, servirá para descalificar a las sub-razas colonizadas. Entonces: discurso móvil y polivalente porque, desde su origen, a fines del Medioevo, no estuvo consignado a funcionar políticamente en un solo y único sentido.

Segunda observación: en el discurso de la guerra de razas el término “raza” aparece tempranamente. Por supuesto la palabra “raza” no está ligada de inmediato con un significado biológico estable. Sin embargo, esto no significa que se trate de una palabra incierta e indeterminada. Ella designa, en último análisis, un corte histórico-político sin duda amplio, pero relativamente fijo. Se dirá, y en este discurso efectivamente se dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; de dos grupos que no tienen, por lo menos en su origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión; de dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas, violencia. Se dirá además que hay dos razas cuando haya dos grupos que, a pesar de la cohabitación, no se hayan mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debidos al privilegio, a las costumbres y a los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder.

Tercera observación: se pueden reconocer dos grandes morfologías, dos grandes funciones políticas del discurso histórico. Por un lado la historia romana de la soberanía, por el otro, la historia bíblica de la servidumbre y del exilio. No creo que la diferencia entre ambos tipos de historia coincida exactamente con la diferencia que existe entre un discurso oficial y, digamos, un discurso basto o condicionado a tal punto por los imperativos políticos que sea incapaz de producir saber, ya que, en realidad, esta historia, que se tomaba el trabajo de descifrar los secretos y desmistificar el poder, ha producido por lo menos tanto saber como aquel que trató de reconstituir la gran jurisprudencia ininterrumpida del poder. Se podría sin más decir que las grandes eclosiones, los momentos fecundos de la constitución del saber histórico en Europa, pueden ser ubicados, aproximadamente, en el momento en que se verifica una especie de interferencia o de colisión entre la historia de la soberanía y la historia de la guerra de razas.

Por ejemplo, a comienzos del siglo xvii en Inglaterra, el discurso que relataba las invasiones y la gran injusticia de los normandos contra los

sajones interfirió en todo un trabajo histórico que los juristas monárquicos habían emprendido para relatar la historia ininterrumpida del poder del rey de Inglaterra. El cruzamiento de estas dos prácticas históricas provocó la explosión de todo un campo de saber. Del mismo modo, entre fines del siglo xvii y comienzos del xviii, la nobleza francesa comenzó a hacer la propia genealogía rechazando la forma de la continuidad y poniendo en cambio la de los privilegios perdidos y pendientes de recuperación. Todas las investigaciones históricas conducidas a lo largo de este eje interfirieron con la historiografía de la monarquía francesa constituida por Luis XIV, produciendo una formidable extensión del saber histórico. A comienzos del siglo xix hubo otro momento fecundo. Fue cuando el discurso sobre la historia del pueblo, la historia de su servidumbre, de sus sujeciones, la historia de los galos y de los francos, de los campesinos y del tercer Estado, interfirió con la historia jurídica de los regímenes. A partir de esta colisión entre historia de la soberanía e historia de la lucha de razas, tenemos entonces interferencias perpetuas y producciones de campos y de contenidos de saber.

Una última observación: a través o a pesar de todas estas interferencias, el discurso revolucionario inglés del siglo xvii y el francés (y europeo) del xix, se ubicaron precisamente del lado de la historia que si no es (como estaba por decir) bíblica, es en todo caso historia-reivindicación e historia-insurrección. La idea de la revolución, que recorre todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos, y que por otra parte es bastante enigmática en su origen y en su contenido, no puede ser disociada de la aparición y de la existencia de la práctica de una contrahistoria. A fin de cuentas, ¿qué podrían significar, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios sin el desciframiento preliminar de las asimetrías, que funcionan más allá del orden de las leyes, a través y gracias al orden de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y continúa desarrollándose, pero a la cual el orden silencioso del poder tiene la función y el interés de sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar la guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de este saber como instrumento de guerra o como elemento táctico en la guerra real que se está haciendo? ¿Qué querían decir el proyecto y el discurso revolucionarios sin el objetivo de la inversión

final de la relación de fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?

Desciframiento de las asimetrías, reactivación de la guerra, inserción táctica del saber en la guerra. Todo esto, por lo menos desde fines del siglo XVIII, no ha cesado de trabajar a Europa. Por cierto no es toda la historia, pero de todos modos constituye una parte relevante de esa trama que había sido formada, definida, instaurada, organizada en la gran contrahistoria que, desde fines del Medioevo, relataba la lucha de razas. No hay que olvidar, después de todo, que Marx, hacia el final de su vida, en 1882, recordaba a Engels el lugar donde habían encontrado la lucha de clases: en los historiadores franceses que relataban la lucha de razas. La historia del proyecto y de la práctica revolucionarios no es, creo, disociable de la de esa contrahistoria que rompió con la forma indoeuropea de la práctica histórica ligada con el ejercicio de la soberanía; no es disociable de la aparición de la historia de las razas y de las funciones que sus enfrentamientos han tenido en Occidente.

En suma, se podría decir que a fines del Medioevo, y después, en los siglos XVI y XVII, fue como disuelta una sociedad que tenía aún una conciencia histórica de tipo romano, y por ende estaba centrada en rituales y mitos de la soberanía. Sucesivamente se fue entrando en una sociedad de tipo, digamos, a falta de otra palabra, moderno (pero evidentemente tal palabra carece de significado). De hecho, la conciencia histórica de esta sociedad moderna no está ya centrada en la soberanía y en el problema de su fundación, sino en la revolución, en sus promesas y profecías de liberación futura. Entonces, a partir de aquí se comprende, pienso, cómo y por qué el discurso sobre la lucha de razas pudo llegar a ser, a mediados del siglo XIX, una nueva apuesta en juego. En ese período, el discurso sobre la lucha de razas estaba a punto de desplazarse, traducirse o convertirse en un discurso revolucionario y la noción de lucha de razas estaba a punto de ser sustituida por la de lucha de clases, aunque es verdad, en rigor, que el proceso se verifica ya en la primera mitad del siglo, dado que la operación de transformación de la lucha de razas en lucha de clases fue efectuada por Thiers.

Sin embargo, justamente cuando se venía realizando la conversión de la lucha de razas en lucha de clases, era natural que —en otra vertiente— se intentara, pero asumiendo la noción de raza en un sentido biológico y médico, recodificar la antigua contrahistoria en términos de lucha de razas. Así, en la época en que se constituye una contrahistoria de tipo

revolucionario va formándose otra contrahistoria que reducirá, dentro de los límites de una perspectiva médico-biológica, la dimensión histórica que estaba siempre presente en el discurso originario. Aparecerá de este modo el racismo, que retoma y reconvierte, aunque desviándolos, la forma, el objetivo, la función misma del discurso de la lucha de razas. Se trata de un racismo que se caracteriza por lo siguiente: el tema de la guerra histórica —con sus batallas y sus invasiones, sus saqueos, sus victorias y derrotas— es sustituido por el tema biológico, posevolucionista, de la lucha por la vida. No habrá más batallas en sentido guerrero, sino lucha en sentido biológico: diferenciación de las especies, selección del más fuerte, conservación de las razas mejores. Del mismo modo, el tema de la sociedad binaria dividida en dos grupos extraños por lengua o derechos será sustituido por el de una sociedad biológicamente monista. Vale decir: amenazada por algunos elementos heterogéneos, que no son empero esenciales, puesto que no dividen el cuerpo social o el cuerpo viviente de la sociedad en dos partes hostiles, sino que son —casi se podría decir— accidentales. He aquí, entonces, cómo emergerá la idea de los extraños que están infiltrados o el tema de los desviados como subproducto de esta sociedad.

Finalmente, el tema del Estado necesariamente injusto se transformará en su contrario: el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es, y debe ser, el protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza. Así, la idea de raza, con todo lo que comporta al mismo tiempo de monista, de estatal y de biológico, sustituirá a la idea de lucha de razas.

Creo, justamente, que el racismo nació cuando el tema de la pureza de la raza sustituyó al de la lucha de razas, o mejor aun, en el momento en que estaba por cumplirse la conversión de la contrahistoria en un racismo de tipo biológico. El racismo, entonces, no está ligado de modo accidental con el discurso y con la política contrarrevolucionarios de Occidente; no es simplemente una construcción ideológica adicional aparecida en cierta época dentro de un gran proyecto contrarrevolucionario. En el momento en que el discurso de la lucha de razas se transformó en un discurso revolucionario, el racismo fue el pensamiento invertido, el proyecto invertido, el profetismo invertido de los revolucionarios. Pero la raíz de la cual se parte es la misma: el discurso de la lucha de razas. El racismo representa, literalmente, el discurso revolucionario, pero lo representa invertido.

Si el discurso de las razas, de la lucha de las razas, fue el arma utiliza-

da contra el discurso histórico-político de la soberanía romana, el discurso de la raza (de la raza en singular) fue una forma de invertir esta arma, para utilizar su incisividad en provecho de la soberanía del Estado, de una soberanía cuyo esplendor y cuyo vigor son ahora asegurados no por rituales mágico-jurídicos, sino por técnicas médico-normalizadoras. La soberanía del Estado invistió, tomó a su cargo, reutilizó, dentro de su propia estrategia, el discurso de la lucha de razas, pero al precio de la transferencia de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico; al precio del pasaje del plural de las razas al singular de la raza; al precio, por fin, de la transformación del proyecto de liberación en gestión de la pureza. La soberanía del Estado transformó ese discurso en el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamado revolucionario que también, a su vez, derivaba del viejo discurso de las luchas, de los desciframientos, de las reivindicaciones y de las promesas.

A todo esto, quisiera finalmente agregar otra cosa. A partir de fines del siglo XIX aparece ya lo que se podría llamar un racismo de Estado: un racismo biológico y centralizado. Este tema fue, si no profundamente modificado, por lo menos transformado y utilizado en las estrategias específicas del siglo XX. Se pueden reconocer esencialmente dos transformaciones. Por un lado, la nazi, que retoma el tema de un racismo de Estado encargado de proteger biológicamente la raza. Este tema, sin embargo, es asumido y convertido de manera regresiva, para volver a implantarlo, y hacerlo funcionar, dentro de un discurso profético, aquel en el cual, en un tiempo, había aparecido el tema de la lucha de razas. Así, el nazismo utilizará toda una mitología popular, y casi medieval, para hacer funcionar el racismo de Estado dentro de un paisaje ideológico-mítico que se aproxima al de las luchas populares, las cuales, en cierta época, habían podido sostener y permitir que se formulara el tema de la lucha de razas. De este modo, en el período nazi el racismo de Estado está acompañado de connotaciones como la de la lucha de la raza germánica esclavizada, por cierto tiempo, por vencedores provisorios identificados con las potencias europeas, los eslavos, los aliados que impusieron el tratado de Versalles. Pero éstos son también acompañados por los temas de los héroes (el despertar de Federico y de todos los que habían sido los *Führer* de la nación); por la reanudación de una guerra ancestral; por el advenimiento de un nuevo *Reich* que representa el imperio de los últimos días y debe asegurar el triunfo milenarista de la raza. Esta es entonces la reconversión, el

reasantamiento, la reinscripción nazi del racismo de Estado en la leyenda de las razas en guerra.

Frente a la transformación nazi está la de tipo soviético, que consiste en hacer, de algún modo, lo contrario: no una transformación dramática y teatral, sino una transformación silenciosa, sin dramaturgia legendaria, y difusamente “cientificista”. El discurso revolucionario de las luchas sociales –aquel que había justamente salido, gracias a muchos de estos elementos, del viejo discurso de la guerra de razas– será retomado y adaptado a la gestión de una policía que asegura la higiene silenciosa de una sociedad ordenada. Lo que el discurso revolucionario designaba como enemigo de clase, en el racismo de Estado llegará a ser una especie de peligro biológico. ¿Quién es ahora el enemigo de clase? Y bien, es el enfermo, es el desviado, es el loco. En consecuencia, el arma que en un tiempo debía luchar contra el enemigo de clase (dialéctica, persuasión, guerra) se convierte en policía médica que elimina como un enemigo de raza al enemigo de clase.

Tenemos entonces, por un lado, la reinscripción nazi del racismo de Estado en la antigua leyenda de las razas en guerra, y por el otro, la reinscripción soviética de la lucha de clases en los mecanismos silenciosos de un racismo de Estado. Así, el sordo cántico de las razas que se enfrentan a través de la mentira de las leyes y de los reyes, ese cántico que había ofrecido, a fin de cuentas, la forma primitiva del discurso revolucionario, llegó a ser la forma administrativa de un Estado que se protege a sí mismo en nombre de un patrimonio social a conservar en estado puro.

Entonces, gloria e infamia del discurso de las razas en lucha. Y he querido justamente mostrarles este discurso que nos separó de una conciencia histórico-jurídica centrada en la soberanía y nos hizo entrar en una forma de historia, en una forma de tiempo, al mismo tiempo soñado y sabido, soñado y conocido, donde la cuestión del poder no puede ya ser disociada de aquella de las servidumbres y de las liberaciones.

Petrarca se preguntaba si en la historia había existido algo diferente de las loas de Roma. Nosotros, que tenemos una conciencia histórica ligada con la aparición de la contrahistoria y de la contrahistoria caracterizada, nos preguntamos en cambio: “¿Hay, en la historia, algo diferente del llamado y del miedo a la revolución?” Y añadimos simplemente esta pregunta: “¿Y si Roma de nuevo conquistara a la revolución?”

LA GUERRA CONJURADA, LA CONQUISTA, LA SUBLEVACIÓN

Me han sido hechas algunas preguntas y algunas objeciones tanto oralmente como por escrito. Me gustaría mucho discutir las con ustedes, pero es difícil y poco útil hacerlo aquí, en esta aula y en estas condiciones. Por eso, si quieren presentarme cuestiones háganlo después de la lección. Creo que será lo mejor.

Sin embargo, hay una pregunta que quisiera intentar responder ahora. En primer lugar porque me la han hecho muchas veces y además porque, creyendo yo haberla respondido ya con anterioridad, me doy cuenta que mis explicaciones no han sido suficientemente claras. He aquí entonces la pregunta: ¿Qué significa hacer comenzar el racismo en los siglos XVI-XVII y vincular el racismo sólo con los problemas de la soberanía y del Estado, cuando sabemos bien, en cambio, que el racismo religioso (y en particular el antisemita) existía ya en el Medioevo? Quisiera entonces volver sobre lo que ya dije a propósito de esto.

Yo no quiero hacer una historia del racismo en el sentido general y tradicional del término. Es decir, no quiero hacer la historia de lo que en Occidente ha podido ser la conciencia de pertenecer a una raza, ni la historia de los ritos y de los mecanismos a través de los cuales se quiso excluir, descalificar o destruir físicamente a una raza. El problema que he querido sacar a luz es otro y no concierne ni al racismo ni, en primera instancia, al problema de las razas. Se trataba –y para mí se trata aún– de intentar ver de qué modo, en Occidente, apareció un análisis (crítico, histórico, político) del Estado, de sus instituciones y de sus mecanismos de poder, llevado a cabo en términos binarios.

Según este análisis el cuerpo social no está compuesto por una pirámide de órdenes o una jerarquía, no constituye un organismo coherente y unitario, sino que se compone de dos conjuntos, no sólo perfectamente diferenciados, sino contrapuestos. La relación de oposición existente entre estos dos conjuntos que constituyen el cuerpo social y trabajan al Esta-

do es en realidad una relación de guerra, de guerra permanente. El Estado —a su vez— no es otra cosa que el modo en que estos dos conjuntos continúan llevando adelante, en forma aparentemente pacífica, su guerra. Quisiera después mostrar cómo un análisis de este tipo se organiza sobre una esperanza, un imperativo y una política de sublevación o de revolución. Es esto entonces, y no el racismo, lo que constituye lo esencial de mi problema.

Lo que me parece bastante acertado históricamente es el hecho de que esta forma de análisis político de las relaciones de poder (entendidas como relaciones de guerra entre dos razas dentro de una sociedad) no interfiere, al menos en primera instancia, con el problema religioso. De hecho se la encuentra formulada, o en vías de elaboración, a fines del siglo xvi y a comienzos del siglo xvii. En otras palabras, la percepción de la guerra de razas precede a las nociones de lucha social o de lucha de clases, pero no se identifica exactamente con un racismo de tipo religioso.

No he hablado del antisemitismo, es verdad. Quería hacerlo la vez anterior, cuando hice la reseña del tema de la lucha de razas, pero no tuve tiempo. De todos modos creo que se puede decir —pero volveré después sobre el argumento— que el antisemitismo, como gesto religioso y racial, no intervino en forma suficientemente directa antes del siglo xix. El viejo antisemitismo de tipo religioso fue utilizado en el seno de un racismo de Estado sólo cuando se constituyó el racismo de Estado. No podía, entonces, tomarlo en consideración dentro de la historia que me propongo reconstruir. El antisemitismo se desarrolló en el momento en que el Estado trató de aparecer, de funcionar y de proponerse como aquello que asegura la integridad y la pureza de la raza contra las razas que, atravesándola, introducen en su cuerpo elementos que son nocivos y por ende deben ser eliminados por razones de orden político y biológico. El nuevo antisemitismo retomó y utilizó, abrevando en las viejas fuerzas del antisemitismo, toda una energía y toda una mitología que hasta entonces no habían sido utilizadas en el análisis político de la guerra interna, esto es, de la guerra social. Los judíos en ese momento aparecieron —y fueron descritos— como la raza presente dentro de todas las razas y que, por su carácter biológicamente peligroso, exige la puesta a punto por parte del Estado de cierta cantidad de mecanismos de rechazo y exclusión. Fue entonces la reutilización, dentro de un racismo de Estado, de un antisemitismo que tenía —creo— otras motivaciones para provocar los fenómenos del siglo xix, que superpusieron los viejos mecanismos del antisemitismo al

análisis crítico y político de la lucha de razas llevada adelante en una determinada sociedad. Esta es la razón por la cual no he sacado a la luz ni el problema del racismo religioso ni el del antisemitismo del Medioevo. Pero intentaré hablar de ello a fines del curso, preparándome desde ahora para responder a sus preguntas.

Hoy quisiera tratar de ver de qué modo, entre fines del siglo *xvi* y comienzos del *xvii* la guerra puede haber comenzado a aparecer como instrumento de análisis de las relaciones de poder. Naturalmente, hay un nombre que se nos presenta de inmediato: es el de Hobbes. A primera vista Hobbes aparece como el que ha puesto la relación de guerra como fundamento y principio de las relaciones de poder. De hecho para Hobbes, en el fondo del orden, más allá de la paz, por debajo de la ley, en los orígenes de la gran maquinaria constituida por el Estado, el soberano, el *Leviatán*, siempre está la guerra: la guerra que se despliega a cada instante y en todas las dimensiones; la guerra de todos contra todos. Hobbes no se limita entonces a colocar la guerra de todos contra todos en el origen del Estado —en la aurora real y ficticia del *Leviatán*— sino que la sigue y la ve amenazar y desbocarse incluso después de la constitución del Estado, en los intersticios, en los límites y en las fronteras del Estado. ¿Recuerdan los tres ejemplos de guerra permanente que da Hobbes? En primer lugar dice que, incluso en un Estado civilizado, cuando uno deja el domicilio propio nunca se olvida de cerrar cuidadosamente la puerta con llave, porque sabe bien que hay una guerra permanente entre los ladrones y los que sufren robos. En segundo lugar, recuerda que en las selvas americanas hay todavía poblaciones cuyo régimen continúa siendo el de la guerra de todos contra todos. Por fin, ¿no hace notar que las relaciones entre un Estado y otro, en Europa, son análogas a las de dos hombres, uno frente al otro, con las espadas desenvainadas y las miradas vueltas la una contra la otra? En todos los casos, entonces, la guerra está presente y constituye una amenaza incluso después de la formación del Estado.

He aquí entonces el problema. En primer lugar, ¿qué es esta guerra que el Estado, en principio, tiene el deber de hacer cesar, de hacer que pertenezca a la prehistoria (la condición salvaje) o de desplazar hacia las propias fronteras, y que sin embargo está presente? En segundo lugar, ¿de qué modo esta guerra genera al Estado? ¿Cuál es el efecto, sobre la constitución del Estado, del hecho de que es la guerra la que lo ha generado? Y una vez constituido el Estado, ¿cuáles son los estigmas de la guerra que

permanecen en su cuerpo? Estas son las dos cuestiones que quisiera examinar.

Partamos de la primera. ¿En qué consiste la guerra, descrita por Hobbes, antes y en el origen de la constitución del Estado? ¿Se trata acaso de la guerra de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los temerosos, de los valientes contra los cobardes, de los grandes contra los pequeños, de salvajes arrogantes contra tímidos pastores? ¿Se trata de una guerra articulada sobre diferencias naturales inmediatas? Está claro que para Hobbes no es así en absoluto. La guerra primitiva, la guerra de todos contra todos, es una guerra determinada por la igualdad, nacida de la igualdad, y que se desarrolla dentro de esta igualdad. Es el efecto inmediato de una no-diferencia o, en todo caso, de insuficientes diferencias. De hecho, sostiene Hobbes, si entre los hombres hubiera grandes diferencias, si hubiera separaciones visibles, manifiestas, claramente irreversibles, es evidente que la guerra resultaría inmediatamente bloqueada. De hecho, si hubiera diferencias naturales marcadas, visibles, masivas, sólo sería posible la siguiente alternativa: o entre el fuerte y el débil hay efectivamente un choque –pero en este caso la guerra real terminaría rápidamente con la victoria definitiva del fuerte sobre el débil– o bien no hay un choque efectivo, lo cual significaría simplemente que el débil, consciente de su propia debilidad, pronto desiste del enfrentamiento. De modo que –dice Hobbes– si hubiera diferencias naturales marcadas no habría guerra. La relación de fuerza quedaría establecida en su origen por una guerra inicial que excluiría su continuación, o bien, la relación de fuerza permanecería virtual a causa de la misma vacilación de los débiles. Entonces, si hubiera diferencias no habría guerra: la diferencia pacífica.

Por el contrario, ¿qué sucede en el Estado de no-diferencia o de diferencia insuficiente; en el Estado en que hay diferencias serpenteantes, huidizas, minúsculas, inestables, sin orden y sin distinción? ¿Qué sucede en la anarquía de las pequeñas diferencias que caracteriza al estado de naturaleza? Sucede que incluso el que es un poco más débil que los otros, o que otro, está de todos modos bastante próximo al más fuerte, lo que le permite conservarse suficientemente fuerte y no verse forzado a ceder. El débil, entonces, nunca claudica. En cuanto al fuerte, justamente porque se trata de alguien que sólo es un poco más fuerte que los demás, nunca es tan fuerte como para no tener que estar en guardia. La indiferenciación natural crea entonces incertidumbres, riesgos, casos fortuitos y por ende

la voluntad, de parte de unos y otros, de enfrentarse. Lo que crea el estado de guerra es lo aleatorio de la relación de fuerzas original.

¿Pero en qué consiste exactamente este estado de guerra? Consiste en el hecho de que el débil sabe —o en todo caso cree— que es bastante fuerte, si no tan fuerte como su vecino. El más fuerte, a su vez, o de todos modos el que es apenas un poco más fuerte que los otros, sabe que puede ser, a pesar de todo, más débil que el otro, sobre todo si éste recurre a la astucia, a la sorpresa, a las alianzas. Por lo tanto uno de ellos no renunciará nunca a la guerra, el otro —el más fuerte— procurará, pese a todo, evitarla. El que quiere evitar la guerra lo conseguirá sólo con una condición: mostrar que está dispuesto a hacer la guerra y a no renunciar a ella. Pero, ¿cómo conseguirá mostrarlo? Haciendo de tal modo que el otro, que se apresta a hacer la guerra, sea presa de la duda respecto de su propia fuerza y —sabiendo que el primero no está dispuesto a renunciar a la guerra— renuncie por tanto a la acción.

Brevemente, ¿de qué está constituida la relación de fuerza dentro del tipo de relaciones que se conjugan a partir de diferencias serpenteantes y de choques aleatorios, cuyo resultado no es conocido de antemano precisamente? Está constituida por el juego entre tres series de elementos. En primer lugar, la serie de las representaciones calculadas: yo me represento la fuerza del otro, me represento el hecho de que el otro se representa a su vez mi fuerza y así sucesivamente. En segundo lugar, la serie de las manifestaciones enfáticas, que son contraseñas de la voluntad: se hace ver que se quiere la guerra, se muestra la intención de no renunciar a ella. En tercer lugar, finalmente, la serie de las tácticas de intimidación entreverada: temo tanto hacer la guerra que estaré tranquilo sólo si tú también llegas a temerla por lo menos tanto como yo, y en lo posible también un poco más.

En suma, esto significa que el Estado descrito por Hobbes no es exactamente un Estado natural y brutal, donde las fuerzas lleguen a enfrentarse directamente: es decir, no estamos en el orden de las relaciones directas entre fuerzas reales. De hecho, en el estado de guerra primitiva descrito por Hobbes, las que se encuentran, se enfrentan y se entrecruzan no son armas (...) no son fuerzas desencadenadas y salvajes. En la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay sólo representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mendaces; hay engaños, voluntades disfrazadas de su contrario, inquietudes enmascaradas por certezas y así en más. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, dentro de una relación de miedo

que es una relación temporalmente indefinida; pero no estamos realmente en guerra.

En último análisis esto significa que el estado de guerra, según Hobbes, no puede ser caracterizado en ningún caso como un estado de ferocidad bestial, donde los individuos vivientes se devoran entre sí. Más bien, lo que define el estado de guerra es una especie de diplomacia infinita entre rivalidades que están por naturaleza en el mismo nivel. No nos encontramos en la guerra, sino en lo que Hobbes llama, para precisar, el estado de guerra. Hay un texto donde dice que la guerra no consiste sólo en la batalla y en el choque efectivo, sino en un arco de tiempo —es el Estado— en el cual la voluntad de enfrentarse en batallas está bastante esclarecida: éste designa entonces al Estado y no a la batalla, en el cual están en juego no tanto las fuerzas mismas como una voluntad suficientemente esclarecida, es decir, en posesión de un sistema de representaciones y de manifestaciones que opera en el campo de la diplomacia primaria.

Se comprende entonces por qué razones y de qué modo este Estado —que no es el del choque directo de las fuerzas, sino más bien un cierto estado de las representaciones que se hace jugar unas contra otras— no es un estadio que el hombre abandone definitivamente el día en que el Estado nace, sino que es en verdad una especie de fondo permanente que no puede funcionar sin sus astucias elaboradas y sus duplicidades, sin algo que garantice la seguridad, fije la diferencia y coloque finalmente la fuerza en una de las partes. Entonces, según Hobbes, en el origen no hay guerra. ¿Pero en qué forma este estado de cosas —que no coincide con la guerra sino con los juegos de representación mediante los cuales, precisamente, no se hace la guerra— podrá generar el Estado, el Leviatán, la soberanía?

A esta segunda pregunta Hobbes responde distinguiendo dos categorías de soberanía: la soberanía de institución y la soberanía de adquisición. De la soberanía de institución se habla mucho, y en general se suele remitir y reducir a ésta el análisis de Hobbes. En realidad las cosas son mucho más complicadas. Hay una república de institución y una república de adquisición, pero dentro de esta última hay otras dos formas de soberanía, de modo que en total tenemos, aparte de los Estados de institución y los Estados de adquisición, tres tipos de soberanía que son de alguna manera la reelaboración de estas formas de poder.

Consideremos en primer lugar las repúblicas de institución —son las más conocidas y por lo tanto podré examinarlas rápidamente. ¿Qué suce-

de en el estado de guerra y qué se hace para hacer cesar el estado de guerra (Estado en el cual, repito, no es la guerra la que funciona sino la representación y la amenaza de guerra)? Pues bien, algunos hombres tomarán decisiones. Que no son tanto las de transferir a alguno —o a muchos— una parte de sus derechos y de su poder, o de delegar todos sus derechos, sino más bien las de conceder a alguno —que puede incluso estar compuesto por muchos y ser así una asamblea— el derecho de representarlos total e integralmente. No se trata de una relación de cesión o de delegación de algo que pertenece a los individuos, sino de una representación de los individuos mismos.

Esto significa que el soberano así constituido sustituirá integralmente a los individuos. No será simplemente depositario de una parte de sus derechos, sino que estará efectivamente en el lugar de ellos asumiendo la totalidad de su poder. Como dice Hobbes, la soberanía constituida de ese modo asume la personalidad de todos. Los individuos así representados estarán presentes en su representante y cada cosa que haga el soberano será como una cosa hecha por cada uno de ellos. En tanto representante de los individuos, el soberano estará modelado exactamente sobre ellos. Es por tanto una individualidad fabricada, pero no por ello menos real, tanto en el caso de que el soberano sea un monarca individual como en el caso en que se trate de una asamblea. Las repúblicas de institución constituyen un mecanismo donde sólo existe el juego de las voluntades, del pacto y de la representación.

Consideremos ahora la otra forma de constitución de las repúblicas. Aparentemente parece que tenemos que vérnoslas con el mecanismo contrario. Vale decir, con una soberanía que se funda sobre relaciones de fuerza reales, históricas e inmediatas. Para comprender este mecanismo es necesario suponer no tanto un estado primitivo de guerra, como una batalla (históricamente determinada). Consideremos como ejemplo un Estado constituido sobre la base del modelo de la institución y supongamos que sea atacado con las armas por otro Estado. Es vencido, su ejército queda derrotado y disperso, su soberanía destruida, sus tierras ocupadas por el enemigo. Nos encontramos aquí frente a una situación que habríamos querido tener desde el comienzo. Es decir, una verdadera guerra, con una verdadera batalla, una verdadera relación de fuerza. Hay finalmente vencedores y vencidos, vencidos que están a merced de los vencedores.

Que los vencidos estén a la merced de los vencedores significa que éstos pueden matar a los primeros. Si los matan, no hay más problemas: la

soberanía del Estado desaparece simplemente porque los individuos de este Estado desaparecieron. Pero si los vencedores dejan con vida a los vencidos, ¿qué sucede? Que los vencidos –teniendo el beneficio provisorio de la vida– no tendrán alternativas: o se sublevan contra los vencedores, o sea, reanudan efectivamente la guerra, intentan invertir la relación de fuerza, se arriesgan efectivamente a morir; o bien aceptan obedecer, trabajar para los otros, ceder la tierra a los vencedores, pagarles tributos. En el primer caso volvemos a encontrarnos con la guerra real, que la derrota había provisoriamente suspendido. En el segundo caso se dará lugar a una relación de dominación enteramente fundada sobre la guerra y sobre la prolongación, en la paz, de los efectos de la guerra.

Dirán que se trata de dominación y no de soberanía. Hobbes sostiene que no es así y que nos encontramos, todavía y siempre, dentro de una relación de soberanía puesto que, a partir del momento en que los vencidos eligieron la vida y la obediencia, justamente por esto han reconstituido una soberanía, han transformado a los vencedores en sus propios representantes, han restaurado un soberano en el lugar del que fue vencido en la guerra. No es entonces la derrota –de manera brutal y fuera del derecho– la que funda una sociedad de dominación, de esclavitud, de servidumbre, siro lo que se produce después de la batalla, después de la derrota militar y en cierto modo independientemente de ella. Lo que hace entrar en el orden de la soberanía y en el régimen jurídico del poder absoluto es justamente algo así como el miedo, la renuncia al miedo, la renuncia al riesgo de vida. La voluntad de elegir la vida más que a la muerte funda una soberanía que está fundada jurídicamente y es legítima, tanto como aquella que se constituye sobre la base de la institución y del acuerdo recíproco.

De manera bastante singular, Hobbes *ágrega una tercera forma de soberanía* que dice que es muy similar a la de la adquisición, que aparece en el crepúsculo de la guerra y después de la derrota. Este tipo ulterior de soberanía, dice Hobbes, es análogo al que liga a un niño con sus padres, o más exactamente con su madre. Cuando un niño viene al mundo sus padres (el padre en una sociedad civilizada, la madre en el estado de naturaleza) tienen no sólo el poder de dejarlo morir sino también el de hacerlo pura y simplemente morir. El niño no puede vivir sin los progenitores y sin la madre. Y por muchos años, espontáneamente, sin que deba expresar de otro modo su propia voluntad sino a través de la manifestación de las propias necesidades, gritos, miedos, el niño obedecerá a los padres, a

la propia madre, hará exactamente lo que ella le ordena, y esto porque de ella, y sólo de ella, depende su vida. La madre entonces ejercerá sobre él la propia soberanía.

Ahora bien, afirma Hobbes, entre el consenso del niño (consenso que ni siquiera pasa a través de una voluntad expresa o de un contrato) a la soberanía de la madre a fin de conservar la vida, y el consenso de los vencidos, en el crepúsculo de la derrota, no hay diferencias sustanciales. De hecho, Hobbes entiende que está mostrando que en la constitución de la soberanía no son ni la cualidad de la voluntad ni su forma de expresión o su nivel las que resultan decisivas. En el fondo, poco importa que se tenga un cuchillo en la garganta, poco importa que se pueda o no expresar explícitamente la voluntad propia. De hecho, para que haya soberanía es necesario y suficiente que esté efectivamente presente aquella voluntad que hace que se quiera vivir incluso cuando eso no fuera posible sin la voluntad de otro. La soberanía se constituye entonces a partir de aquella forma radical de voluntad que está ligada con el miedo, y no desde arriba, es decir por fuerza de una decisión del más fuerte, del vencedor (o de los padres). La soberanía se forma siempre desde abajo, a través de la voluntad de los que tienen temor. De modo que, a pesar de la ruptura que puede aparecer entre las dos grandes formas de república (la de institución, nacida de la relación recíproca y la de adquisición, nacida de la batalla), entre una y otra emerge una profunda identidad en el mecanismo de funcionamiento. Trátese de un acuerdo o de una batalla o de una relación (la de padres e hijo), encontramos siempre la misma serie: voluntad-miedo-soberanía. Y poco importa que esta serie sea desencadenada por un cálculo implícito, por una relación de violencia o por un hecho natural; poco importa que se trate del temor que produce una diplomacia infinita o del miedo provocado por un cuchillo en la garganta o del grito de un niño. En todos los casos la soberanía está fundada (...)

En el fondo, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, es como si Hobbes quisiera eliminar la guerra en tanto realidad histórica, es como si quisiera eliminarla de la génesis de la soberanía. Hay en el *Leviatán* todo un frente del discurso que consiste en decir: poco importa, a fin de cuentas, haber perdido o no; poco importa haber sido o no derrotados, puesto que en todos los casos es siempre el mismo mecanismo el que funciona para los derrotados, mecanismo que se encuentra en el estado de naturaleza, en la constitución del Estado e incluso en la relación más tierna y natural que existe, vale decir, en la que se

da entre los padres y sus niños. Hobbes transforma la guerra, el suceso bélico, la relación de fuerza que se ha manifestado efectivamente en la batalla, en algo diferente para la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y en todos los casos, haya o no guerra, la soberanía se realiza siempre del mismo modo. El discurso de Hobbes es en el fondo un no a la guerra: no es la guerra la que crea efectivamente los Estados, la que transcribe en la relación de soberanía, la que remite al poder civil —y a sus desigualdades— las asimetrías de una relación de fuerza que se han manifestado en el momento de la batalla.

He aquí entonces el problema: dado que en las anteriores teorías jurídicas del poder la guerra nunca había desempeñado la función que Hobbes le niega obstinadamente, ¿contra quién o contra qué se dirige entonces esta eliminación de la guerra? En el fondo —ya que en todo estrato, una línea, un frente de su discurso él repite obstinadamente que una guerra más o menos no tiene en todo caso ninguna importancia, que lo que está en juego en la soberanía no es la guerra— ¿contra qué adversario se lanza Hobbes? Pues bien, creo que el discurso de Hobbes no se vuelve contra una teoría precisa y determinada, que no hay un adversario o interlocutor polémico, y ni siquiera algo que sea como lo no-dicho, lo impensado de los discursos de Hobbes y que él, pese a todo, buscarse remover.

En realidad, en la época en que Hobbes escribía, había algo que se podría llamar no tanto su adversario polémico, como su *vis-à-vis* (opuesto) estratégico. Es decir: más que el contenido de un discurso, lo que había que refutar era un cierto juego discursivo, una cierta estrategia teórica y política que Hobbes quería precisamente eliminar o hacer imposible. Y lo que Hobbes quería no tanto refutar como eliminar o hacer imposible era cierto modo de hacer funcionar el saber histórico en la lucha política. Más precisamente, creo que el *vis-à-vis* estratégico del *Leviatán* era la utilización política, en las luchas de la época, de un determinado saber histórico relativo a las guerras, a las invasiones, a los saqueos, a las desposesiones, a las confiscaciones, a las rapiñas, a las extorsiones. En suma: un saber histórico relativo a los efectos de los comportamientos de guerra, de las acciones militares y de las luchas reales en las leyes y en las instituciones que aparentemente regulan el poder.

En síntesis, lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista, o mejor, la utilización del discurso de la conquista en el discurso histórico y en la práctica política. El adversario invisible del *Leviatán* es la conquista. Hobbes sabía bien para qué servía el enorme fantoche artificial que tanto

hizo estremecer (y por cierto no para mal) a los bienpensantes del derecho y de la filosofía, el monstruo estatal, el enorme bosquejo que se perfila en la imagen que abre el *Leviatán* y representa el rey con la espada desenvainada y el (pastoral) en la mano. Por eso los filósofos, que tanto lo han denostado, en el fondo lo aman, y su cinismo ha hechizado hasta a los timoratos.

Proclamando la guerra del principio al fin, siempre y dondequiera, el discurso de Hobbes decía en realidad exactamente lo contrario. Afirmaba que guerra o paz, derrota o victoria, conquista o acuerdo, son la misma cosa: “Sois vosotros, los súbditos, los que la habéis querido, los que habéis constituido la soberanía que os representa. Por tanto, no os molestéis más con vuestras insistentes repeticiones históricas: al término de la conquista (si queréis verdaderamente que haya habido una conquista) encontraréis aún el contrato, la voluntad atemorizada de los súbditos”. El problema de la conquista resulta así disuelto: en lo alto respecto de la noción de guerra de todos contra todos, y en lo bajo respecto de la voluntad jurídicamente válida de los vencidos aterrorizados, la tarde de la batalla. Hobbes puede en apariencia escandalizar. En realidad tranquiliza, porque mantiene siempre el discurso del contrato y de la soberanía, es decir, el discurso del Estado. Por cierto se le reprochó, y se le reprochará con clamor, el conceder demasiado al Estado. Pero a fin de cuentas es preferible para la filosofía y para el derecho, para el discurso filosófico-jurídico, conceder demasiado antes que no conceder bastante al Estado. Y, aunque vituperándolo por haber concedido demasiado al Estado, en voz baja se le agradecía el haber conjurado un enemigo insidioso y bárbaro.

El enemigo –o mejor el discurso enemigo contra el cual se vuelve Hobbes– es el que se podía oír en las luchas civiles que entonces laceraban al Estado en Inglaterra. Era un discurso a dos voces. Una decía: “Nosotros somos los conquistadores y vosotros los vencidos. Nosotros somos quizás extranjeros, pero vosotros sois siervos”. La otra respondía: “Quizás hemos sido conquistados, pero no seguiremos así. Estamos en nuestra casa y vosotros saldréis de ella”. Hobbes ha conjurado este discurso de la lucha y de la guerra civil permanente reubicando el contrato detrás de toda guerra y de toda conquista y salvando así la teoría del Estado. Como recompensa, la filosofía del derecho después le asignó a Hobbes el título senatorial de padre de la filosofía política. Cuando el capitolio del Estado se vio amenazado, una oca despertó a los filósofos que dormían: era Hobbes.

El discurso, o mejor la práctica contra la que Hobbes levantó toda una

muralla del *Leviatán* me parece que apareció –aunque no exactamente por primera vez, por lo menos en una configuración no accidental y provisto de toda su virulencia política– en Inglaterra por efecto de la conjunción de dos factores: en primer lugar la precocidad de la lucha política de la burguesía contra la monarquía absoluta y la aristocracia; en segundo lugar la conciencia histórica, bastante viva por siglos hasta en los estratos populares más amplios, de la herida provocada de antiguo por la conquista.

La conquista normanda de Guillermo, en Hastings en 1066, se manifestaba en las instituciones y en la experiencia histórica de los sujetos políticos.

Se manifestaba en primer lugar, y explícitamente, en los rituales del poder, ya que hasta Enrique VII, es decir, hasta comienzos del siglo XVI, los actos reales aclaraban que el rey de Inglaterra fundaba su sucesión sobre la base del derecho de conquista de los normandos y ejercía su soberanía en virtud del derecho de conquista. Esta fórmula desapareció con Enrique VII.

En segundo lugar, se manifestaba en la práctica del derecho, cuyos actos y procedimientos se efectuaban en francés, y en la cual los conflictos entre jurisdicciones inferiores y tribunales reales eran absolutamente constantes. Formulados entonces en una lengua exógena, el derecho era en Inglaterra un estigma de la presencia extranjera, era el signo de otra nación. En la práctica del derecho formulado en otra lengua venían a conjugarse por un lado lo que yo llamaría el sufrimiento lingüístico de los que no pueden defenderse jurídicamente en su propia lengua, y por el otro una cierta figura extranjera de la ley. Por este doble orden de razones la práctica del derecho era inaccesible. De ahí la reivindicación que rápidamente encontramos en el Medioevo inglés: “Queremos un derecho que nos pertenezca, un derecho que esté formulado en nuestro idioma, que se unifique desde abajo, a partir de aquella ley común que se opone a los estatutos reales”.

En tercer lugar, la conquista se manifestaba –considero las cosas de modo aproximado– en la presencia, la superposición y la contradicción de dos grupos de leyendas de distinto origen. Por un lado tenemos el conjunto de los relatos sajones, que eran en el fondo creencias míticas (el retorno del rey Harold), cultos de los reyes santos (como el del rey Eduardo), relatos populares del tipo de Robin Hood (y de esta mitología Walter Scott –como saben, uno de los grandes inspiradores de Marx– extraerá Ivanhoe

y una serie de novelas que han sido históricamente fundamentales). Enfrente y en oposición a este conjunto mitológico y popular se encuentra el de las leyendas aristocráticas y casi monárquicas formadas en la corte de los reyes normandos y que serán nuevamente puestas en acción en el siglo XVI, en la época del desarrollo del absolutismo real de los Tudor. Se trata esencialmente del ciclo arturiano. Por cierto, no es justamente una leyenda normanda, pero de todos modos no es sajona. De hecho se constituye a partir de la recuperación de viejas leyendas célticas encontradas por los normandos bajo el estrato sajón de las poblaciones. Las leyendas célticas eran reactivadas en forma totalmente natural: iban en favor de la aristocracia normanda y de la monarquía normanda a causa de las múltiples relaciones existentes entre los normandos, en sus países de origen, y los bretones. Tenemos entonces dos conjuntos mitológicos fuertes, en torno de los cuales Inglaterra soñaba, en dos modos absolutamente diferentes, su propio pasado y su propia historia.

Mucho más importante que todo esto —en cuanto señalaba la presencia y los efectos de la conquista— era sin embargo la memoria histórica de las sublevaciones, cada una de ellas con sus específicos efectos políticos. Algunas de estas sublevaciones tenían sin duda un carácter racial bastante marcado (...). Otras (como aquella a cuyo término había sido concedida la *Magna charta*), habían dado lugar a una limitación del poder real, junto con algunas medidas de expulsión de los extranjeros, más de los que venían de Poitou o de Anjou que de los normandos. Pero se trataba de un derecho del pueblo inglés que se ligaba, como fuera, con la necesidad de expulsar a los extranjeros.

Subsistía entonces toda una serie de elementos que permitían codificar las grandes oposiciones sociales en las formas históricas de la conquista y de la dominación de una raza sobre otra. Esta codificación, o en todo caso los elementos que la hacían posible, eran antiguos. Ya en las crónicas medievales se encuentran frases como ésta: “De los normandos descenden los personajes de rango elevado de este país; los hombres de baja condición son hijos de los sajones”. Esto significa que los conflictos —políticos, económicos, jurídicos— eran fácilmente articulados, codificados, transformados en un discurso que era el de la oposición de las razas. Cuando después, entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII aparecieron nuevas formas políticas de lucha, es en el fondo bastante lógico que se expresaran todavía dentro del vocabulario de la lucha racial. Esta especie

de codificación (o por lo menos los elementos que estaban listos para ser codificados) ha funcionado de modo totalmente espontáneo.

Si hablo de codificación es porque la teoría de las razas no operó como la tesis particular de un grupo contra otro. Pero, dentro del mosaico de las razas y de sus sistemas de oposición, funcionó como un instrumento, discursivo y político, que permitía a unos y otros formular sus respectivas tesis. La discusión jurídico-política sobre los derechos del soberano y sobre los derechos del pueblo se desarrolló en Inglaterra, en el siglo xvii, sobre la base del vocabulario proporcionado por el acontecimiento de la conquista, la relación de dominación de una raza sobre otra y la sublevación —o la amenaza permanente de la sublevación— de los vencidos contra los vencedores. Es ésta la razón por la cual es posible encontrar la teoría de las razas tanto en las posiciones de los parlamentarios como en las posiciones más radicales de los *levellers* o los *diggers*.

El primado de la conquista y de la dominación resulta explícitamente formulado en lo que yo llamaría el discurso del rey. Cuando Jacobo I declaraba a la cámara estrellada que los reyes se sientan sobre el trono de Dios, se refería por cierto a la teoría teológico-política del derecho divino. En realidad, la elección divina —que hacía que él fuera efectivamente el propietario de Inglaterra— encontraba una señal y una caución histórica en la victoria normanda. Cuando era aún sólo rey de Escocia había declarado: “Puesto que los normandos tomaron posesión de Inglaterra, las leyes del reino fueron establecidas por ellos”. Esto tenía dos consecuencias. En primer lugar, el hecho de que Inglaterra había sido tomada en posesión y por tanto todas las tierras inglesas pertenecían a los normandos y a su jefe, es decir, al rey. El rey resulta efectivamente poseedor de la tierra inglesa en tanto jefe de los normandos. En segundo lugar, el derecho no deberá ser el derecho común a las varias poblaciones sobre las cuales se ejerce la soberanía: el derecho es la contraseña misma de la soberanía normanda, fue establecido por los normandos y naturalmente en ventaja propia. Con una habilidad que debía de turbar no poco a los adversarios, el rey o al menos los autores del discurso del rey hacían valer una analogía bastante extraña, pero también importante. Creo que el que la formuló por primera vez, en 1581, fue Adam Blackwood, en un texto titulado *Adversus Georgii Buchanani dialogum, de iure regni apud scotos, pro regibus apologia*, en el cual se sostiene algo muy curioso: hay que entender la situación de Inglaterra en la época de la invasión normanda del mismo modo en que se interpreta la situación de América frente a las potencias

(que todavía no eran llamadas) coloniales. Los normandos habían sido en Inglaterra lo que los europeos eran en América. Blackwood instituye además un paralelo entre Guillermo el Conquistador y Carlos V diciendo, a propósito de este último, que después de haber sometido por la fuerza a una parte de las Indias Occidentales, había dejado a los vencidos sus bienes, pero no en propiedad sino simplemente en usufructo y a cambio de prestaciones. Lo que Carlos V hizo en América, y que consideramos perfectamente legítimo desde el momento en que hacemos lo mismo (y no debemos engañarnos adrede), los normandos lo hicieron en Inglaterra. Los normandos se han instalado en Inglaterra sobre la base del mismo derecho en virtud del cual nosotros nos hemos establecido en América, es decir, el derecho de la colonización.

Creo que hubo, a fines del siglo xvi, una especie de efecto de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-políticas, así como ha transferido modelos europeos a otros continentes, ha tenido a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales –sucesivamente adquiridos en Occidente– que le han permitido a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno. Este es, en síntesis, el modo en el cual el tema de la oposición de las razas actuaba en el discurso del rey. También la réplica que los parlamentarios oponían al discurso del rey se articulaba a partir del mismo tema de la conquista normanda. El modo en que los parlamentarios refutaban las pretensiones del absolutismo real se apoyaba de hecho él también sobre el acontecimiento de la conquista y sobre el dualismo de las razas.

El análisis de los parlamentarios y los parlamentaristas comenzaba paradójicamente con una suerte de denegación de la conquista, o más bien de distorsión del sentido de la conquista dentro de un elogio de Guillermo el Conquistador y de su legitimidad. Continuaba después sosteniendo (y dejando ver así cuán cerca estaba de Hobbes) que lo que había sucedido en Hastings no tenía importancia, porque Guillermo había sido seguramente rey legítimo. ¿Por qué? Porque Harold, antes de la muerte de Eduardo el Confesor, que había designado explícitamente a Guillermo como su sucesor, había prestado juramento de que no llegaría a ser rey de Inglaterra, aceptando que Guillermo subiera al trono. De todos modos esto no se produjo. Pero, muerto Harold en la batalla de Hastings, no era ya sucesor

legítimo, incluso para el que había sostenido la sucesión de Harold, fuera de Guillermo. De modo que Guillermo no resultaba ser el conquistador de Inglaterra, sino el heredero de derecho del reino de Inglaterra tal como era, es decir, un reino unido por determinadas leyes, y heredero de una soberanía que estaba delimitada por las mismas leyes del régimen sajón. Según este análisis, entonces, todo esto hace que lo que legitima la monarquía de Guillermo sea igualmente lo que limita su poder.

Por otra parte, agregan los parlamentarios, si se hubiera tratado de una conquista, si realmente la batalla de Hastings hubiera provocado la institución de una relación de pura dominación de los normandos sobre los sajones, ¿habría podido durar verdaderamente la conquista? ¿Cómo habría sido posible que unas pocas decenas de miles de aventureros normandos, olvidados en las tierras inglesas, pudieran permanecer y asegurar efectivamente un poder permanente, dado que habían podido ser asesinados en su mismo lecho la noche misma de la batalla? Ahora bien, por lo menos en los primeros tiempos, no hubo grandes revueltas, y esto prueba suficientemente que los vencidos no se consideraban tanto como vencidos y sojuzgados por los vencedores sino que más bien reconocían en los normandos a gente que podía ejercer el poder. Y aparte Guillermo había prestado juramento, había sido coronado por el arzobispo de York, le había sido confiada la corona y en el curso de la ceremonia él se había comprometido a respetar las leyes que los cronistas consideraban leyes buenas, antiguas, aceptadas y aprobadas. Estaba, por tanto, vinculado con este sistema de la monarquía sajona que lo había precedido.

En un texto, titulado *Argumentum anti-normannicum* y representativo de estas tesis, hay una imagen en cuya parte superior se puede observar una batalla donde se ven dos compañías en armas (se trata evidentemente de los normandos y los sajones de Hastings) y en medio de ellas el cadáver del rey Harold. Por lo tanto la monarquía legítima de los sajones desapareció efectivamente aquí. Más abajo se ve una escena en tamaño más grande que representa a Guillermo mientras está por ser coronado. Pero la coronación es puesta en escena del siguiente modo: hay una estatua llamada Britannia que tiende a Guillermo una hoja donde se lee: "Leyes de Inglaterra". El rey Guillermo recibe la corona del arzobispo de York mientras otro eclesiástico le da una hoja donde se lee: "Juramento del rey". De este modo se representa el hecho de que Guillermo no es realmente el conquistador que pretendía ser, sino más bien un heredero legítimo, cuya soberanía

nía resulta limitada por las leyes de Inglaterra, por el reconocimiento de la Iglesia y por el juramento prestado por él mismo.

Winston Churchill escribía en 1675: “En el fondo Guillermo no ha conquistado Inglaterra, sino que fueron más bien los ingleses los que conquistaron a Guillermo”. Sólo después de esta transferencia –totalmente legítima– del poder sajón al rey normando, dicen los parlamentaristas, comenzó efectivamente la conquista, vale decir, todo un juego de desposiciones, de extorsiones, de abusos de los derechos. La conquista fue esta prolongada apropiación que siguió a la instalación de los normandos, la cual organizó en Inglaterra lo que en esa época se llamaba el “yugo normando”, que es un régimen político rígidamente asimétrico, sistemáticamente favorable a la aristocracia y a la monarquía normanda. Contra esta conquista –y no contra Guillermo– tuvieron lugar todas las sublevaciones del Medioevo; contra estos abusos, ligados con la monarquía normanda, se impusieron los derechos del Parlamento, herencias efectivas de la tradición sajona; contra este yugo normando, posterior a Hastings y al advenimiento de Guillermo, lucharon los tribunales inferiores cuando querían imponer a toda costa la ley común contra los estatutos reales. Y aún contra ellos se desarrollará la lucha del siglo xvii.

Ahora bien, ¿en qué consiste realmente este antiguo derecho sajón que, como se ve, fue aceptado, de hecho y de derecho, incluso por Guillermo, pero que los normandos quisieron sofocar o alejar en los años siguientes a la conquista y que se procuró restablecer con la *Magna charta*, con la institución del Parlamento y con la revolución del siglo xvii? El jurista Edward Coke sostenía haber descubierto un manuscrito del siglo xiii al cual consideraba como la formulación de las viejas leyes sajonas. En realidad, bajo el título *Mirrors of Justice*, sólo se escondía la exposición de algunas prácticas de derecho privado y público vigentes en el Medioevo. Coke hizo funcionar esta recolección de jurisprudencia como la exposición del derecho sajón.

El derecho sajón era pensado como la ley originaria e históricamente auténtica del pueblo sajón, el cual elegía a sus propios jefes, tenía sus propios jueces y reconocía el poder del rey sólo en tiempos de guerra, es decir, en calidad de jefe militar y sin pensar jamás que pudiera ejercer una soberanía absoluta e incontrolada sobre el cuerpo social. Se trataba entonces de una figura que –con las investigaciones jurídicas anticuarias– se quería fijar dentro de una forma históricamente determinada. Al mismo tiempo, sin embargo, el derecho sajón aparecía y era caracterizado como

la expresión misma de la razón humana en su estado natural. Juristas como Selden, por ejemplo, hacían notar que se trataba de un derecho maravilloso y perfectamente adecuado a la razón humana, por cuanto era similar, en el orden civil, al de Atenas, y en el orden militar, al de Esparta. Además, con respecto al contenido de las leyes religiosas y morales, el Estado sajón estaba próximo a la ley de Moisés. Atenas, Esparta, Moisés. El sajón era el Estado perfecto. Los “sajones divinos” (se lo encuentra escrito en un texto de 1549), un poco como los hebreos, eran diferentes de todo otro pueblo: sus leyes merecían ser respetadas como verdaderas leyes y su gobierno era como el reino de Dios, cuyo yugo es suave y cuya carga es ligera. El historicismo que se oponía al absolutismo de los Estuardo caía de este modo en una utopía funcional, donde se mezclaban al mismo tiempo la teoría de los derechos naturales, un modelo histórico valorizado y el sueño de una especie de reino de Dios. Y era el derecho sajón, entonces, supuestamente reconocido por la monarquía normanda, el que debía convertirse en el pedestal jurídico de la nueva república que los parlamentarios querían instituir.

También en el discurso pequeño-burgués o, si se prefiere, popular de los *levellers* y los *diggers*, que fueron los principales opositores no sólo de la monarquía sino también de los parlamentaristas, se vuelve a encontrar el tema de la conquista. Esta vez el historicismo oscilará hacia su límite extremo, es decir, hacia esa especie de utopía de los derechos naturales de la que hablábamos hace poco. En la posición radical de los *levellers*, hallaremos de nuevo, casi literalmente, la misma tesis del absolutismo real. Se dirá que la monarquía tiene razón cuando afirma que hubo una invasión, una derrota y una conquista. “La conquista se realizó efectivamente y hay que partir de este dato. Pero la monarquía absoluta se vale del hecho concreto de la conquista para hacer de él el fundamento legítimo de sus derechos. En cambio nosotros, que también reconocemos la realidad de la conquista normanda y de la derrota de los sajones, pensamos que se debe considerar a esta conquista y esta derrota no como el punto de partida del derecho —y de un derecho absoluto— sino como la fundación de un Estado no-derecho que invalida todas las leyes y todas las diferencias sociales que permiten distinguir a la aristocracia, al régimen de propiedad y así sucesivamente.” Todas las leyes que funcionan en Inglaterra —lo afirma un texto de John Warr, *The corruption and deficiency of the laws of England*— deben ser consideradas “como expedientes, como trucos, maldades”. Las leyes son trampas: no representan precisamente los límites del poder y no

son medios para hacer reinar la justicia. Al contrario: son instrumentos de poder y (están) para servir a los intereses particulares. En consecuencia, el principal objetivo de la revolución deberá ser la supresión de todas las leyes que fueron promulgadas incluso después del ciclo normando propiamente dicho, por cuanto ellas aseguran, de modo directo o indirecto, el yugo normando (*norman yoke*). Las leyes, decía Lilburne, fueron hechas por los conquistadores y en consecuencia es necesaria la supresión de todo el aparato legal.

En segundo lugar se deben eliminar todas las diferencias que oponen la aristocracia –y no sólo la aristocracia, sino la aristocracia y el rey, en tanto el rey es sólo uno de los aristócratas– al pueblo, puesto que los nobles y el rey no tienen con el pueblo una relación de protección, sino sólo una constante y sistemática relación de rapiña y de exacción. Lo que se ejerce sobre el pueblo no es la protección real sino la extorsión nobiliaria, con la cual el rey se beneficia y a la cual a su vez garantiza. Guillermo y sus sucesores, decía Lilburne, han transformado a sus compañeros de pillaje, de saqueo y de hurto, en duques, barones y lords. Por lo tanto, puesto que el régimen de propiedad coincidía entonces con el régimen militar de la ocupación, de la confiscación y el saqueo, todas las relaciones de propiedad –así como todo el conjunto del sistema legal– debían ser reconsiderados y tomados según sus fundamentos. Las relaciones de propiedad resultan totalmente invalidadas por la efectualidad de la conquista.

En tercer lugar, sostienen los *diggers*, la prueba de que el gobierno, las leyes, el estatuto de la propiedad no son, en último análisis, otra cosa que la prosecución de la guerra, de la invasión y de la derrota, está en el hecho de que el pueblo siempre pensó a su gobierno, a sus leyes y a sus relaciones de propiedad como efectos de la conquista. El pueblo ha denunciado sin cesar a la propiedad como saqueo, las leyes como extorsión y el gobierno como dominación. Lo ha demostrado porque nunca ha cesado de rebelarse; y la rebelión para los *diggers* no es sino la otra cara de la guerra, cuyas leyes, poder y gobierno son la manifestación permanente. Ley, poder y gobierno son la guerra: la guerra de unos contra otros. La rebelión no será entonces la quiebra de un sistema pacífico de leyes por una causa cualquiera, sino la reversión de una guerra que el gobierno no deja de conducir. Si el gobierno es la guerra de los unos contra los otros, la rebelión será la guerra de los segundos contra los primeros.

Si hasta ahora las rebeliones no tuvieron éxito fue no sólo porque los

normandos hayan vencido, sino también porque los ricos han introducido el sistema normando, beneficiándose con él en consecuencia, y dando por eso, con su traición, su ayuda al “normandismo”. Han traicionado los ricos, ha traicionado la Iglesia. E incluso los elementos que los parlamentarios hacían valer como una limitación del derecho normando –la *Magna charta*, el Parlamento, la práctica de los tribunales– son en el fondo, aún y siempre, parte integrante del sistema normando y de sus extorsiones. Es decir de un sistema que funciona simplemente con la ayuda de una parte de la población, la más favorecida y más rica, que ha traicionado a la causa sajona y se pasó a la parte de los normandos. En todo esto que aparece como concesión no hay, en realidad, sino traiciones y astucias de guerra. Lejos de afirmar con los parlamentarios que se deben reforzar las leyes e impedir que el absolutismo real prevalezca contra ellas, los *levellers* y los *diggers* sostendrán la necesidad de liberarse de las leyes a través de una guerra que responda a la guerra. Contra el poder normando, es necesario llevar adelante la guerra civil hasta sus límites extremos.

A partir de aquí, el discurso de los *levellers* se fracturará en diversas direcciones que, en la mayor parte de los casos, permanecieron poco elaboradas. Una de éstas fue una dirección propiamente teológico-racial, es decir, un poco al modo de los parlamentaristas, “el retorno a las leyes sajonas, que son las nuestras y que son justas porque son también leyes naturales”. Además, se ve aparecer otra forma de discurso (que queda un poco en suspenso) que afirma que el régimen normando es un régimen nacido del saqueo y de la extorsión, que es la sanción de una guerra y que detrás de este régimen se encuentran, históricamente, las leyes sajonas. Pero quizá se podría hacer el mismo análisis a propósito de las leyes sajonas, que eran también ellas, a su vez, la sanción de una guerra, una forma de saqueo y de extorsión. En suma, el régimen sajón probablemente no fuera otra cosa que un régimen de dominación, justamente como el normado.

Ahora es necesario ir más lejos y afirmar –se trata de una elaboración que se encuentra en algunos textos de los *diggers*– que en el fondo la dominación comienza con toda forma de poder, o sea que no existen formas históricas de poder, cualesquiera que sean, que no puedan ser analizadas en términos de dominación de unos sobre otros. Por cierto esta elaboración –como dije– queda en suspenso. Se la encuentra expresada en frases que, en verdad, nunca dieron lugar ni a un análisis histórico ni a una práctica política coherente. Queda sin embargo el hecho de que por primera vez es formulada aquí la idea de que toda ley, toda forma de

soberanía, todo tipo de poder deben ser analizados no en términos de derecho natural o de constitución de la soberanía, sino como el movimiento sin fin –y siempre histórico– de las relaciones de dominación de unos sobre otros.

Si he insistido mucho sobre este discurso inglés relativo a la guerra de las razas, es porque creo que se ve funcionar aquí, por primera vez de modo político y de modo histórico, como programa de acción política y como búsqueda de saber histórico, el esquema binario que señalé al comienzo. No hay duda de que este sistema de la oposición entre ricos y pobres existía ya, y que había efectivamente escandido la percepción de la sociedad, tanto en el Medioevo como en las ciudades griegas. Pero era la primera vez que un esquema binario no era un modo genérico de formular un descontento, presentar una reivindicación, constatar un peligro. Era la primera vez que este esquema binario podía articularse, en primer lugar, sobre hechos de nacionalidad: la lengua, el país de origen, los hábitos ancestrales, el espesor de un pasado común, la existencia de un derecho arcaico, el redescubrimiento de las leyes antiguas. Por otra parte, este esquema permitía descifrar, en su extensión histórica, todo un conjunto de instituciones y sus evoluciones. Permitía también analizar las instituciones actuales en términos de enfrentamiento y de guerra entre las razas, llevadas a cabo a sabiendas o hipócritamente, pero siempre violentamente.

En cuarto lugar, finalmente, este esquema binario fundaba la rebelión no simplemente sobre el hecho de que la situación de los más postergados había llegado a ser intolerable y, dado que no podían hacerse valer, era necesario que se rebelaran (lo que era, si se puede decir, el discurso de las revueltas del Medioevo). Ahora se trata, en cambio, de una rebelión que es formulada como una especie de derecho absoluto: no se tiene derecho a la sublevación porque una vez no ha podido hacerse valer y por tanto, si se quiere restablecer una justicia más justa, es necesario romper el orden, sino que se tiene derecho a la sublevación –ahora– como una especie de necesidad de la historia: la sublevación responde a cierto orden social que es el de la guerra, a la cual pondrá fin como última peripezia.

En consecuencia la necesidad lógica e histórica de la rebelión llega a inscribirse dentro de todo un análisis histórico que aclara a la guerra como elemento permanente de las relaciones sociales, como trama, como secreto de las instituciones y de los sistemas de poder. Este era probablemente el gran adversario de Hobbes. Hobbes dispuso todo un frente del *Leviatán* justamente contra este adversario de todo discurso filosófico-jurídico que

quiere fundar la soberanía del Estado. Contra él Hobbes ha dirigido su análisis del nacimiento de la soberanía. Y la razón por la cual quiso tan firmemente eliminar la guerra dependía del hecho de que, de modo preciso y puntual, quería eliminar este terrible problema de la conquista –categoría histórica dolorosa y categoría jurídica difícil– problema en torno del cual se habían organizado, a fin de cuentas, todos los discursos y todos los programas políticos de la primera mitad del siglo xvii.

En forma más general, y a más largo plazo, lo que se debía eliminar es lo que yo llamaría el historicismo político. Es decir esa especie de discurso que se ve perfilar a través de las discusiones de las que les hablé, que se formulará en algunas de las fases más radicales y que consiste en decir que, a partir del momento en que se trata de relaciones de poder, no se está en el derecho ni en la soberanía, sino en la dominación, se está en una relación históricamente ilimitada, ilimitadamente densa y múltiple de dominación. No se sale de la dominación, por lo tanto no se sale de la historia. El discurso filosófico-jurídico de Hobbes fue un modo de neutralizar este historicismo político que constituía el discurso y el saber realmente activo en las luchas políticas del siglo xvii. Se trataba de neutralizarlo, exactamente como en el siglo xix el materialismo dialéctico neutralizará otro discurso del historicismo político. El historicismo político, de hecho, ha encontrado dos obstáculos: en el siglo xvii el obstáculo del discurso filosófico-jurídico, que trató de descalificar en el siglo xix el materialismo dialéctico. La operación de Hobbes consistió en predisponer todas las posibilidades del discurso filosófico-jurídico, hasta las más extremas, para acallar este discurso del historicismo político. Pues bien, de este discurso del historicismo político quisiera yo hacer la historia y el logio.

EL RELATO DE LOS ORÍGENES Y EL SABER DEL PRÍNCIPE

Empezaré con una narración que circuló en Francia desde comienzos del Medioevo, o casi, hasta el Renacimiento. Se trata de la historia de los franceses descendientes de los francos y de los francos que a su vez eran troyanos, los cuales, tras la guía del rey Francus, hijo de Príamo, habían abandonado Troya en el momento del incendio de la ciudad, se habían refugiado primero a lo largo de las riberas del Danubio, después en Germania a lo largo de las del Rin, y finalmente habían encontrado, o más bien fundado, en Francia su patria. No me interesa saber qué pudo haber significado esta narración en el Medioevo, ni conocer la función de esta leyenda del periplo y de la fundación de la patria. Quisiera simplemente subrayar un punto: es estupendo que este relato haya podido ser retomado y haya podido continuar circulando en una época como el Renacimiento. No tanto por el carácter fantástico de las dinastías o de los hechos históricos a los cuales se refería, sino más bien porque en esta leyenda hay una total eliminación de Roma y de la Galia (de la Galia que originalmente era enemiga de Roma, que invade Italia y asedia Roma). Pero hay también la cancelación de la Galia como colonia romana, la elisión de César y de la Roma imperial. Hay en consecuencia la borradura de toda una literatura romana que era perfectamente conocida en la época del Renacimiento.

Creo que se puede comprender esta eliminación de Roma del relato troyano sólo con la condición de renunciar a considerar este relato de los orígenes como una suerte de historia condicionada todavía por viejas creencias. Me parece más bien que se trata de un discurso que tiene una función precisa, que consiste no tanto en relatar el pasado y los orígenes, como enunciar el derecho del poder. Esto significa que se trata en el fondo de una lección de derecho público, y en tanto tal ha circulado. Se debe decir que Roma está ausente del relato justamente porque se trata de una lección de derecho público.

Sin embargo Roma está presente. Pero está presente en una forma desdo-

blada, desplazada, gemela. Roma está presente pero como espejo y como imagen. De hecho, afirmar que los francos, como los romanos, son fugitivos de Troya, decir que respecto del tronco troyano Francia es, de algún modo, la otra rama, simétrica a la romana, equivale a decir cosas que son, creo, política y jurídicamente significativas.

Decir que los francos son, como los romanos, fugitivos de Troya, significa en primer lugar afirmar que, a partir del día en que el Estado romano (que sólo era, a fin de cuentas, un hermano y a lo sumo un hermano mayor) desapareció, los otros hermanos, los menores, se convierten, de modo totalmente natural y en función del derecho de gentes, en herederos. Francia sucede así al imperio por una suerte de derecho natural y reconocido por todos. Y esto quiere decir dos cosas importantes. En primer lugar que el rey de Francia hereda, sobre sus súbditos, derechos y poderes que eran los mismos que el emperador ejercía sobre sus súbditos. En otras palabras: la soberanía del rey de Francia es del mismo tipo que la soberanía del emperador romano. El derecho del rey es derecho romano. ¿Qué es la leyenda de los francos y de Troya sino un modo de narrar a través de imágenes, o de poner en forma de imágenes, el principio que había sido formulado en el Medioevo, en particular por Boutillier, cuando había afirmado que en su reino el rey de Francia era emperador? Tesis importante, puesto que dispone, a lo largo de todo el curso de la Edad Media, el acompañamiento histórico-mítico del desarrollo del poder real que se realiza en el modo del *imperium* romano y a través de la reactivación de los derechos imperiales tales como habían sido codificados en la época de Justiniano.

Pero decir que Francia es la heredera del imperio significa también decir que Francia, hermana o prima de Roma, posee derechos iguales a los de la misma Roma. Significa afirmar que Francia no depende de una monarquía universal que querría resucitar el imperio romano. Francia es imperial como todos los demás descendientes del imperio romano: es tan imperial como el imperio alemán. Por eso no está subordinada en nada ni por nada a los césares germánicos. Ningún vínculo de vasallaje puede legítimamente anexarla a la monarquía de los Habsburgo y subordinarla, en consecuencia, a los grandes sueños de monarquía universal de los cuales ésta era portadora. Por eso, en tales condiciones, era necesario que Roma fuera cancelada. Pero también era necesario que fuera cancelada la Galia romana, la de César y de la colonización, para que de ninguna ma-

nera la Galia y los sucesores de los galos pudieran resultar, nunca, subordinados a un imperio.

Por otra parte era necesario también que las invasiones francas, que rompían desde dentro con la continuidad del imperio romano, fueran eliminadas. La continuidad interna del *imperium* romano hasta la monarquía francesa excluía la ruptura de las invasiones. Pero la no subordinación de Francia al imperio, a los herederos del imperio (en particular a la monarquía universal de los Habsburgo) implicaba que no apareciera la subordinación de Francia a la antigua Roma y por tanto que la Galia romana desapareciera. En otras palabras: que Francia fuera una suerte de otra Roma, donde otra significa independiente de Roma, pero Roma de todos modos. El absolutismo del rey debía valer aquí como en la misma Roma. En esto consiste, a grandes rasgos, la función de las lecciones de derecho público que se puede encontrar en la reactivación, o en la prosecución, de la mitología troyana hasta el Renacimiento avanzado, es decir, hasta una época en que los textos romanos sobre la Galia, y sobre todo la romana, eran bien conocidos.

Se afirma a veces que fueron las guerras de religión las que permitieron hacer vacilar estas viejas mitologías (que considero –como dije– una lección de derecho público) y las que introdujeron por primera vez el tema de lo que Augustin Thierry llamará más tarde la “dualidad nacional”, es decir, el tema de dos grupos hostiles que constituyen la infraestructura permanente del Estado. Pero no creo que sea del todo exacto. El que sostiene que habrían sido las guerras de religión las que permitieron pensar la dualidad nacional, se refiere al *Franco-Gallia* de François Hotman (1573), cuyo mismo título parece justamente indicar que el autor pensaba en una especie de dualidad. En efecto, en este texto Hotman retoma la tesis germánica que circulaba entonces en el imperio de los Habsburgo y que era en el fondo el equivalente, la tesis simétrica, el *vis-à-vis* especular de la tesis troyana que circulaba en Francia. Esta tesis germánica, que había sido repetidamente formulada, está muy bien enunciada por Beatus Rhenanus: “Nosotros los alemanes somos romanos, aunque germanos. Pero, a causa de la forma imperial que hemos heredado, somos los sucesores naturales y jurídicos de Roma. Ahora bien, los francos que invadieron la Galia son germanos como nosotros. Cuando invadieron la Galia abandonaron la Germania natal. Pero en tanto lo eran por origen, permanecieron germanos. En consecuencia, permanecen dentro de nuestro *imperium*. Y ya que, por otra parte, han invadido y ocupado la Galia y vencido a los

galos, a su vez en forma totalmente natural, ejercen sobre esta tierra de conquista y de colonización el *imperium*, el poder imperial del cual están, en tanto germanos, investidos por sobre todos los demás. La Galia, que es ahora Francia, por fuerza de un derecho de conquista y de victoria, y por vía del origen germánico de los francos, está subordinada a la monarquía universal de los Habsburgo”.

Es esta tesis la que curiosamente, y naturalmente sólo hasta cierto punto, François Hotman retomará e introducirá en Francia en 1573. A partir de ese momento, y por lo menos hasta comienzos del siglo xvii, tendrá un éxito considerable. Hotman recupera la tesis alemana y afirma que los francos no son troyanos sino germanos que, después de una larga guerra, han invadido la Galia, han derrotado y echado a los romanos, y fundado una nueva monarquía. Se trata —es evidente— de la reproducción casi literal de la tesis germánica de Rhenanus. Digo “casi” porque hay una diferencia que es la diferencia fundamental: Hotman no dice que los francos vencieron a los galos, sino a los romanos.

La tesis de Hotman es importante porque introduce, casi en el mismo momento en que aparece en Inglaterra, el tema de la invasión. Es decir: el de la muerte y el nacimiento de los Estados. Todos los debates jurídico-políticos se anudarán, de hecho, en torno de este tema y a partir de la introducción de esta dualidad fundamental ya no se podrá más sostener esa lección de derecho público que había tenido la función de garantizar el carácter ininterrumpido de la genealogía de los reyes y de su poder. Es evidente que de ahora en más el gran problema del derecho público será el que un sucesor de Hotman, Etienne Pasquier, llamará *une autre suite* (otra sucesión). ¿Qué sucede, qué es del derecho público y del poder real, desde el momento en que los Estados —en vez de sucederse uno al otro por una especie de continuidad que nada interrumpe— nacen, crecen en poderío, decaen y por fin desaparecen completamente? En suma, Hotman puso efectivamente el problema —no muy diferente de aquel de la naturaleza circular y de la vida precaria de los Estados— de las dos naciones extrañas dentro del Estado.

Por otra parte, ninguno de los autores contemporáneos a las guerras de religión admitió nunca la idea de que una dualidad cualquiera —de raza, de origen, de nación— pudiese atravesar la monarquía. Los patrocinadores de una religión única —que afirmaban el principio “una fe, una ley, un rey”— no podían reivindicar la unidad religiosa admitiendo una dualidad interna en la nación; los que por el contrario reivindicaban la posibilidad

de elección religiosa o la libertad de conciencia. podían hacer aceptar sus tesis sólo con la condición de afirmar que ni la libertad de conciencia, ni la posibilidad de elección religiosa y ni siquiera la existencia de dos religiones en el cuerpo de la nación, podían en ningún caso comprometer la unidad del Estado. Tanto si se asume la tesis de la unidad religiosa como si se sostiene la posibilidad de una libertad de conciencia, la tesis de la unidad del Estado queda reforzada en el curso de todo el período de las guerras de religión.

Cuando Hotman relató su historia, lo hizo para proponer un modelo jurídico de gobierno contrapuesto al absolutismo romano que la monarquía francesa quería resucitar. La historia del origen germánico de la invasión es un modo de afirmar que el rey de Francia no tiene el derecho de ejercer sobre sus súbditos un *imperium* de tipo romano. El problema de Hotman —como lo muestra el modo mismo en que es narrada la fábula— es el de delimitar desde dentro el poder monárquico y no el de disociar dos elementos heterogéneos en el pueblo: “Originalmente los galos y los germanos eran pueblos hermanos que se habían establecido en dos regiones vecinas, uno sobre una costa y el otro sobre la otra del Rin. El emplazamiento de los germanos en la Galia no tendrá el carácter de una invasión extranjera. Se podría casi decir que es como si los germanos se hubieran establecido en su propia casa o en todo caso en la casa de sus hermanos”.

Pero entonces, ¿quiénes eran los extranjeros para los galos? Los extranjeros eran los romanos, los cuales —imponiendo con la invasión y con la guerra (la guerra narrada por César) el régimen político del absolutismo— han establecido algo totalmente extraño a la Galia: el *imperium* romano. Los galos resistieron por siglos a la dominación, pero sin éxito. Por fin los hermanos germanos iniciaron, hacia los siglos iv y v, una guerra de liberación en favor de sus hermanos galos. Los germanos no llegaron entonces como invasores, sino como un pueblo que se movió para ayudar al pueblo hermano a liberarse de los invasores romanos. Echados los romanos, los galos, libres de ahora en más, forman con los hermanos germánicos una sola y misma nación, cuya constitución, cuyas leyes fundamentales (...) son las leyes fundamentales de la sociedad germánica. Vale decir: soberanía del pueblo que se reúne regularmente en el campo de Marte o en las asambleas de mayo; soberanía del pueblo que elige su propio rey como quiere y lo depone cuando es necesario; soberanía de un pueblo regido por magistrados cuyas funciones son temporarias y siempre revocables por el

consejo. Es esta constitución germánica la que los reyes han violado para edificar el absolutismo de la monarquía francesa del siglo xvi.

Según la historia relatada por Hotman no se trata de ningún modo de establecer una dualidad. Se trata, en cambio, de instituir una unidad profunda, una unidad de algún modo germánico-francesa, franco-gálica (como él dice). Al mismo tiempo se trata de relatar, en forma de historia, el desdoblamiento del presente. Está claro que los romanos invasores de los que habla Hotman son el equivalente, transpuesto al pasado, de la Roma del Papa y de su clero. Los germanos frateros y liberadores son introducidos, en cambio, en representación de la religión reformada proveniente de la otra orilla del Rin. Unidad del reino y soberanía del pueblo. Es el proyecto político de una monarquía constitucional sostenido por numerosos círculos protestantes de la época.

Este discurso de Hotman es importante porque conjuga, en una forma que resultará definitiva, el proyecto de limitar el absolutismo real con el redescubrimiento —en el pasado— de un modelo histórico que habría fijado los derechos recíprocos del rey y de su pueblo y que después habría sido olvidado y violado. En el discurso de Hotman se establece, sin ceder por nada a la tentación del dualismo, la conexión que subsistirá, a partir del siglo xvi, entre la delimitación de los derechos de la monarquía, la reconstitución de un modelo pasado y la revolución como renacimiento de una constitución fundamental y olvidada. Esta tesis, germánica, era —como se vio— de origen protestante. Sin embargo, pronto comenzó a circular no sólo en los ambientes hugonotes sino también en los católicos. De hecho, desde el momento en que (durante el reinado de Enrique III y sobre todo en la época de la conquista del poder por parte de Enrique IV) los católicos —rebelándose bruscamente contra el absolutismo real— tuvieron interés en buscar una limitación del poder real, se la encuentra también en numerosos historiadores católicos. (...) Pero a partir de la primera treintena del siglo xvii, esta tesis será objeto de una acción que apunta, si no exactamente a descalificar, por lo menos a circunscribir el origen germánico. El elemento germánico comportaba algo inaceptable para el poder monárquico, ya fuera en relación con el ejercicio del poder y los principios del derecho público, o en relación con la política europea de Richelieu y de Luis XIV.

Para torcer la idea de la fundación germánica de Francia fueron usados muchos instrumentos. Si el primero comporta una suerte de vuelta al mito troiano, que es reactivado de hecho hacia mediados del siglo xvii, el

segundo —que yo llamaría “galocentrismo” radical y que resultará fundamental como tema— es absolutamente nuevo. Los galos que Hotman había hecho aparecer como *partners* de relevo en la prehistoria de la monarquía francesa eran una especie de materia inerte o de sustrato: gentes que habían sido vencidas y sojuzgadas y que habían debido ser liberadas desde el exterior. En cambio, a partir del siglo xvii se transformarán en el principio primero, el elemento fundamental, el motor de la historia. Y, por una suerte de inversión de las polaridades y de los valores, los germanos serán presentados como una población descendiente de los galos.

En la historia de los galos, los germanos son sólo un episodio. Es ésta la tesis que se encuentra en autores como Augidier o Tarault. Augidier cuenta, por ejemplo, que los galos fueron los padres de todos los pueblos de Europa. ¿Cómo? Un rey galo se había encontrado ante una nación tan rica, tan plena, tan plétórica, con una población tan abundante, que había sido necesario eliminar una parte. Había enviado así a uno de sus sobrinos a Italia y a otro a Germania. A partir de esta especie de expansión y de colonización, los galos y la nación francesa habrían sido de algún modo la matriz de todos los demás pueblos de Europa. Justamente por eso, dice Augidier, la nación francesa tiene un origen común a todo lo que en el mundo hubo de más terrible, de más audaz y glorioso: vándalos, godos, burgundios, ingleses, herules, hunos, gepides, alemanes, rusos, longobardos, turingios, tártaros, turcos, persas y también normandos.

Los francos que en los siglos iv-v invadieron la Galia no eran sino galos anhelosos de volver a ver el país del cual provenían originalmente y no pensaban liberar un país sojuzgado o liberar hermanos vencidos. Se habían movido simplemente por una nostalgia profunda y por el deseo de beneficiarse con una civilización floreciente como la galo-romana. Los primos, los hijos pródigos, volvían. Pero al volver, al radicarse en la Galia, no han sacudido realmente el derecho romano, lo han absorbido, es decir, han absorbido la Galia romana o se dejaron absorber por la Galia romana. La conversión de Clodoveo es la manifestación del hecho de que los antiguos galos, transformados en germanos y francos, readoptaban los valores, el sistema político y religioso del imperio romano. Y si en la época del retorno los francos habían debido batirse, no había sido contra los galos, ni tampoco contra los romanos, de los cuales habían absorbido los valores, sino contra los burgundios y los godos (que eran heréticos en tanto arrianos) y contra los sarracenos no creyentes. Para recompensar a los guerreros que habían luchado contra godos, burgundios y sarracenos, los

reyes les concedieron un feudo. El origen de lo que en esa época no se llamaba todavía feudalismo fue así establecido en estas guerras.

La fábula permitía afirmar el carácter autóctono de la población gálica. Permitía también afirmar la existencia de fronteras naturales de la Galia: las descritas por César, y que Richelieu y Luis XIV habían puesto como objetivo político de su política exterior. El nuevo relato permitía además cancelar no sólo todas las diferencias raciales (en la población) sino toda heterogeneidad entre un derecho germánico y un derecho romano. Era necesario demostrar que los germanos habían renunciado a su propio derecho para adoptar el sistema jurídico-político de los romanos. Aparte, había que hacer derivar los feudos y las prerrogativas de la nobleza, no de los derechos fundamentales y arcaicos de esta misma nobleza, sino simplemente de una voluntad del rey, cuyo poder y cuyo absolutismo debían ser anteriores a la organización misma del feudalismo. Se trataba, finalmente, de hacer pasar a la parte francesa las aspiraciones a la monarquía universal. Desde el momento en que la Galia era lo que Tácito había llamado (aunque a propósito de Germania) la *vagina nationum* y desde el momento en que la Galia —en este relato— era efectivamente la matriz de todas las naciones, la monarquía universal sólo podía corresponder al monarca que era el heredero de la tierra gala.

Naturalmente alrededor de este esquema hubo muchas variaciones, pero no me detendré en ellas. Si les he hecho esta narración bastante larga es sólo porque quería ponerla en relación con lo que sucedía en la época en Inglaterra. Hay por lo menos un punto en común y una diferencia fundamental entre lo que se decía en Inglaterra sobre el origen y la fundación de la monarquía inglesa y lo que se dice en Francia, hacia mediados del siglo xvii, sobre la fundación de la monarquía francesa. El punto en común está en el hecho de que la invasión, con sus formas, sus modalidades, en tanto se pone en juego una postura político-jurídica fundamental, llegó a ser un problema histórico: la invasión deberá decir qué son la naturaleza, los derechos y los límites del poder monárquico, qué son los consejos del rey, las asambleas, las cortes supremas; corresponde a la invasión decir qué es la nobleza, cuáles son los derechos de la nobleza respecto del rey, de los consejos, del pueblo. En síntesis, se le pide a la invasión que formule los principios mismos del derecho público.

En la misma época en que Grotius, Pufendorf, Coke, Hobbes buscaban en los derechos naturales las reglas de constitución de un Estado justo, comenzaba también, en contrapunto y en oposición, una enorme investiga-

ción histórica sobre el origen y la validez de los derechos efectivamente ejercidos, siempre a partir de un hecho histórico, o si prefieren dentro de cierto segmento de historia, que llegará a ser el más sensible, jurídica y políticamente, de toda la historia de Francia. Se trata del período que va, a grandes rasgos, de Meroveo a Carlomagno, del quinto al noveno siglo, y del que nunca se dejó de decir (se lo repite sin tregua a partir del siglo xvii) que es el más desconocido. ¿Desconocido? Quizá. Pero por cierto el más remanido. De hecho, lo que cuenta es que este período entra, creo que por primera vez, en el horizonte de una historia de Francia que hasta entonces había estado destinada a establecer la continuidad del poder del *imperium* real y sólo contaba historias de troyanos y de francos. Aparecieron nuevos personajes, nuevos textos, nuevos problemas: Meroveo. Clodoveo, Carlos Martel, Pipino; las obras de Gregorio de Tours, las memorias de Carlomagno; las costumbres, como los campos de Marte o las asambleas de mayo, el ritual del rey llevado sobre los escudos y así en más.

Todo esto brinda un paisaje histórico nuevo, un referente nuevo, que se puede comprender sólo en la medida en que se comprende que existía una correlación muy fuerte entre este material y las discusiones políticas sobre el derecho público. En efecto, la historia y el derecho público actúan en forma conjunta. Los problemas puestos por el derecho público y la delimitación del campo histórico tienen una correlación fundamental —y además la expresión “historia y derecho público” está consagrada en las *Institutiones* hasta fines del siglo xviii. Por otra parte, si observan cómo se enseña realmente la historia, en el siglo xiv y todavía en el xx, verán que lo que se cuenta es el derecho público. Ya no sé qué han llegado a ser los manuales escolares de hoy, pero no ha pasado mucho tiempo desde que la historia de Francia comenzaba con la historia de los galos. Y si se plantean el problema de saber qué significa la frase: “nuestros antepasados, los galos” (que hace reír, porque se la enseñaba también a los argelinos, a los africanos), pues bien, verán que esta frase tiene un significado muy preciso. Decir: “nuestros antepasados, los galos” es en el fondo formular una proposición que tiene sentido sólo en la teoría del derecho constitucional y en el ámbito de los problemas puestos por el derecho público. También, contar con lujo de detalles la batalla de Poitiers tiene un sentido muy preciso, en cuanto esta guerra entre los francos y los galos por un lado, y los invasores de otra raza y otra religión por el otro, permite fijar el

origen del feudalismo en algo que no es un conflicto interno entre francos y galos.

La historia de la copa de Soissons –una historia difundida, creo, en todos los manuales de historia y que acaso se enseñe todavía hoy– es por cierto una de las más seriamente estudiadas durante todo el siglo XVIII. Pero cuando se la relata se hace siempre la historia de un problema de derecho constitucional: en los orígenes, ya que se dividían las riquezas, ¿cuáles eran realmente los derechos del rey con respecto a los derechos de sus guerreros y de la nobleza (puesto que estos guerreros están en el origen de la nobleza)? Se creyó enseñar la historia. Pero en los siglos XIX y XX los manuales de historia eran de hecho todavía manuales de derecho público: se enseñaba el derecho público y el derecho constitucional en las formas figuradas de la historia.

Primer punto a considerar: aparece en Francia un nuevo campo histórico totalmente similar (por su materia) y casi contemporáneo del que se produce en Inglaterra cuando, en torno del problema de la monarquía, se reactiva el tema de la invasión. Pero mientras que en Inglaterra la conquista y la dualidad racial normandos-sajones representaban el punto de articulación esencial de la historia, en Francia, hasta casi fines del siglo XVII, no hay ninguna heterogeneidad en el cuerpo de la nación, y todo el sistema de parentesco fantástico entre galos y troyanos, galos y germanos y galos y romanos, permite asegurar una continuidad en la transmisión del poder y una homogeneidad sin problemas en el cuerpo de la nación. Esta homogeneidad es justamente la que se hace añicos a fines del siglo XVII. Pero no por obra de una construcción teórica, teórico-mitológica, suplementaria y diferente respecto de aquello de lo que se habló, sino por un discurso que me parece absolutamente nuevo, a causa de sus funciones, de sus objetos y de sus consecuencias.

No son las guerras civiles o sociales, ni las guerras religiosas del Renacimiento, ni los conflictos de la Fronde, los que introdujeron, como reflejo y expresión suyos, el tema del dualismo nacional, sino conflictos y problemas en apariencia laterales y que en general son caracterizados como luchas de retaguardia. Ellos permitieron pensar dos puntos capitales no inscritos aún ni en la historia ni en el derecho público. Se trata, por un lado, del problema de saber si realmente la guerra de grupos hostiles constituye la infraestructura del Estado; por el otro, del problema del saber si el poder político puede ser considerado como el producto, el árbitro hasta cierto punto, pero más a menudo el instrumento, el beneficiario, el ele-

mento de desequilibrio y de partido en esta guerra. Es por cierto un problema limitado. Pero es fundamental. Una vez expuesto, la tesis implícita de la homogeneidad del cuerpo social (que ni siquiera necesitaba ser formulada, a tal punto era aceptada) se hará pedazos. ¿Pero cómo? Diría que a partir de un problema de pedagogía política.

He aquí el problema: ¿qué debe saber el príncipe, de dónde y de quién debe tomar su propio saber, quién está habilitado para formar el saber del príncipe? Concretamente éste era el problema de la educación del duque de Borgoña, problema que, por toda una compleja serie de razones, ha suscitado tantos interrogantes. Me refiero pues a ese conjunto de conocimientos relativos al Estado, al gobierno y al país, que era considerado necesario para el que había de ser llamado, de ahí a pocos años, es decir a la muerte de Luis XIV, a dirigir el Estado, el gobierno, el país. No es entonces cuestión de la educación de Telémaco, sino de ese enorme informe sobre el Estado de Francia encargado por Luis XIV a su administración, a sus intendentes, y destinado a su bisnieto, el duque de Borgoña, su heredero efectivo: balance de Francia, estudio general sobre la situación de la economía, de las instituciones, de las costumbres. Este es el conjunto de lo que debe constituir el saber del rey y mediante el cual el rey podrá reinar.

Luis XIV obliga a los intendentes a presentar el informe. Después de muchos meses los textos son finalmente redactados y reunidos. El que recibe primero el informe sobre la situación de Francia es el círculo del duque de Borgoña. O sea: la oposición nobiliaria que circundaba al duque de Borgoña y que acusaba al régimen de Luis XIV de haber puesto en peligro el poderío económico y político de la nobleza. Henri de Boulainvilliers será el encargado de presentar al duque de Borgoña el informe en forma reducida y sobre todo de dar su explicación e interpretación: de recodificarlo, si se quiere. En efecto, Boulainvilliers selecciona la enorme masa de escritos, la achica, la resume en dos gruesos volúmenes. Después de lo cual redacta la presentación con el agregado de cierto número de reflexiones críticas y de un discurso que constituye para él el acompañamiento necesario del enorme trabajo administrativo de descripción y análisis del Estado cumplido por los intendentes. Este discurso es bastante singular. Se trata de un ensayo sobre el antiguo gobierno de Francia—hasta Hugo Capeto— para iluminar el estado actual de Francia.

Boulainvilliers, en éste como en otros textos, se propone hacer valer las tesis favorables a la nobleza. Critica la venalidad de los cargos, que no

favorece por cierto a la nobleza empobrecida; protesta contra el hecho de que la nobleza fue desposeída de su derecho de jurisdicción y de los beneficios ligados con éste; reclama para la nobleza un puesto de derecho en el consejo del rey; censura el papel desempeñado por los intendentes en la administración de las provincias. Pero lo que importa es que Boulainvilliers, en todo este emprendimiento que consiste en la tentativa de recodificar los informes para el rey, quiere protestar contra el hecho de que el saber suministrado y puesto ahora a disposición del príncipe es un saber fabricado por la misma máquina administrativa. Es decir, se critica el hecho de que el saber del rey sobre sus súbditos está enteramente colonizado, ocupado, prescrito, definido por el saber del Estado sobre el Estado.

El problema será entonces el siguiente: ¿el saber del rey sobre su propio reino y sobre sus súbditos debe ser isomorfo al saber del Estado sobre el Estado? Todos los conocimientos fiscales, burocráticos, económicos, jurídicos necesarios para el funcionamiento de la monarquía administrativa, ¿deben ser incorporados al príncipe a través del conjunto de conocimientos que se le suministra y que le permitirá gobernar? La cuestión es, en otras palabras, que la administración, el gran aparato administrativo que los reyes han puesto a disposición de la monarquía, está de algún modo soldado al príncipe mismo, hace cuerpo con el príncipe a través de la voluntad arbitraria e ilimitada que éste ejerce sobre una administración que está enteramente en posesión suya y a su disposición y a la cual, en consecuencia, no es posible resistir. Pero el príncipe (con el cual la administración hace cuerpo a través del poder del príncipe), por amor o por fuerza, será llevado él mismo a hacer cuerpo con su administración, a estar unido con ella, a través del saber que (pero esta vez de abajo hacia arriba) la administración le retransmite. La administración permite al rey hacer reinar en el país una voluntad sin límites. Y a la inversa, la administración reina sobre el rey gracias a la calidad y a la naturaleza del saber que le impone.

Creo por eso que el verdadero blanco de Boulainvilliers y de sus allegados —así como el blanco de sus sucesores hacia la mitad del siglo XVIII (por ejemplo el conde de Buat-Nançay) o el blanco de Montlosier (cuyo problema será sin embargo aún más complicado dado que escribirá, a comienzos de la restauración, contra la administración imperial)— el verdadero objetivo, en todo caso, de todos los historiadores ligados con la reacción nobiliaria, fue el mecanismo de saber-poder que a partir del siglo XVII ligó el aparato administrativo con el absolutismo de Estado. Creo, en

suma, que las cosas se desarrollaron un poco como si la nobleza, empujada y en parte excluida del ejercicio del poder, hubiera asumido como objetivo principal de su ofensiva y de su contraofensiva, no tanto la reconquista directa e inmediata de sus poderes o la recuperación de sus riquezas (que había perdido ya definitivamente), sino la recuperación de un elemento importante en el sistema de poder, descuidado por la nobleza quizás hasta en la época en que ésta se hallaba en el ápice de su poderío. Este espacio estratégico, abandonado por la nobleza, había sido ocupado por clérigos, por magistrados, por la burguesía, por administradores y por los mismos hombres de finanzas. La posición a reocupar en primer término, el objetivo estratégico que Boulainvilliers fijará de ahora en más para la nobleza, no será entonces, como se decía en el lenguaje de la corte, “el favor del rey”. Por el contrario, lo que se deberá reconquistar ahora, lo que habrá que ocupar ahora, será el saber del rey. El saber del rey o cierto saber común al rey y a los nobles: una ley implícita, un compromiso recíproco del rey y de su aristocracia. Hay que despertar la memoria de los nobles que se ha debilitado o por lo menos distraído, y los recuerdos del monarca cuidadosamente y acaso malignamente sepultados, para reconstituir el justo saber del rey que será el justo fundamento de un gobierno justo. En consecuencia será necesario todo un trabajo de excavación para investir el nuevo saber del rey.

El contra-saber del rey adoptará la forma de investigaciones históricas absolutamente nuevas. Digo contra-saber porque este saber nuevo y estos nuevos métodos para investir el saber del rey son definidos por Boulainvilliers y por sus sucesores en primer lugar de modo negativo respecto de dos saberes eruditos, dos saberes que son las dos caras (y quizá también las dos fases) del saber administrativo. En este momento, el gran enemigo del nuevo saber a través del cual la nobleza quiere re-calificarse en el saber del rey, el saber que hay que eliminar, es el saber jurídico: el del tribunal, del procurador, del jurisconsulto y del canciller. Saber ciertamente odioso para los nobles, dado que es el que los excluyó, los desposeyó a través de sutilezas que ellos no entendían, los despojó sin que ellos pudiesen siquiera darse cuenta bien, los privó de sus derechos de jurisdicción y después, por añadidura, de sus bienes. Pero se trata de un saber que también es odioso porque —remitiendo del poder al poder— es de algún modo circular. Cuando, para conocer sus propios derechos, el rey interroga a los cancilleres o jurisconsultos, ¿qué respuesta podrá obtener, sino la de un saber establecido por el punto de vista del juez o del procurador que

el rey mismo creó? Y en el cual en consecuencia no es sorprendente, sino más bien totalmente natural, que el rey encuentre los elogios de su propio poder (incluso si están hechos para enmascarar las sutiles sustracciones de poder de los procuradores y los cancilleres). Saber circular, entonces. En todo caso, saber donde el rey sólo podrá encontrar la imagen misma de su propio absolutismo, que lo remite, en la forma del derecho, al conjunto de las usurpaciones que el rey, a su vez, ha cometido en los confrontamientos con su nobleza.

Contra este saber de los cancilleres la nobleza quiere hacer valer otro. Será el saber de la historia, que tendrá como característica el hecho de desarrollarse fuera del derecho, detrás del derecho, en los intersticios del derecho; que no será simplemente, como había sido hasta ese momento, el desarrollo figurado, dramatizado, del derecho público. El saber de la historia intentará retomar el derecho público en sus raíces, y resituar las instituciones del derecho público dentro de una red más antigua de otros compromisos, más profundos, más solemnes, más esenciales.

Contra el saber del canciller, donde el rey sólo podrá encontrar el elogio de su absolutismo (es decir: aún y siempre el elogio de Roma), se procurará hacer valer un fondo de ecuanimidad histórica. Detrás de la historia del derecho, habrá que volver a despertar compromisos no escritos, fidelidades que no han dejado testimonios. Se buscará reactivar tesis olvidadas, rescatar la sangre derramada de la nobleza por el rey. Se hará además aparecer el edificio entero del derecho –hasta en las instituciones más consolidadas, en los ordenamientos más explícitos y más reconocidos– como el resultado de toda una serie de iniquidades, de injusticias, de abusos, de desposesiones, de traiciones, de infidelidades, cometidos tanto por el poder real, que renegó de sus propios compromisos respecto de la nobleza, como por los leguleyos, que siempre ejercieron atropellos contra el poder de la nobleza, y al mismo tiempo, quizá sin darse cuenta bien, contra el poder del rey. La historia del derecho será entonces la denuncia de las traiciones, de todas las traiciones que se hilvanaron sobre traiciones; se opondrá en su forma misma al saber del canciller o del juez: abrirá los ojos del príncipe ante todas las usurpaciones de las que no ha tenido conciencia, le devolverá la fuerza y el recuerdo de los vínculos que él a su vez tuvo sin duda interés en olvidar y hacer olvidar. Contra el saber de los cancilleres, que remite siempre de una actualidad a otra, del poder al poder del texto de la ley a la voluntad del rey: la historia será entonces el arma de la nobleza traicionada y humillada. Pero se tratará de una histo-

ria cuya forma profundamente antijurídica será, detrás de la escritura, el desciframiento, la rememoración más allá de todo desuso y la denuncia de la hostilidad aparente que escondía. He aquí entonces el primer gran adversario denunciado por el saber histórico de la nobleza para volver a ocupar el saber del rey.

El otro gran adversario es el saber del intendente: no ya la cancillería, sino el oficio. También este saber es odioso. Y lo es por razones parejas, puesto que ha permitido depredar poco a poco las riquezas y el poderío de los nobles. Es un saber que puede deslumbrar e ilusionar al rey, dado que el rey, gracias a él, puede hacer pasar su propio poder, obtener la obediencia, asegurar la fiscalidad. Es un saber administrativo, sobre todo económico, cuantitativo: saber de las riquezas actuales o virtuales, saber de los impuestos soportables, de las tasas útiles. Contra esta forma de saber la nobleza quiere hacer valer su forma de conocimiento. Tendremos así una historia de las riquezas en lugar de una historia económica. Esto significa que tendremos una historia de los desplazamientos de las riquezas, de las exacciones, de los latrocinios, de los engaños, de las apropiaciones indebidas, de los empobrecimientos, de las ruinas. Una historia, por ende, que detrás del problema de la producción de riquezas, muestra a través de qué ruinas, deudas, acumulaciones abusivas, se formó realmente un Estado de las riquezas que no es otro, a fin de cuentas, que la mezcla de la deshonestidad del rey con la deshonestidad de la burguesía. Al análisis de las riquezas se opondrá entonces la historia de cómo los nobles se han arruinado con las guerras sin fin; de cómo la Iglesia se hizo conceder, por medio de la astucia, tierras nobiliarias y réditos nobiliarios; de cómo la burguesía ha debilitado a la nobleza; de cómo el fisco real ha erosionado los recursos de los nobles.

Los dos grandes discursos —el del canciller y el del intendente, el del tribunal y el del oficio— a los cuales la historia de la nobleza quiere oponerse, no tuvieron sin embargo la misma cronología: la lucha contra el saber jurídico es sin duda más fuerte, activa e intensa en la época de Boulainvilliers, es decir, entre fines del siglo xvii y comienzos del xviii; la lucha contra el saber económico se hizo sin duda más violenta hacia mediados del siglo xviii, en la época de los fisiócratas (que serán los grandes adversarios de Buat-Nançay). En todos los casos, ya se trate del saber de los intendentes, de los oficios, de los economistas, o bien del saber del canciller y del tribunal, siempre está en discusión el saber que se constitu-

ye del Estado al Estado. Esta forma de saber es sustituida por otra forma de saber, cuyo perfil general es la historia. Pero, ¿la historia de qué?

La historia nunca había sido otra cosa que la historia que el poder se contaba a sí mismo sobre sí mismo. En suma, la historia que el poder hacía relatar sobre él era la historia del poder a través del poder. La historia que la nobleza comienza ahora a relatar contra el discurso del Estado sobre el Estado, del poder sobre el poder, es un discurso que hará estallar el funcionamiento mismo del discurso histórico. En este punto se deshace la pertenencia del relato de la historia al ejercicio del poder, a su reforzamiento ritual, a la formulación figurada del derecho público. Con Boulainvilliers, el discurso de la nobleza reaccionaria de fines del siglo xvii hace aparecer un nuevo sujeto de la historia. Esto significa dos cosas. Por un lado un nuevo sujeto que habla: es otro el que toma la palabra en la historia, el que cuenta la historia; es otro el que dirá “yo” y “nosotros”, cuando cuente la historia; es otro el que hace el relato de su propia historia; es otro el que reorienta el pasado, los acontecimientos, los derechos y las injusticias, las derrotas y las victorias, en torno de sí mismo y de su propio destino. Tenemos por tanto un desplazamiento del sujeto que habla en la historia, pero también un desplazamiento del sujeto de la historia, en el sentido de que hay una modificación en el objeto mismo del relato histórico, en su tema. Hay pues una modificación del elemento primero, anterior, más profundo, que permitirá definir en relación así los derechos, las instituciones, la monarquía y la misma tierra. En síntesis, aquello de lo que se hablará serán las peripecias de algo que pasa bajo el Estado, que atraviesa el derecho, que resulta más antiguo y más profundo que las instituciones.

Pero, ¿qué es este nuevo sujeto de la historia que es a un tiempo el que habla en el relato histórico y aquello de lo cual habla este mismo relato histórico? Es lo que un historiador de la época llama una “sociedad”, pero una sociedad entendida como asociación, grupo o conjunto de individuos unidos por un estatuto; una sociedad compuesta por cierto número de individuos y que tiene sus costumbres, sus usos y su ley particular. Este algo que habla de ahora en adelante en la historia, que toma la palabra en la historia y de lo cual se hablará en la historia, es lo que el lenguaje de esa época designará con la palabra “nación”.

La nación, entonces, no era exactamente algo que pudiese ser definido a través de la unidad de los territorios o mediante una determinada morfología política, o gracias a un sistema de sujeción a un *imperium* cualquie-

ra. La nación en esa época no tenía fronteras, no tenía un sistema de poder definido, no tenía Estado. La nación circula dentro de las fronteras y de las instituciones. Coincide más bien con las naciones, es decir, con los grupos, las sociedades, las agrupaciones de personas o individuos que tienen en común un estatuto, costumbres, usos, una ley particular, una ley entendida más como regularidad estatutaria que como ley estatal. La historia se ocupará de todo esto, de estos elementos. Y serán justamente estos elementos, es decir, será la nación la que tomará la palabra. Según ella, la nobleza es una nación frente a otras numerosas naciones que circulan en el Estado y que se oponen unas a otras. De este concepto de nación surgirá el problema revolucionario de la nación: de aquí nacerán los conceptos fundamentales del nacionalismo del siglo XIX; de aquí emergerá la noción de raza; de aquí finalmente saldrá la noción de clase.

Con este nuevo sujeto de la historia, sujeto que habla en la historia y que es hablado en la historia, aparece también, naturalmente, toda una nueva morfología del saber histórico que tendrá en adelante un nuevo ámbito de objetos, una nueva referencia, todo un campo de procesos hasta entonces no sólo oscuros sino totalmente descuidados. Salen a la superficie, como temática fundamental de la historia, todos esos procesos oscuros que actúan en el nivel de los grupos que se enfrentan por debajo del Estado y a través de las leyes. Es la historia oscura de las alianzas, de las rivalidades entre grupos, de los intereses escondidos o traicionados; la historia de las distracciones del derecho, de los desplazamientos de las fortunas; la historia de las fidelidades y las traiciones; la historia de los derroches, de las exacciones, de las deudas, de los engaños, de los olvidos, de las inconsciencias. Se trata, por otra parte, de un saber cuyo método no consistirá en la reactivación ritual de los actos fundamentales del poder, sino en un desciframiento sistemático de sus intenciones malignas, en la rememoración de todo lo que ésta sistemáticamente ha olvidado. Será un método de denuncia perpetua de lo que ha sido el mal en la historia. No se tratará ya de la historia gloriosa del poder, sino de la historia de sus bajos fondos, de sus maldades, de sus traiciones.

Al mismo tiempo, este nuevo discurso (que tiene entonces un nuevo objeto y una nueva referencia) actúa también unido a lo que podría llamar un nuevo *pathos*, totalmente diferente al gran ritual ceremonial que acompañaba aún oscuramente el discurso de la historia, cuando se narraba las historias de los troyanos, de los germanos, de los francos. Lo que distinguirá con su esplendor un pensamiento que constituirá en gran parte el

pensamiento de derecha en Francia, no será ya su carácter ceremonial de reforzamiento del poder, sino un nuevo *pathos*, es decir, la pasión casi erótica por el saber histórico, la perversión sistemática de una inteligencia interpretativa, la furia de la denuncia, la articulación de la historia en algo que será un complot, un ataque contra el Estado, un golpe de Estado o sobre el Estado o contra el Estado.

Lo que quise mostrarles no coincide exactamente, creo, con lo que se llama historia de las ideas. No quise en realidad mostrar cómo la nobleza se representó, a través del discurso histórico, sus reivindicaciones y sus desventuras. Quise mostrar, en cambio, cómo en torno de los funcionamientos del poder se formó un cierto instrumento de lucha, cómo este instrumento fue un saber, un saber nuevo o parcialmente nuevo, representado por la nueva forma de la historia, que es en el fondo la cuña que la nobleza intentó meter entre el saber del soberano y los conocimientos de la administración, para poder separar la voluntad absoluta del soberano de la absoluta docilidad de su administración.

El discurso de la historia, la vieja historia de los galos y los germanos, la larga narración de Clodoveo y Carlomagno, funcionaron no tanto como canciones de las viejas libertades, sino como instrumentos de disyunción del saber-poder administrativo, como instrumentos de lucha contra el absolutismo. Creo que éste es el motivo por el cual, al menos al comienzo, este discurso —que es de origen nobiliario y reaccionario— circulará con muchas modificaciones y conflictos de forma, cada vez que un grupo político, por una y otra razón, quiera atacar la articulación del poder y del saber dentro del funcionamiento del Estado absoluto de la monarquía administrativa. Es ésta la razón por la cual, en forma totalmente natural, será posible encontrar el mismo tipo de discurso tanto en lo que podría llamar la derecha como la izquierda, ya en la reacción de la nobleza, ya en los textos de los revolucionarios anteriores o posteriores a 1789. Les citaré simplemente un fragmento que se refiere al rey injusto, al rey de las maldades, al rey de las traiciones: “¿Qué castigo”, dice el autor hablando de Luis XVI, “crees que puede merecer un hombre tan bárbaro. semejante heredero desventurado de un cúmulo de rapiñas? ¿Crees entonces que la ley de Dios no fue hecha para ti? ¿O eres más que un hombre. para que todo deba dirigirse a tu gloria y subordinarse a tu satisfacción? ¿Quién eres, pues? Porque, si no eres un dios, entonces eres un monstruo”. Esta frase no es de Marat, sino del conde Buat-Nançay, que la dirigía en 1778

a Luis XVI. Será retomada, textualmente, por los revolucionarios diez años después.

Si este tipo de saber histórico desempeña un papel político fundamental en los resortes del poder y del saber de la monarquía administrativa, comprenderán por qué el poder del rey no ha podido no intentar retomar su control. Es así como este discurso circulaba de la derecha a la izquierda, de la reacción nobiliaria a un proyecto revolucionario burgués, y del mismo modo el poder real procuró apropiárselo o controlarlo. A partir de 1760 se ve –y esto muestra su valor político y la puesta en juego decisiva con él conectada– al poder político intentar organizar este saber, de volver a ponerlo de algún modo dentro de su mecanismo de saber y de poder, entre el poder administrativo y los conocimientos que a partir de él se forman. Se asiste entonces a la constitución inicial de lo que será una especie de ministerio de historia. Primero tenemos la creación de una *Bibliothèque des finances* que, dice el texto, deberá suministrar a todos los ministros de Su Majestad las memorias, las informaciones y las dilucidaciones necesarias. A continuación, en 1763, tenemos la creación de un *Dépot des chartes* para los que quisieran estudiar historia y derecho público en Francia. Finalmente estas dos instituciones se unirán, en 1781, en una *Bibliothèque de législation*, es decir, de administración, historia y derecho público. En un texto algo posterior, se dirá que esta biblioteca está destinada a los ministros de Su Majestad, los que se anteponen a cualquier sector de la administración general, a los doctos y jurisconsultos que por encargo del canciller o del guardasellos harán investigaciones y trabajos útiles a la legislación, a la historia y a la sociedad, y serán pagados.

Este ministerio de la historia tenía un titular, Jacob-Nicolas Moreau, y fue él, en colaboración con muchos otros, el que recogió la inmensa colección de documentos medievales o premedievales con los cuales, a comienzos del siglo XIX, podrán trabajar historiadores como Augustin Thierry y Guizot. En todo caso, cuando se asiste a la fundación de esta institución, de este verdadero ministerio de historia, su significado es bastante claro: en el momento preciso en que los enfrentamientos políticos del siglo XVIII pasaban a través de un discurso histórico, en la época en que el saber histórico era efectivamente un arma política contra el saber de tipo administrativo de la monarquía absoluta, la monarquía quiso de algún modo recolonizarlo.

La creación del ministerio de historia aparece como el reconocimiento, por parte del rey, de la existencia de una materia histórica que puede

hacer emerger las que fueron las leyes fundamentales del reino. Se trata, diez años antes de los Estados generales, de la primera aceptación implícita de una especie de constitución. Y además, justamente a partir de estos materiales reunidos, serán proyectados y organizados en 1789 los Estados generales. Se trata entonces de la primera concesión por parte del poder real de la primera aceptación implícita del hecho de que algo puede insertarse entre su poder y su administración, y esto coincidirá con la constitución, las leyes fundamentales, la representación del pueblo. Pero al mismo tiempo se trata del asentamiento del nuevo saber histórico en el mismo lugar donde se lo había querido utilizar contra el absolutismo, ya que este saber era un arma para re-ocupar el saber del príncipe, entre su poder, sus conocimientos y el ejercicio de la administración.

El ministerio de historia fue colocado entre el príncipe y la administración para restablecer de algún modo el vínculo, para hacer funcionar la historia dentro del juego del poder monárquico y de su administración. Entre el poder del príncipe y los conocimientos de su administración fue creado un ministerio de historia que debía fundar, en forma controlada, la tradición ininterrumpida de la monarquía.

Esto es lo que quería decirles sobre la instauración del nuevo tipo de saber histórico. Se trata ahora de ver cómo, a partir de él y en este elemento, apareció la lucha entre naciones o bien algo que llegará a ser la lucha de razas o la lucha de clases.

LA GUERRA INFINITA

La vez pasada intenté mostrarles que en torno de la reacción nobiliaria se dio no tanto la invención del discurso histórico como la explosión de un discurso histórico que había tenido hasta entonces la función –como decía Petrarca– de cantar los elogios de Roma; que había permanecido dentro del discurso del Estado sobre sí mismo; que había tenido la función de manifestar el derecho del Estado, de fundar su soberanía, de relatar su ininterrumpida genealogía y de ilustrar –a través de los héroes, las gestas, las dinastías– el fundamento del derecho público.

La explosión del elogio de Roma, entre fines del siglo xvii y comienzos del xviii, se produjo de dos modos.

Primero, a través de la evocación y la reactivación de la invasión; que, como recordaran, ya la historiografía protestante del siglo xvi había contrapuesto al absolutismo real. Se introduce en el tiempo la gran ruptura representada por la invasión de los germanos en los siglos v-vi. Por lo tanto, la primera ruptura coincide con la ausencia de derecho, con el momento de la ruptura del derecho público y con el momento en que las hordas que desbordan de Germania ponen fin al absolutismo romano.

Segundo, mediante la introducción de un nuevo sujeto de la historia, en el doble sentido de un nuevo campo de objetos para el relato histórico y de un nuevo sujeto que habla en la historia. Ya no es el Estado el que habla, sino una nueva entidad llamada nación, que habla de sí en la historia y que se toma a sí misma como objeto de su relato histórico. En torno de y a partir de ella, veremos difundirse o derivar nociones tales como las de nacionalidad, raza, clase.

En el siglo xviii la noción de nación debe ser entendida aún en un sentido bastante amplio. En la *Eyclopédie* se encuentra una definición que yo llamaría casi estatal, dado que los enciclopedistas ofrecen, para poder determinar la existencia de la nación, cuatro criterios. En primer lugar, se dice, para que haya nación deberá haber una gran multitud de

hombres; en segundo lugar, esta multitud deberá habitar en un país determinado; en tercer lugar, este país estará limitado por fronteras; en cuarto lugar, esta multitud de hombres que vive en un país determinado y limitado por fronteras deberá obedecer a las leyes y a un gobierno únicos. Aquí nos encontramos ante una definición que es, de algún modo, una determinación (*fixation*) de la nación: por un lado dentro de las fronteras del Estado, por el otro dentro de la forma misma del Estado. Creo que se trata de una definición polémica que apuntaba, si no a refutar, al menos a excluir la definición demasiado general que reinaba en la época. El punto de mira no era sólo la definición que se encuentra en los textos elaborados en los medios nobiliarios, sino también la que expresaba la burguesía y que permitía afirmar que si la nobleza era una nación la burguesía también lo era. Todo esto tendrá una importancia capital en la revolución y será fundamental en el texto de Sieyès sobre el tercer Estado. Y de todos modos se encuentra todavía a lo largo del siglo XIX (en Augustin Thierry o en Guizot, por ejemplo) esta noción indefinida, evanescente, mutable de nación, esta idea de una nación que no está circunscrita por fronteras y que, por el contrario, es una especie de masa de individuos en movimiento de una frontera a otra, a través de los Estados, por debajo de los Estados, en un nivel infraestatal.

Nos encontramos frente —decía— a un nuevo sujeto de la historia y trataré de mostrarles que fue la nobleza la que introdujo, dentro de la gran organización estatal del discurso histórico, el principio de división representado por la nación en tanto sujeto-objeto de la historia. Pero, ¿qué es, en qué consiste y cómo se instaura esta nueva historia a comienzos del siglo XVIII? Creo que la razón por la cual se despliega este nuevo tipo de historia en el discurso de la nobleza francesa aparece claramente cuando se lo confronta con el que era, un siglo antes o casi, el problema inglés.

La oposición parlamentaria y la oposición popular inglesas debían resolver, entre fines del siglo XVI e inicios del XVII, un problema relativamente simple. Esto es, debían mostrar la existencia en la monarquía inglesa de dos sistemas de derecho opuestos y de dos naciones (antagónicas). Por un lado había que mostrar la existencia del sistema de derecho correspondiente a la nación normanda: en éste la aristocracia y la monarquía constituían un bloque donde se sostenían en buena vecindad. La nación normanda lleva consigo el sistema de derecho del absolutismo, impuesto mediante la violencia de la invasión. Tenemos entonces un conjunto formado por la serie: monarquía y aristocracia —derecho de tipo absolu-

tista— invasión. Contra este conjunto era necesario hacer valer otro: el del *derecho sajón*, el derecho de las libertades fundamentales propio de los habitantes más antiguos y reivindicado por los más pobres. En todo caso: el derecho de los que no pertenecían ni a la familia real ni a las familias aristocráticas.

Dados estos dos conjuntos, se trataba de hacer valer el más antiguo y liberal en desmedro del más reciente, que había traído —con la invasión— el absolutismo. Se trataba, pues, de un problema simple.

Un siglo después, entre fines del xvii y comienzos del xviii, el problema de la nobleza francesa era evidentemente mucho más complicado, ya que se trataba de luchar en dos frentes. Por un lado, contra la monarquía y sus usurpaciones de poder; por el otro contra el tercer Estado, que aprovechaba la monarquía absoluta para usurpar a su vez, en ventaja propia, los derechos de la nobleza. Pero esta lucha no podía ser llevada del mismo modo en ambos frentes. Contra el absolutismo del monarca la aristocracia hará valer las libertades fundamentales del pueblo germánico o franco, que en determinada época había invadido la Galia. Contra el tercer Estado, en cambio, se harán valer los derechos ilimitados que provienen de la invasión. Esto equivale a decir que contra el tercer Estado habrá que presentarse como vencedores absolutos, con derechos que no puedan ser limitados por nada, mientras que contra la monarquía se deberá recurrir a un derecho casi constitucional de las libertades fundamentales. De todo esto deriva la complejidad del problema y, creo, el carácter infinitamente más elaborado que presentan los análisis de Boulainvilliers respecto de aquellos aparecidos unas decenas de años antes.

Consideraré a Boulainvilliers sólo a título de ejemplo o como punto de referencia y perspectiva general, fuertemente representativa de una tendencia. Lo que emerge con él, en realidad, es toda una nebulosa de historiadores (...) de la nobleza que comienzan a producir sus teorías en la segunda mitad del siglo xvii (por ejemplo el conde d'Estaing) y llega, pasando por el conde de Buat-Nançay hasta el conde de Montlosier (en la época de la revolución, del imperio y de la restauración).

La primera pregunta de Boulainvilliers es la siguiente: ¿Qué encuentran ante sí los francos cuando entran en Galia? Ciertamente no encuentran —diga lo que diga el relato del siglo xvii— la patria perdida adonde habrían querido volver por sus riquezas y su civilización. La Galia descrita por Boulainvilliers no es precisamente una Galia feliz, un tanto arcádica, que habría ya olvidado la violencia de César para dar vida a la fusión

serena de una unidad nuevamente formada. Cuando entran en Galia los francos tienen ante sí una tierra de conquista. Pero, ¿qué significa, para Boulainvilliers, tierra de conquista? Que el absolutismo romano, el derecho real o imperial instaurado por los romanos en Galia no era exactamente un derecho aclimatado, aceptado, acogido: no hacía cuerpo con la tierra y con el pueblo. Al contrario. Siendo un derecho salido de la conquista, de la sujeción, de la dominación, no había formado una soberanía. Boulainvilliers procurará individualizar el mecanismo mismo de esta dominación que logró durar durante toda la ocupación romana valiéndose de una cantidad de elementos.

Al entrar en Galia, la preocupación principal de los romanos había sido desarmar a la aristocracia guerrera que había sido la única fuerza militar que realmente se les había opuesto. La nobleza es humillada política y económicamente a través de (o en todo caso en correlación con) una elevación artificial de las clases bajas, que son lisonjeadas, dice Boulainvilliers, mediante la idea de igualdad. Esto significa que con un modo de proceder propio de todos los despotismos (y cuyo desarrollo se vio, además, en la república romana desde Mario hasta César), se hace creer a los inferiores que la concesión de un poco más de igualdad en su favor permite una mayor libertad para todos. En realidad, mediante este procedimiento que apunta a igualar, se consigue justamente un gobierno despótico. Humillando a la nobleza y elevando al bajo pueblo, los romanos hicieron igualitaria a la sociedad gálica y pudieron imponer su cesarismo. Esta es la primera etapa, que se cierra con Calígula y con la masacre sistemática de los antiguos nobles galos que resistían a los romanos y a la humillación que imponía su política.

A continuación los romanos emprendieron —para sus necesidades— la formación de una nueva nobleza. Pero no una nobleza militar, que habría podido oponérseles, sino una nobleza administrativa capaz de ayudarlos a organizar la Galia romana y a asegurar las formas más ventajosas de sustracción y de fiscalidad. Nos encontramos, entonces, con una nobleza dedicada a las cuestiones civiles, judiciales, administrativas; caracterizada por una aguda, ingeniosa y bien dirigida práctica del derecho romano; provista del necesario conocimiento del latín.

Este análisis permite disipar otro mito del siglo xvii: el de una Galia romana feliz y arcádica. Pero la refutación de este mito representa evidentemente una forma de decirle al soberano que, al invocar el absolutismo romano, el rey de Francia no se arroga un derecho fundamental e intrínse-

co sobre el territorio galo, sino que se refiere a una historia precisa y peculiar cuyos desarrollos no son particularmente honorables. En todo caso, el rey se ubica dentro de un mecanismo de sujeción. Además, el absolutismo romano, con todos sus mecanismos de dominación, fue derrocado, expulsado, vencido por los germanos. Y no tanto por la casualidad de una derrota militar, sino a causa de la necesidad provocada por una degradación interna.

En este punto comienza el segundo tramo del análisis de Boulainvilliers, el que versa sobre los efectos reales de la dominación romana en Galia. Al entrar en las Galias, los germanos o francos encontraron una tierra (...) que los romanos ya no estaban en condiciones de defender contra las invasiones provenientes del otro lado del Rin. Por lo tanto —ya que no tenían más una nobleza a la cual recurrir— los romanos, para tratar de defender la tierra que por un tiempo habían ocupado, se vieron obligados a dirigirse a mercenarios: gente que no peleaba por sí misma o para defender su tierra, sino que sólo combatía para obtener un pago. Pero la existencia de un ejército mercenario, a sueldo, implicaba una enorme fiscalidad. Por lo tanto, era necesario sustraer de la Galia no sólo los mercenarios, sino también los recursos para pagarles. Las consecuencias fundamentales son dos: en primer lugar el aumento considerable de los impuestos en moneda; en segundo lugar la suba de los precios con (diríamos hoy) la desvalorización de la moneda. Se verificarán así ulteriores fenómenos: a causa de la desvalorización la moneda perderá progresivamente valor, se hará más escasa, provocará lentitud en los negocios y un empobrecimiento general. La conquista de los francos será posible justamente gracias a este estado de desolación global. La permeabilidad de la Galia a la invasión franca está ligada con la ruina en que habían sumido al país las tropas mercenarias.

Volveré después a este tipo de análisis. Por ahora me limito a señalar que el análisis llevado a cabo por Boulainvilliers ya no pertenece al tipo de análisis que se hacía unos diez años antes, cuando el problema histórico planeado era esencialmente éste: el absolutismo romano con su sistema de derecho, ¿continúa aún existiendo después de la invasión de los francos? ¿Han abolido los francos, legítimamente o no, el tipo romano de soberanía? Para Boulainvilliers el problema ya no consiste en saber si el derecho permanece o no, si el hecho de que un derecho sustituya a otro forma parte aún del derecho. Ya no son éstos los problemas vigentes. El problema, en el fondo, no consiste ya en saber si el sistema romano o el

franco eran legítimos o no. Consiste en querer conocer las causas internas de la derrota; en querer establecer si y en qué el gobierno romano (legítimo o no, no es éste el problema) era lógicamente absurdo o políticamente contradictorio. Surge así el problema de las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos, retomado, después de Boulainvilliers, por Montesquieu. Este llegará a ser uno de los grandes motivos de la literatura histórica y política del siglo XVIII. Tiene un significado muy importante por cuanto, por primera vez, empieza a funcionar un análisis económico-político, donde antes sólo existía el problema del derecho abusivo o del pasaje de un derecho absolutista a uno de tipo germánico. En este punto, el problema de las causas de la decadencia de los romanos se convierte en el modelo de un nuevo tipo de análisis histórico. Todo esto constituye sólo un primer conjunto de análisis cuyas líneas se pueden seguir en Boulainvilliers. He sistematizado un poco, pero lo hice para proceder más rápidamente.

Después del de la Galia y de los romanos, el segundo problema o grupo de problemas que tomaré en consideración como ejemplo de los análisis de Boulainvilliers es el que se plantea en esta pregunta: ¿Quiénes son los francos que entran en Galia? Es el problema opuesto a aquel del cual acabo de hablar: ¿Qué es lo que hace la fuerza de las gentes incultas, bárbaras, relativamente poco numerosas, y que sin embargo han podido, de hecho, entrar en Galia y destruir el más formidable de los imperios conocidos hasta entonces en la historia?

La fuerza de los francos depende, en primer lugar, de que aprovechan justamente el elemento del cual los romanos habían creído poder prescindir: la existencia de una aristocracia guerrera. La sociedad franca está organizada totalmente en torno de sus guerreros, quienes, aunque tengan detrás de sí toda una serie de siervos (o en todo caso de sirvientes que dependen de los clientes), constituyen en el fondo el único pueblo franco, ya que el pueblo germánico está compuesto esencialmente de *leudes*, de gentes de armas. Lo contrario, entonces, de los mercenarios. Por otra parte, si estas gentes de armas, aristocráticas, guerreras, eligen un rey, éste sólo tiene la función de arreglar las controversias o los problemas de justicia en tiempos de paz. Los reyes no son otra cosa que magistrados civiles. Además, son elegidos entre el grupo de los *leudes*, de las gentes de armas, sobre la base del consenso común. Sólo en el momento de la guerra—cuando hay necesidad de una organización fuerte y un poder único—, los hombres se dan un jefe, cuyo mando (*chefferie*) obedece a principios total-

mente diferentes y es absoluto. Se trata de un jefe guerrero que sólo en algunos casos es también rey de la sociedad civil. Un personaje de extraordinaria importancia, como Clodoveo, era al mismo tiempo el magistrado civil elegido para dirimir las controversias y el jefe militar. Nos encontramos pues ante una sociedad donde el poder es mínimo y, por lo tanto, la libertad máxima.

Pero, ¿en qué consiste la libertad que disfrutaban las gentes de esta aristocracia guerrera? No se trata en absoluto de una libertad que coincida con la independencia y ni siquiera de la libertad a través de la cual se respeta a los otros. La libertad de la cual gozan los guerreros germánicos es esencialmente la libertad del egoísmo, de la avidez. Coincide con el gusto de la batalla, con el placer de la conquista y de la rapiña. La libertad de estos guerreros no es la que viene de la tolerancia o de la igualdad, sino una libertad que sólo puede ser ejercida por medio de la dominación. Esto significa que, lejos de ser una libertad nacida del respeto, es una libertad de la ferocidad. Fréret, uno de los sucesores de Boulainvilliers, sostendrá sobre bases etimológicas que “franco” no significa “libre” en el sentido en que se lo entiende actualmente, sino esencialmente “feroz”. La palabra “franco”, dice Fréret, tiene las mismas connotaciones que la palabra latina *ferox*. posee todos sus significados, positivos y negativos. Quiere decir “fiero, intrépido, orgulloso, cruel”. Comenzará así a tomar cuerpo ese retrato del “bárbaro” que llegará hasta Nietzsche y según el cual la libertad equivale a una ferocidad que es gusto del poder y avidez determinada; incapacidad de servir y deseo siempre dispuesto a sojuzgar; costumbres carentes de educación y rudas; odio por los nombres, la lengua y los usos romanos.

Apasionados por la libertad, valientes, ligeros, infieles, ávidos de ganancia, impacientes, inquietos. Este es el vocabulario usado por Boulainvilliers y sus sucesores para describir al nuevo y grande bárbaro rubio, que hace así su ingreso solemne en la historiografía europea a través de sus textos. El retrato de la gran ferocidad rubia de los germanos permite explicar cómo los guerreros francos, al entrar en Galia, rechazaron necesariamente toda asimilación a los galo-romanos y, sobre todo, toda sujeción al derecho imperial. Eran demasiado libres, en el sentido de que eran demasiado fieros y arrogantes para permitir al jefe militar convertirse en un soberano en el sentido romano de la palabra. En su libertad, estaban demasiado sedientos de conquista y de dominación para no tomar posesión solos, a título individual, de la tierra gala. En consecuencia, a

pesar de la victoria, el rey de los francos (que era sólo su jefe militar) no había podido apropiarse de los territorios de Galia y cada guerrero había aprovechado la victoria y la conquista individual y directamente, reservándose una parte de las tierras. Me limito a señalar rápidamente las características (que en el análisis de Boulainvilliers son demasiado complicadas) propias de los inicios del feudalismo. Cada guerrero tomó posesión de cierta cantidad de tierras y el rey, a su vez, sólo poseía su propia tierra. Por lo tanto, sobre el conjunto de las tierras galas no subsistía ningún derecho análogo al de la soberanía romana. Haciéndose de hecho propietarios independientes y a título individual de las tierras, no había obviamente ninguna razón por la cual los guerreros pudieran aceptar en calidad de súbditos un rey que resultara ser, de algún modo, el heredero de los emperadores romanos.

Aquí comienza la historia de la copa de Soissons, o mejor dicho, la historiografía sobre la copa de Soissons. Pero se trata de un invento de los antecesores y los sucesores de Boulainvilliers. Son ellos los que sacaron a relucir una narración que será objeto de discusiones históricas infinitas. He aquí la narración. Clodoveo, después de no sé qué batalla, preside como magistrado civil la distribución del botín. Ante una copa exclama: “¡La quisiera yo!” Inmediatamente un guerrero se levanta y dice: “No tienes derecho a esta copa. Aun siendo rey, participas en el reparto común del botín. No tienes ningún derecho de prelación, ningún derecho de posesión primario y absoluto sobre lo conquistado en guerra. Lo conquistado en la guerra debe ser dividido en propiedad absoluta entre los vencedores. El rey no tiene ninguna preeminencia”. Esta es sólo la primera fase de la historia de la copa de Soissons. Sobre la segunda volveremos luego.

La descripción de una comunidad germánica permite a Boulainvilliers explicar en qué modo los germanos fueron totalmente hostiles a la organización romana del poder. Pero también le permite explicar cómo y por qué la Galia, populosa y rica, ha podido ser conquistada por un pueblo pobre y poco numeroso. Aquí de nuevo es interesante la confrontación con Inglaterra. Recordarán que también los ingleses habían tenido que afrontar el mismo problema: ¿cómo pudieron sesenta mil guerreros normandos instalarse en Inglaterra y permanecer? Boulainvilliers tiene el mismo problema. Lo resuelve así: si los francos pudieron resistir en tierra conquistada, es porque tomaron como precaución principal confiscar las armas de los galos. De ese modo hicieron que en el centro del país quedase aislada una casta militar, enteramente germánica y netamente diferen-

ciada de las otras castas militares. Los galos ya no tienen armas, pero en compensación se les dejará la posesión efectiva de la tierra, dado que los germanos, o francos, sólo se dedicarán a la guerra. Entonces unos –los invasores– combaten, los otros se quedan en sus tierras y las cultivan. Se imponen simplemente tasas que permiten a los germanos desarrollar las funciones militares. Son tasas no leves, pero siempre menos pesadas que los impuestos que los romanos querían cobrar. Menos pesadas por ser menores cuantitativamente, pero sobre todo porque –a diferencia de las romanas, calculadas en dinero y que por eso ponían a los campesinos en la condición de no poder pagarlas– las tasas de los francos eran pedidas en especies. Por eso no habrá en adelante ninguna hostilidad entre los campesinos galos y la casta guerrera. Nace así una especie de Galia franca, feliz, estable, mucho menos pobre de lo que lo fuera la Galia romana hacia fines de la ocupación romana. Gracias a la posesión pacífica de lo que les pertenecía –los francos por la laboriosidad de los galos y los galos por la seguridad que garantizaban los francos– unos y otros eran, según Boulainvilliers, felices. Nos encontramos aquí ante el núcleo de la invención de Boulainvilliers: el feudalismo como sistema histórico-jurídico que caracteriza a las sociedades europeas desde el siglo VI al XV. Este sistema –que no había sido aislado ni por los historiadores ni por los juristas antes de las investigaciones de Boulainvilliers– comporta la existencia de una casta militar sustentada y mantenida por una población campesina que paga impuestos en especies. Esta es la felicidad que es de algún modo el clima de la unidad jurídico-política del feudalismo.

Quisiera ahora extraer, de entre todos los que analiza Boulainvilliers, el conjunto de los hechos mediante los cuales la nobleza, la aristocracia guerrera instalada en Galia ha podido formar la base de su poder y de su riqueza antes de verse, finalmente, estafada por el poder monárquico. El análisis de Boulainvilliers es más o menos el siguiente: el rey de los francos era, en origen, un rey sometido a una doble constricción. En cuanto jefe militar era designado sólo por el tiempo que durara la guerra y en consecuencia el carácter absoluto de su poder era tal sólo en tiempos de guerra. Como magistrado civil no pertenecía a una única y misma dinastía. Por lo tanto, no existía ningún derecho de sucesión y era preciso elegirlo. Sin embargo, justamente este jefe doblemente limitado llegará a ser poco a poco el monarca permanente, hereditario y absoluto que la mayor parte de las monarquías europeas, y en particular la francesa, han conocido. ¿Cómo se cumplió la transformación? En primer término a causa de la

conquista misma, o bien de los sucesos militares mismos, es decir, por el hecho de que un ejército poco numeroso se había establecido en un país inmenso que, al menos al comienzo, se podría suponer que fuera indócil y hostil. Por lo tanto, era normal que en la Galia recién ocupada el ejército de los francos hubiera permanecido, de algún modo, en pie de guerra. Por esto, debido a la ocupación, el que antes era sólo un jefe militar y sólo en tiempos de guerra, terminó siendo jefe militar y civil al mismo tiempo. Por la misma razón se conserva también la organización militar permanente, pero sin problemas y dificultades. De hecho habrá insubordinaciones justamente de parte de los guerreros francos que no aceptan el hecho de que la dictadura militar se prolongue, por así decirlo, dentro de la paz. Todo esto hará que el rey, para conservar su poder, se vea obligado a recurrir a su vez a mercenarios reclutados por una parte en poblaciones extranjeras, pero también, justamente, en aquel pueblo galo al que se debía dejar desarmado. En cualquier caso, la aristocracia guerrera comenzará a verse interpuesta entre un poder monárquico que busca preservar su carácter absoluto y un pueblo, el galo, poco a poco llamado por el mismo monarca a hacerse sostén de su poder absoluto.

En este punto encontramos el segundo episodio relativo a la copa de Soissons. Se trata del momento en que Clodoveo, que no había tolerado la prohibición de adueñarse de la copa, reconoce en una inspección militar al guerrero que le había impedido apropiársela. Entonces, con su gran hacha en la mano, el bueno de Clodoveo le parte el cráneo, diciéndole: "Acuérdate de la copa de Soissons". El que debía ser sólo un magistrado civil, Clodoveo, conserva así la forma militar de su poder incluso para dirimir una cuestión civil. Se vale precisamente de una revista militar, es decir, de algo que manifiesta el carácter absoluto de su poder, para arreglar un problema que debía haber sido de naturaleza civil. El monarca absoluto nace, entonces, en el momento en que la forma militar del poder y de la disciplina empieza a organizar el derecho civil.

La segunda operación mediante la cual el poder civil logrará asumir su forma absoluta es aun más importante. Para dar lugar al (dominio absoluto) el poder, por un lado, recurrirá al pueblo galo y, por el otro, formará una alianza con la antigua aristocracia gala. Boulainvilliers desarrolla su análisis afirmando que los estratos de la población gala que más habían sufrido al llegar los francos habían sido los campesinos (que sin embargo habían visto las tasas en moneda transformarse en tasas en especies) y la aristocracia, cuyas tierras habían sido confiscadas por los guerreros

germanos. ¿Qué podía hacer una aristocracia que se veía efectivamente desposeída y que sufría semejante expoliación? Le quedaba una sola salida: dado que ya no poseía las tierras, desaparecido el Estado romano, sólo tenía un refugio: la Iglesia.

Por lo tanto, la aristocracia gala encontró reparo en el seno de la Iglesia y contribuyó fuertemente a desarrollar su aparato. Además, a través del sistema de creencias que hacía circular gracias a la misma Iglesia, arraigó y extendió su influencia sobre el pueblo; desarrolló, siempre dentro de la Iglesia, el conocimiento del latín y cultivó el derecho romano, que era un derecho establecido en forma absolutista. En consecuencia, cuando los soberanos francos debieron, por un lado, hacer levas en el pueblo contra la aristocracia germánica y, por el otro, fundar un Estado (una monarquía) de tipo romano, obviamente no pudieron encontrar mejores aliados que esa gente que tenía tanta influencia sobre el pueblo y conocía bastante bien, aparte del latín, el derecho romano. Por eso, precisamente cuando los nuevos monarcas procuran construir su absolutismo, la nobleza gala, refugiada en el seno de la Iglesia, se convierte en su aliado natural. La Iglesia, el latín, el derecho romano y la práctica judicial estrechan vínculos con la monarquía absoluta.

Boulainvilliers como ven, atribuye gran importancia a lo que se podría llamar la lengua de los saberes, al sistema lengua-saber. En efecto, muestra cómo —mediante la Iglesia, el latín y la práctica del derecho— la alianza entre monarquía y pueblo realiza un verdadero rechazo (*court-circuitage*) de la aristocracia guerrera. El latín llegó a ser idioma estatal, idioma del saber e idioma jurídico. La nobleza perdió su poder de modo tan decisivo justamente por pertenecer a otro sistema lingüístico. La nobleza hablaba las lenguas germánicas, no conocía el latín. Pero, dado que todo el nuevo sistema de derecho venía instaurándose mediante ordenanzas en latín, no comprendía siquiera lo que le estaba sucediendo. Tan poco lo entendía, que la Iglesia por su parte y el rey por la suya hacían todo lo posible para que permaneciese en estado de ignorancia. Boulainvilliers desarrolla toda una historia de la educación de la nobleza y muestra, por ejemplo, que la Iglesia ha insistido con la vida en el más allá como única razón de ser del mundo terrenal, principalmente para hacer creer a las gentes bien educadas que en realidad nada de lo que sucede en nuestro mundo es importante y que lo esencial de su destino debe cumplirse en otra parte, en otra vida. De este modo los germanos, los grandes guerreros rubios, otrora tan ávidos de poseer y dominar, tan apegados al presente, poco a poco se trans-

forman en caballeros, en cruzados, que descuidan a tal punto las cosas de su tierra y de su país que se ven desposeídos de sus fortunas y de su poder. Las cruzadas (como gran viático hacia el más allá) son, según Boulainvilliers, la expresión, la manifestación de lo que sucedió cuando la nobleza se orientó a ocuparse sólo del mundo del más allá. Mientras los nobles se encontraban en Jerusalén, ¿qué sucedía aquí, en sus tierras? Que el rey, la Iglesia y la antigua aristocracia gala manipulaban las leyes, escritas en latín, que servirían para privarlos de sus tierras y sus derechos.

De todo esto surge el reclamo de Boulainvilliers. Pero el de Boulainvilliers es un itinerario totalmente personal y no es en absoluto comparable al llamado de los historiógrafos parlamentarios (y sobre todo populares) ingleses del siglo XVI. No es un llamado a la sublevación dirigido a los nobles privados de sus derechos. Más bien se exhorta a la nobleza a una nueva apertura en las confrontaciones del saber, a una nueva apertura de su memoria, a una toma de conciencia, a reencontrar el conocimiento y el saber. Boulainvilliers piensa conducir a la nobleza en primer término hacia estas cosas: "No recuperaréis el poder si no volvéis a encontrar el estatus de los saberes de los cuales fuisteis desposeídos, o mejor, que no habéis siquiera buscado poseer. En realidad, siempre os habéis batido pero sin daros cuenta que a partir de cierto momento la verdadera batalla, al menos dentro de la sociedad, no pasaba más a través de las armas sino a través del saber. Nuestros antepasados, caprichosamente, se gloriaron de ignorar lo que eran. Hubo entonces un perpetuo olvido de sí mismos que parece depender de la imbecilidad o del hechizo". Retomar conciencia de sí, descubrir los orígenes del saber y de la memoria, significará entonces denunciar una serie de mistificaciones de la historia. La nobleza podrá volver a ser una fuerza, podrá ponerse como sujeto de la historia sólo si toma conciencia de sí y si se inscribe en el orden, en la trama del saber. Esta deberá ser su primera tarea.

Les he presentado algunos temas que aislé de las obras de Boulainvilliers. Son temas que parecen introducir un tipo de análisis que será fundamental para todos los análisis histórico-políticos desde el siglo XVIII hasta hoy. Pero son análisis importantes, en primer lugar, por la primacía general que le adjudican a la guerra. Además, ya que en estos análisis la primacía concedida a la guerra coincide con la forma que en éstos asumen la relación de fuerza, es sobre todo relevante la función que Boulainvilliers le hace desarrollar a la relación de guerra. Creo que para utilizar, como él hace, la guerra como instrumento de análisis general de la sociedad,

Boulainvilliers opera tres generalizaciones sucesivas. En primer lugar, generaliza la guerra en relación con los fundamentos del derecho; en segundo lugar, en relación con la forma de la batalla; en tercer lugar, en relación con el acontecimiento de la invasión y con aquel contra-efecto (simétrico respecto de la invasión), que es la sublevación. Son estas tres generalizaciones las que quisiera examinar ahora.

En primer lugar hablaría de la generalización de la guerra en relación con el derecho y sus fundamentos. En los análisis de los protestantes franceses del siglo XVI y de los parlamentarios ingleses del siglo XVII, la guerra es una ruptura que suspende el derecho y lo derriba. La guerra es el intermediario (*passer*) que permite pasar de un sistema de derecho a otro. En Boulainvilliers, por el contrario, la guerra no tiene la función de interrumpir el derecho. La guerra recubre enteramente al derecho, incluido el derecho natural, al punto de hacerlo irreal, abstracto. Boulainvilliers ofrece tres órdenes de pruebas de que la guerra ha recubierto al derecho natural al extremo de que éste no es sino una abstracción inutilizable. Primero, en el terreno histórico, dice esto: se puede recorrer la historia cuanto se quiera, en todos los sentidos, y nunca se encontrará, en ningún caso y en ninguna sociedad, derecho natural alguno. Lo que los historiadores creían descubrir, por ejemplo, entre los sajones o los celtas, esto es, una pequeña zona, una pequeña isla de derecho natural, es absolutamente falso. Por doquier sólo se encuentra la guerra (detrás de los franceses hubo la invasión de los francos y detrás de los galo-romanos la invasión de los galos) o desigualdades que muestran aun otras guerras y violencias. Los galos, por ejemplo, ya estaban divididos en aristócratas y no aristócratas. Del mismo modo, entre los medos y los persas ya era posible individualizar una aristocracia y un pueblo. Esto demostraría de modo evidente que antes hubo luchas, violencias, guerras. Por otra parte, sostiene Boulainvilliers, siempre que dentro de una sociedad o un Estado se ve atenuarse las diferencias entre la aristocracia y el pueblo, se puede estar seguro de que el Estado está por entrar en un período de decadencia. Grecia y Roma perdieron sus estatutos —para desaparecer a su vez como Estados— desde el momento en que sus aristocracias comenzaron a decaer. Por todas partes, entonces, sólo hay desigualdades o violencias que fundan desigualdades; dondequiera hay guerras. No existe ninguna sociedad que pueda regir o resistir sin esta tensión belicosa entre una aristocracia y una masa popular.

La operación teórica efectuada ahora por Boulainvilliers es ésta: se

puede por cierto concebir una forma de libertad primitiva anterior a toda dominación (a todo poder, a toda guerra, a toda servidumbre), pero tal libertad se concibe sólo para individuos entre los cuales no haya ninguna relación de dominación y que estén ubicados en un contexto donde unos sean totalmente iguales a los otros. Pero la cupla libertad-igualdad es algo sin fuerza y sin contenido. ¿Qué es de hecho la libertad? Por cierto no podrá consistir en evitar lesionar la libertad de otros, porque entonces no habría más libertad. Esta consistirá, más bien, en tomar, en poder apropiarse, en poder sacar provecho, en poder mandar, en poder obtener obediencia. El primer criterio de la libertad consistirá, por ende, en poder privar a otros de la libertad. ¿En qué consistirá el hecho de ser libres si no fuera posible lesionar la libertad de los otros? Es ésta justamente la primera expresión de la libertad. La libertad, para Boulainvilliers, es entonces exactamente lo contrario de la igualdad. Coincide con lo que se ejercerá mediante la diferencia, la dominación, la guerra, merced a todo un sistema de relaciones de fuerza. Una libertad que no se traduzca en una relación de fuerza asimétrica sólo podrá ser una libertad abstracta, impotente y débil.

De esto deriva una especie de puesta en acto, a un tiempo histórica y teórica, de esta idea. Dice Boulainvilliers (una vez más esquematizo mucho): admitamos que en un momento dado, en el momento, digamos así, fundador de la historia, haya existido efectivamente un derecho natural en el cual los individuos eran libres e iguales. Puesto que se trata de una libertad abstracta, ficticia, sin un contenido efectivo, su debilidad será tal que, frente a la fuerza histórica de una libertad que funciona como desigualdad, no podrá menos que desaparecer. Si es verdad que en alguna parte o en algún momento existió algo así como una libertad natural, una libertad igualitaria, un derecho natural, no habrá podido resistir a la ley de la historia, que hace que la libertad sea fuerte, vigorosa, plena, sólo si se trata de la libertad de algunos asegurada en desmedro de otros; es decir, sólo si hay una sociedad que garantiza la esencial desigualdad.

La ley igualitaria de la naturaleza es entonces débil respecto de la ley no igualitaria de la historia, por lo tanto es normal que la ley igualitaria de la naturaleza haya cedido el paso, definitivamente, a la ley no igualitaria de la historia. Precisamente en cuanto derecho originario, el derecho natural no es fundante, sino, como dicen los juristas, un derecho excluido por el mayor vigor de la historia. La ley de la historia es siempre más fuerte que la ley de la naturaleza. Es lo que sostiene Boulainvilliers cuan-

do afirma que la historia consiguió finalmente crear una ley natural de antítesis entre la libertad y la igualdad, y que tal ley natural es más fuerte que la ley inscrita en lo que se llama derecho natural. La historia ha recubierto enteramente a la naturaleza porque tiene más fuerza que la naturaleza. Cuando la historia comienza, la naturaleza ya no puede hablar, porque la que prevalece —en la guerra entre historia y naturaleza— es siempre la primera. Entre naturaleza e historia subsiste una relación de fuerza que está definitivamente en favor de la historia. Por tanto el derecho natural no existe, o bien sólo existe en tanto derrotado: es el gran derrotado de la historia, es el otro (como los galos respecto de los romanos o los galo-romanos respecto de los germanos). En suma, con respecto a la naturaleza la historia representa —si se quiere— a los pueblos germánicos. Esta es, pues, la primera generalización: la guerra recubre totalmente la historia, no es simplemente su alteración o interrupción.

La segunda generalización de la guerra es la relativa a la forma de la batalla. Para Boulainvilliers es verdad que la conquista, la invasión, la batalla ganada o perdida, instituyen, fijándola, una relación de fuerza. Pero la relación de fuerza que se expresa en la batalla está ya establecida de antemano y por algo diferente, incluso respecto de batallas anteriores. ¿Qué es lo que instituye la relación de fuerza y permite que una nación gane una batalla y la otra la pierda? Pues bien, son la naturaleza y la organización de las instituciones militares, es el ejército. Lo que vale, por tanto, son las instituciones militares: por un lado porque permiten obtener victorias, por el otro porque permiten articular la sociedad en su conjunto. En una determinada organización social, lo que para Boulainvilliers es importante y determinante, lo que hace que la guerra pueda ser principio de análisis de una sociedad, es precisamente el problema de la organización militar, o más simplemente, el de quién tiene las armas. En especial, la organización de los germanos se fundaba básicamente en el hecho de que algunos —los *leudes*— poseían las armas y los demás no. En el caso de la Galia franca, lo que caracterizaba a su régimen era el hecho de haber tomado la precaución de quitarles las armas a los galos para reservarlas a los germanos (quienes a su vez, como hombres de armas, debían ser mantenidos por los galos). Las alteraciones empezaron cuando las leyes del reparto de las armas en la sociedad comenzaron a confundirse, es decir, cuando los romanos recurrieron a mercenarios, cuando los reyes francos organizaron milicias y Felipe Augusto apeló a caballeros extranjeros. A partir de este momento la organización de los francos (que permitía sólo a

los germanos –esto es, a la aristocracia guerrera– poseer armas) se desintegró.

El problema de la posesión de las armas puede servir como punto de partida para un análisis general de la sociedad, en cuanto el mismo está ligado con problemas técnicos. Por ejemplo, cuando se habla de caballeros, se piensa en la lanza, en la armadura pesada, etc., pero también se debe considerar que se trataba de un ejército poco numeroso, compuesto de hombres ricos. Si, en cambio, pensamos en los arqueros (y por tanto en armaduras livianas), debemos más bien pensar en un ejército numeroso. Desde aquí se perfila toda una serie de problemas económicos e institucionales: si hay un ejército de caballeros, un ejército pesado y poco numeroso de caballeros, entonces los poderes del rey resultarán fuertemente limitados porque éste no puede pagarse un ejército tan costoso como el de caballeros, quienes estarán obligados a mantenerse solos. En cambio, un ejército de infantería será más numeroso pero los reyes podrán pagárselo. La consecuencia de esto será el acrecentamiento del poder real, pero al mismo tiempo un aumento de la fiscalidad (...).

No sólo mediante la invasión sino también mediante el cambio de las instituciones militares la guerra llega a tener efectos de carácter general sobre el orden civil en su totalidad. En consecuencia, lo que sirve como instrumento de análisis de la sociedad ya no es sólo el simple dualismo invasores-invadidos, vencedores-vencidos, recuerdo de la batalla de Hastings o memoria de la invasión de los francos. Lo que marca con la sangre de la guerra el cuerpo social en su totalidad no es ya este mecanismo binario simple, sino una guerra considerada más allá y más acá de la batalla, la guerra considerada desde el punto de vista del modo de hacerla, esto es, como modo de preparar y organizar la guerra. Lo operante en los análisis de Boulainvilliers es pues la guerra considerada como reparto de las armas, técnicas de lucha y de reclutamiento, retribución de los soldados, impuestos relativos al ejército: la guerra, en suma, entendida como institución interna y ya no solamente como acontecimiento bruto de la batalla. Boulainvilliers consigue hacer la historia de la sociedad francesa siguiendo constantemente el hilo de esta tesis que, detrás de la batalla, detrás de la invasión, hace aparecer la institución militar, y detrás de ésta, el conjunto de las instituciones y de la economía del país. La guerra es una economía general de las armas, una economía de las gentes armadas y de las desarmadas, en un Estado determinado (con todas las teorías institucionales y económicas que derivan de esto). Es un hecho formidable –es

decir la generalización de la guerra respecto de lo que era todavía en los historiadores del siglo XVIII— que suministra a Boulainvilliers la dimensión que he tratado de sacar a luz.

La tercera generalización de la guerra en los análisis de Boulainvilliers es la que aparece en relación con el sistema invasión-sublevación. Estos eran los dos principales elementos que se hacía funcionar para encontrar la guerra dentro de las sociedades (por ejemplo en la historiografía inglesa de comienzos del siglo XVII). El problema no es entonces simplemente el de reconocer cuándo hubo invasión, o cuáles han sido los efectos de la invasión; tampoco consiste simplemente en mostrar si hubo sublevación o no. De hecho Boulainvilliers quiere mostrar en qué modo cierta relación (proporción) de fuerzas, manifestada por la invasión y la batalla, se va poco a poco, y oscuramente, revirtiendo. El problema de los historiógrafos ingleses era encontrar donde fuera, en todas las instituciones, dónde estaban los fuertes (los normandos) y dónde estaban los débiles (los sajones). El problema de Boulainvilliers, en cambio, es saber cómo los fuertes se hicieron débiles y cómo fue posible que los débiles se hayan hecho fuertes. Lo que constituye lo esencial de su análisis es este problema del pasaje de la fuerza a la debilidad y de la debilidad a la fuerza.

Boulainvilliers efectuará este análisis y esta descripción del cambio en primer lugar partiendo de lo que se podría llamar la determinación de los mecanismos internos de reversión. Se pueden encontrar ejemplos fácilmente. He aquí uno: ¿qué ha sido —justo al comienzo de lo que después se llamará el Medioevo— lo que dio su fuerza a la aristocracia franca? El hecho de que, tras haber invadido y ocupado Galia, los francos se hayan adjudicado a sí mismos, por sí mismos y directamente, las tierras. Así resultaron ser directamente propietarios de las tierras y por eso pudieron recaudar impuestos en especies, asegurando por un lado la calma de la población campesina y por otro la fuerza misma de la soberanía. Pero justamente esto, que constituía su fuerza, llegó a ser poco a poco el principio de su debilidad. La dispersión de los nobles en sus respectivas tierras; el hecho de que, mantenidos para hacer la guerra mediante el sistema de tasas, hayan permanecido lejos de esos reyes que ellos mismos habían creado; el hecho de haberse ocupado sólo de la guerra, y bien pronto sólo de la guerra de unos contra otros; el hecho, consecuente de lo anterior, de haber descuidado todo lo que podía ser educación, instrucción, aprendizaje del latín, conocimiento. He aquí en suma lo que será el principio de su impotencia.

Si consideramos en cambio el ejemplo de la aristocracia gala, podemos ver cómo se encontraba, al inicio de la invasión franca en el último grado de la debilidad: cada propietario había sido despojado de todo. Sin embargo, justamente esta debilidad, gracias a un desarrollo totalmente coherente, llegó a ser históricamente la fuerza de la aristocracia gala. Ya hemos visto que precisamente el hecho de haber sido echados de sus tierras fue lo que movió a los nobles hacia la Iglesia, lo que favoreció su influencia sobre el pueblo y les procuró el conocimiento del derecho. Gradualmente se pusieron en condiciones de estar cada vez más cerca del rey y de hacerse sus consejeros. En consecuencia pudieron retomar la posesión de un poder político y de una riqueza económica que anteriormente habían perdido. Por ende, la forma y los elementos que habían hecho la debilidad de la aristocracia gala, a partir de cierto momento serán los principios de la reversión.

El problema analizado por Boulainvilliers no es pues relativo a quién resultó vencedor y quién fue derrotado, sino a quién se hizo fuerte y a quién se hizo débil. Busca una respuesta al porqué el fuerte se volvió débil y por qué el débil se volvió fuerte. Esto significa que ahora la historia se muestra esencialmente como un cálculo de fuerzas. En tanto se hace necesaria una descripción de los mecanismos de las relaciones de fuerza, este tipo de análisis revela que la gran dicotomía simple vencedores-vencidos ya no es en absoluto pertinente para la descripción del proceso. Desde el momento en que el fuerte se hace débil y el débil se transforma en fuerte, habrá nuevas oposiciones, nuevas divisiones, nuevos repartos: los débiles se aliarán unos con otros, mientras los fuertes buscarán la alianza de unos contra otros. En la época de las invasiones hubo una especie de batalla universal, ejércitos contra ejércitos, francos contra galos, normandos contra sajones. Después estas grandes masas nacionales se dividirán y se transformarán en múltiples direcciones. Aparecerán entonces luchas diferentes, con reversiones (...) alianzas coyunturales, reagrupamientos más o menos permanentes. Por ejemplo, tendremos la alianza del poder monárquico con la antigua nobleza gala, que da lugar a una unión sostenida sobre el pueblo; también la ruptura del entendimiento tradicional entre guerreros francos y campesinos galos, cuando los guerreros francos, empobrecidos, se vieron obligados a aumentar las presiones fiscales y a exigir tasas más elevadas y así sucesivamente. Se generaliza todo lo que sea sistema de apoyos, de alianzas, de conflictos internos, dando lugar a una forma de

guerra que los historiadores hasta el siglo xvii todavía concebían básicamente según el modelo del gran enfrentamiento, de la invasión.

Hasta el siglo xvii, la guerra había sido esencialmente la guerra de una masa contra otra. Boulainvilliers dirá, en cambio, que la relación de guerra ha penetrado en todas las relaciones sociales y las ha subdividido en mil direcciones diversas. Hará entonces aparecer la guerra como una suerte de Estado permanente de las relaciones entre grupos (...) que se civilizan unos a otros, se oponen unos a otros, se alían unos con otros. No existe más la gran masa estable y múltiple sino una guerra plural, en cierto sentido una guerra de todos contra todos. Pero ya no se trata en absoluto de una guerra de todos contra todos en el sentido abstracto y –creo yo– irreal que le atribuyó Hobbes al querer mostrar cómo lo operante en el cuerpo social no era exactamente la guerra de todos contra todos. En Boulainvilliers, al contrario, se tratará de una guerra generalizada, que atraviesa todo el cuerpo social y toda la historia del cuerpo social. No se trata sin embargo de una guerra de individuos contra individuos, sino de grupos contra grupos.

Quisiera terminar diciendo esto: la triple generalización de la guerra llevó a Boulainvilliers hasta donde los historiadores nunca habían llegado. Para los historiadores que relataban la guerra en el ámbito del derecho público, ésta representaba más que nada la ruptura del derecho, el enigma, el efecto global de acontecimientos imprevistos. Para ellos, no sólo no era un principio de inteligibilidad, sino que era un principio de ruptura. Para Boulainvilliers, en cambio, es la guerra la que ofrece un patrón de inteligibilidad en la ruptura misma del derecho. Esto permitirá entonces determinar qué relación de fuerza sostiene continuamente cierta relación de derecho. Boulainvilliers podrá así integrar estos acontecimientos, estas guerras, invasiones, transformaciones –que antes sólo eran consideradas globalmente por su violencia–, dentro de todo un sistema de contenidos y procesos que involucran a la sociedad en su totalidad (porque conciernen, como vimos, al derecho, a la economía, al régimen fiscal, a la religión, las creencias, la instrucción, la práctica de la lengua, las instituciones jurídicas).

A partir de la guerra y de los análisis que se hace de ella en términos de guerra, la historia podrá relacionar religión y política, costumbres y caracteres, y volverse así un principio de inteligibilidad de la sociedad. En Boulainvilliers, la guerra es justamente lo que hace inteligible a la sociedad y, a partir de aquí, a la emergencia de todos los discursos históricos.

Cuando hablo de patrón de inteligibilidad, no pienso afirmar con ello que cuanto ha dicho Boulainvilliers sea verdadero ni tampoco demostrar que probablemente todo lo que ha dicho, punto por punto, sea falso. Digo simplemente que se lo podría demostrar. Por ejemplo, el discurso acerca de los orígenes troyanos o de la emigración de los francos que habrían dejado en cierto momento la Galia (...) para después volver, no puede por cierto ser adecuado al régimen de verdad o de error que nos pertenece. (Es inclasificable) para nosotros en términos de verdad o error. Por el contrario, el patrón de inteligibilidad instituido por Boulainvilliers ha instaurado —creo— cierto régimen. cierto poder de separación verdad —error que podemos aplicar al mismo discurso de Boulainvilliers. Además, permite afirmar que su discurso acaso sea falso en su conjunto o en los detalles. También podría ser totalmente falso. Queda vigente, sin embargo, el hecho de que es el patrón de inteligibilidad fundado para nuestro discurso histórico. Y a partir de una inteligibilidad de este tipo podemos decir, de ahora en más, qué es lo verdadero y qué es lo falso en el discurso de Boulainvilliers.

Por fin, quisiera insistir (sobre el hecho de que, con esta idea de la relación de fuerza) como una especie de guerra continuada dentro de la sociedad, Boulainvilliers podía recuperar, pero esta vez en término. históricos, un tipo de análisis que es posible encontrar en Maquiavelo. Pero, mientras que en Maquiavelo la relación de fuerza es descrita básicamente en términos de técnica política ofrecible al soberano, aquí la relación de fuerza se ha convertido en un objeto histórico. Y se trata de un objeto histórico que alguien diferente del rey —es decir algo así como una nación (al modo de la aristocracia o más tarde de la burguesía)— podrá reconocer y determinar dentro de su propia historia. En suma, la relación de fuerza, de objeto esencialmente político que era se vuelve ahora un objeto histórico o más bien un objeto histórico-político, ya que la nobleza, por ejemplo, podrá tomar conciencia de sí misma, encontrar su propio saber, volver a ser una fuerza política, justamente analizando tal relación de fuerza. La constitución de un campo histórico-político y el funcionamiento de la historia en la lucha política se hicieron posibles desde el momento en que, en un discurso como el de Boulainvilliers, tal relación de fuerza (que era el objeto exclusivo de las preocupaciones francas) pudo hacerse objeto de saber para un grupo, una nación, una minoría, una clase. Comienza así la organización de un campo histórico-político, el funcionamiento de la histo-

ria en la política, la utilización de la política como un cálculo de las relaciones de fuerza en la historia.

Una segunda observación: surge del discurso de Boulainvilliers que la guerra fue en el fondo la matriz de la verdad del discurso histórico. Al hablar de matriz de la verdad del discurso histórico pienso decir que, al revés de lo que la filosofía y el derecho han querido hacer creer, la verdad y el *logos* no comienzan donde termina la violencia. Por el contrario, el discurso histórico, tal como lo conocemos actualmente, sólo pudo instituirse cuando la nobleza empezó a llevar adelante su guerra política contra el tercer Estado y contra la monarquía. El discurso histórico actual sólo pudo nacer en esta guerra y pensando la historia como guerra.

Una última observación: existe un lugar común según el cual las clases en ascenso serían las portadoras de los valores de lo universal y de la potencia de la racionalidad. Se ha gastado mucha energía en los intentos de demostrar que la inventora de la historia fue la burguesía, la cual, como clase en ascenso, llevaba consigo lo universal y lo racional. Si observamos las cosas más de cerca nos encontramos más bien ante el ejemplo de una clase que, justamente por estar en plena decadencia, y privada de todo poder político y económico, instauró una determinada racionalidad histórica utilizada luego, primero por la burguesía y a continuación por el proletariado. La aristocracia inventó la historia porque estaba en decadencia. Pero sobre todo porque estaba haciendo la guerra y pudo considerar su propia guerra como objeto. Esto es así porque la guerra es justamente el punto de partida del discurso, la condición de posibilidad de la aparición de un discurso histórico y la referencia, el objeto del cual se ocupa (un discurso). En suma, la guerra es aquello a partir de lo cual el discurso habla y al tiempo aquello de lo cual habla.

Conclusión: Clausewitz pudo decir que la guerra es la política continuada por otros medios porque alguien, en el siglo xvii y en el paso del xvii al xviii, ya había podido caracterizar y analizar la política como guerra continuada con otros medios.

LA BATALLA DE LAS NACIONES

Durante la última lección, no he querido decir exactamente que la historia haya comenzado con Boulainvilliers. Después de todo, no hay razones para creer que la historia haya nacido con él más que, por ejemplo, con los benedictinos que, desde el siglo xvi, habían sido los mayores coleccionistas de documentos; o con los juristas y parlamentarios del siglo xvii que habían, respectivamente, indagado la autenticidad de los monumentos del derecho público y buscado las leyes fundamentales del reino en los archivos o en la jurisprudencia del Estado.

En realidad, lo que se formó a comienzos del siglo xviii es un campo histórico-político. ¿En qué sentido? En el sentido de que, tomando la nación, o mejor las naciones, como objeto (de investigación), Boulainvilliers analizó —más allá de las instituciones, de los acontecimientos, de los reyes y sus poderes— las sociedades, como se decía entonces, donde se ligaban entre sí intereses, costumbres y leyes. Al tomar las sociedades como objeto, practicaba una doble conversión. Antes que nada hacía (por primera vez) la historia de los sujetos, es decir que pasaba, respecto del poder, a la otra parte y comenzaba a dar un estatuto en la historia a algo que llegará a ser en el curso del siglo xix la historia del pueblo o de los pueblos. Descubría así una materia en la historia que era la otra parte de las relaciones de poder. En segundo lugar, trataba la nueva materia de la historia no como una sustancia inerte, sino como una fuerza, o mejor un conjunto de fuerzas. El poder, entonces, era sólo una entre ellas, una fuerza bien singular, la más extraña entre todas las que se enfrentan en el cuerpo social. De hecho, el poder no sería otra cosa que el poder del pequeño grupo de los que lo ejercen sin tener fuerza en sí y sin embargo llega a ser la fuerza mayor de todas, a la cual ninguna otra puede resistir a menos que ejerza la violencia o se subleve. Boulainvilliers descubría que la historia no debía ser exactamente la historia del poder, sino la historia de la dupla formada por las fuerzas originarias de los pueblos y por la fuerza de

algo que no tiene fuerza y que sin embargo es el poder: cupla monstruosa, extraña en todo caso, cuyos movimientos ninguna ficción jurídica podía reducir o analizar exactamente.

Al desplazar hacia esto el eje, el centro de gravedad de su análisis, Boulainvilliers hacía algo verdaderamente importante. Antes que nada definía el principio de lo que se podría llamar el carácter relacional del poder: el poder no es una propiedad, no es una potencia, no es sino una relación que se puede, que se debe estudiar sólo a través de los términos entre los que opera. No se puede hacer entonces ni la historia de los reyes ni la historia de los pueblos, sino sólo la historia de lo que constituye, uno frente al otro, a estos dos términos de los cuales nunca uno es el infinito y el otro un cero. Al hacer esta historia, al definir el carácter relacional del poder, Boulainvilliers rechazaba —y éste es el segundo aspecto relevante de su operación— el modelo jurídico de la soberanía, que había sido hasta entonces el único modo de pensar las relaciones entre el pueblo y los que gobiernan. Por eso, Boulainvilliers no describió el fenómeno del poder en los términos históricos de la dominación y del juego de las relaciones de fuerza. Precisamente en este campo situó el objeto de su análisis histórico.

De este modo, al definir como objeto un poder esencialmente relacional y no adecuado a la forma jurídica de la soberanía, definiendo pues un campo de fuerzas donde se juega la relación de poder, Boulainvilliers tomaba como objeto del saber histórico la misma (realidad) que Maquiavelo había analizado, pero en términos prescriptivos de estrategia para el poder y el príncipe. Se dirá ciertamente que Maquiavelo hizo algo más que dar a los príncipes consejos serios o irónicos para la gestión y la organización del poder, y que a fin de cuentas el texto mismo de *El Príncipe* (sin contar los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*) es un referente histórico. En realidad la historia no es el campo en el cual Maquiavelo analiza las relaciones de poder. La historia, para Maquiavelo, es simplemente un campo de ejemplos, una especie de colección de jurisprudencia o de modelos tácticos para el ejercicio del poder. La historia para Maquiavelo no hace otra cosa que registrar relaciones de fuerza y cálculos a los cuales esta relación de fuerza dio lugar.

En cambio para Boulainvilliers (y ésta es, pienso, la razón de su importancia) las relaciones de fuerza y el juego del poder son la sustancia misma de la historia. Si hay historia, si hay acontecimientos, si sucede algo de lo cual se puede y debe conservar la memoria, es justamente porque entre los hombres se establecen relaciones de poder, relaciones de

fuerza y cierto juego del poder. En consecuencia, narración histórica y cálculo político tienen para Boulainvilliers exactamente el mismo objeto. No tienen quizás el mismo objetivo pero subsiste una perfecta continuidad, en esta narración y en este cálculo, entre aquello de lo cual se habla y lo que está en cuestión. Hay pues en Boulainvilliers, acaso por primera vez, un *continuum* histórico-político. Se puede decir, en otro sentido, que Boulainvilliers abrió un campo histórico-político para una razón que ya he señalado y que es fundamental para entender a partir de dónde él hablaba. De hecho se trataba, para él, de examinar rigurosamente el saber de los intendentes, es decir el tipo de análisis y programa que los intendentes en particular y la administración monárquica en general proponían al poder. Ahora bien, Boulainvilliers se opone radicalmente a este saber introduciendo en su mismo discurso, para hacerlos funcionar según sus fines, los mismos análisis que encontraba en el saber de los intendentes. Era necesario confiscar el saber de los intendentes y hacerlo funcionar contra la monarquía absoluta, que había sido el lugar de nacimiento y al mismo tiempo el campo de utilización de este saber administrativo, económico y (fiscal).

Por ejemplo, cuando Boulainvilliers analiza a través de la historia toda una serie de relaciones entre la organización militar y la fiscalidad, no hace sino utilizar para sus análisis históricos una forma de relación, un tipo de inteligibilidad, un modelo de relaciones que eran exactamente los que el saber administrativo, el saber fiscal, el saber de los intendentes, habían ya definido autónomamente. Cuando Boulainvilliers explica la relación que subsiste entre el mercenarismo, el aumento de la fiscalidad, el endeudamiento campesino, la imposibilidad de comercializar los productos de la tierra no hace sino retomar, pero en la dimensión histórica, aquello de lo cual hablaban los intendentes y financistas de Luis XIV (piénsese en Boisgilbert o en Vauban). La relación entre endeudamiento rural y enriquecimiento urbano dio lugar a una discusión fundamental a fines del siglo xvii y comienzos del xviii. Ahora bien, se encuentra por cierto un mismo tipo de inteligibilidad en el saber de los intendentes y en los análisis históricos de Boulainvilliers, pero éste es el primero que hizo actuar la relación en el campo de la narración histórica. En otras palabras, Boulainvilliers hace funcionar como principio de inteligibilidad lo que hasta entonces sólo había sido un principio de racionalidad en la gestión del Estado. Es de una importancia capital establecer una continuidad entre el relato histórico y la gestión del Estado. Lo que forma el *continuum*

histórico-político es precisamente la utilización del modelo de racionalidad administrativa del Estado como patrón de inteligibilidad especulativa de la historia: de ahora en más se podrá hablar de la historia y analizar la gestión del Estado con el mismo lenguaje, los mismos criterios de inteligibilidad y las mismas formas de cálculo.

Me parece que Boulainvilliers instituyó un *continuum* histórico-político en la medida en que, cuando relata, tiene un proyecto preciso y definido: devolver a la nobleza una memoria que ésta ha perdido y un saber que ha descuidado. Haciendo esto, Boulainvilliers quiere devolverle fuerzas, reconstituirla como fuerza dentro de las fuerzas del campo social. Para Boulainvilliers, por ende, tomar la palabra en el campo de la historia, relatar una historia, no es simplemente describir una relación de fuerza o reutilizar en ventaja de la nobleza, por ejemplo, un cálculo de inteligibilidad que había sido, hasta él, el del gobierno. Significa más bien modificar en sus dispositivos y en su equilibrio actual las relaciones de fuerza. La historia no es simplemente el elemento que analiza o describe las fuerzas, sino lo que las modifica. En consecuencia, el hecho de decir la verdad de la historia significa por eso mismo ocupar una posición estratégica decisiva.

Se puede decir, para resumir, que la formación de un campo histórico-político implica que se ha pasado de una historia que tenía la función de relatar el derecho relatando las gestas de los reyes, sus batallas, sus guerras, a una historia que hace la guerra descifrando la guerra y la lucha que atraviesan todas las instituciones del derecho y de la paz. La historia se convierte, con ello, en un saber de las luchas que se despliega y funciona en un campo de luchas: combate político y saber histórico están de ahora en más ligados uno con el otro. Y aun si es verdad que nunca hubo enfrentamientos que no estuvieran acompañados de recuerdos, memorias y rituales de memorización, ahora, a partir del siglo XVIII, la vida política comienza a inscribirse en las luchas reales de la sociedad. Las estrategias y los cálculos inmanentes a estas luchas comienzan de hecho a articularse con un saber histórico que es el desciframiento y análisis de las fuerzas. No se puede entender la emergencia de esta dimensión específicamente moderna de la política si no se tiene en cuenta cómo el saber histórico llegó a ser, a partir del siglo XVIII, un elemento de lucha, un instrumento de descripción de las luchas y un arma en la lucha. La historia, como organización del campo histórico-político, introdujo la idea de que estamos en guerra y que hacemos la guerra a través de la historia.

A propósito de esto, antes de continuar hablando de la guerra que se hace a través de la historia de los pueblos, quisiera decir brevemente algo sobre el historicismo. Todos saben que el historicismo es lo peor que hay en el mundo. No hay filosofía digna de este nombre, no hay teoría de la sociedad, no hay epistemología de cierto tono que, como se sabe, no deba luchar radicalmente con la chatura del historicismo. Nadie osaría confesar que es historicista. Incluso se podría mostrar fácilmente cómo, desde el siglo XIX en adelante, todas las grandes filosofías fueron, de un modo u otro, antihistoricistas. Se podría finalmente mostrar que también la historia, la historia como disciplina, cuando recurre (cosa que no le gusta) a una filosofía de la historia o a una idealidad jurídica o moral o a las ciencias humanas mismas, trata de escapar a las fatalidades intrínsecas del historicismo.

Pero, ¿qué es pues este historicismo del cual todas las ciencias del mundo y de la historia, y también la filosofía, desconfían a tal punto? ¿Qué es este historicismo que hay que conjurar a toda costa y que la modernidad filosófica y científica, como así la política, siempre han tratado de conjurar? Pues bien, creo que el historicismo no es otra cosa que lo que acabo de evocar: el nudo, la pertenencia recíproca e insuperable, de la guerra y la historia y, recíprocamente, de la historia y la guerra. El saber histórico, por lejos que vaya, nunca encuentra ni la naturaleza ni el derecho ni el orden ni la paz. Por lejos que vaya, sólo encuentra lo ilimitado de la guerra, esto es, las fuerzas con sus relaciones y sus choques y los acontecimientos donde estas relaciones se deciden de modo siempre provisorio. La historia sólo encuentra la guerra, una guerra que la historia nunca puede superar o remover totalmente, una guerra cuyas leyes fundamentales no puede encontrar y a la cual no puede ponerle límites, justamente porque es la guerra misma la que sostiene, atraviesa, determina este saber, saber que no es sino un arma en la guerra, o mejor, un dispositivo táctico interno de la misma. La guerra, entonces, se lleva a cabo a través de la historia que se hace y de la que se narra. Y por su parte la historia sólo puede descifrar una guerra que ella misma hace o que pasa a través de ella.

Y bien, creo justamente que este nudo esencial entre el saber histórico y la práctica de la guerra es lo que constituye el núcleo del historicismo, núcleo irreductible y que siempre se busca eliminar, si no de otro modo, mediante la idea retomada constantemente por milenios, que corre pareja con toda la organización del saber occidental y que bien se podría llamar

platónica (si fuera lícito atribuirle al pobre Platón todo lo que se quiere rechazar), según la cual el saber y la verdad sólo pueden pertenecer al registro del orden y de la paz, y nunca se pueden encontrar del lado de la violencia, del desorden y de la guerra. Esta idea (platónica o no, poco importa) según la cual el saber y la verdad no pueden pertenecer a la guerra, no pueden ser sino orden y paz, fue profundamente reinscrita por el Estado moderno —esto es lo esencial— en lo que se podría llamar el disciplinamiento de los saberes a partir del siglo XVIII. Y es esta idea la que nos hace insoportable el historicismo, nos hace insoportable aceptar la circularidad indisociable entre el saber histórico y las guerras relatadas por éste y que lo atraviesan. He aquí el problema y al mismo tiempo nuestra primera tarea: tratar de ser historicistas, tratar de analizar la relación perpetua y no eliminable entre la guerra relatada por la historia y la historia atravesada por la guerra que ella relata. En esta línea continuaré, entonces, la pequeña historia de los galos y los francos que había empezado.

En este punto se podría levantar una objeción: la relación entre guerra e historia que fue en el siglo XVIII el gran instrumento discursivo mediante el cual se hizo la crítica del Estado y se pusieron las condiciones para el nacimiento de la política, ¿acaso no está presente ya en la tragedia clásica? Justamente me parece que se puede sostener lo contrario. La tragedia griega misma, ¿no es quizá siempre, esencialmente, una tragedia del derecho? ¿No hay quizás una continuidad fundamental entre la tragedia y el derecho público (así como probablemente —del lado opuesto— hay una continuidad esencial entre la novela y la norma)?

La tragedia de Shakespeare, por ejemplo, apenas hay una muerte violenta del rey o el advenimiento de soberanos ilegítimos, se encarniza sobre esta herida repetidamente infligida al cuerpo de la realeza y es en consecuencia, al menos en una de sus direcciones, una suerte de ceremonia, de ritual de memorización de los problemas del derecho público.

Se podría decir lo mismo de la tragedia francesa de Corneille y, con mayor razón, de la de Racine. También en Francia la tragedia en el siglo XVII es una especie de representación del derecho público, una representación histórico-jurídica de la potencia pública. Pero con esta diferencia fundamental respecto de Shakespeare (aparte del genio): en la tragedia clásica francesa sólo se trata, en general, de reyes antiguos.

El recurso está ligado sin duda con la prudencia política. No hay que olvidar que entre las muchas razones de la constante referencia a la Antigüedad está el hecho de que el derecho monárquico en el siglo XVII fran-

cés, sobre todo bajo Luis XIV, se presenta, en su forma y en la continuidad de la historia, en línea directa con las monarquías antiguas. En Augusto y en Nerón, en Pirro y en Luis XIV se encuentra –sustancial y jurídicamente– el mismo tipo de poder, el mismo tipo de monarquía. Por otra parte, en la tragedia clásica francesa, además de la referencia a la Antigüedad, está también la presencia de la institución (la corte) que parece de algún modo limitar los poderes trágicos de la representación haciéndola transcurrir en un teatro de galantería y de intriga. Entonces: tragedia de la Antigüedad y tragedia de la corte. Pero, ¿qué otra cosa es la corte, y en forma reluciente bajo Luis XIV, sino una suerte de lección de derecho público? La corte tiene básicamente la función de constituir, de preparar un lugar donde se manifiesta cotidiana y permanentemente el poder del rey en su esplendor. La corte es la operación ritual que recalifica cada vez a un hombre determinado como rey, como monarca, como soberano. La corte, con su monótono ritual, es la operación incesantemente renovada gracias a la cual un hombre que se levanta, que sale de paseo, que come, que tiene sus amores y sus pasiones, es al mismo tiempo, a través y a partir de esto y sin que nada de todo esto se elimine, un soberano. Hacer soberano su amor, hacer soberana su alimentación, hacer soberanos su levantarse del lecho y acostarse. Hela aquí, en esto consiste la operación específica del ritual y del ceremonial de la corte. Entonces, mientras la corte recalifica sin cesar la cotidianeidad como soberanía en la persona de un monarca que es la sustancia misma de la monarquía, la tragedia, inversamente, deshace y recompone, por así decirlo, lo que el ritual y el ceremonial de la corte establecen cada día.

La tragedia clásica, en especial la raciniana –de todos modos ésta es una de sus direcciones– tiene la función de poner en escena el derrumbe de la ceremonia, de mostrar la ceremonia escarnecida, es decir, el momento en que el detentador de la potencia pública, el soberano, se descompone poco a poco en hombre de pasión, de cólera, de venganza, de amor, de incesto. El problema central sigue siendo si, después de esta descomposición del soberano en hombre de pasión, el re-soberano puede renacer y recomponerse: muerte y resurrección del cuerpo del rey en el corazón del monarca. Es éste el problema jurídico, más que psicológico, expuesto por la tragedia de Racine. Comprenderán ahora cómo Luis XIV, al pedirle a Racine que se hiciera su historiador, no se apartaba del todo de la línea de la historiografía de la monarquía que tenía como función cantar el poder mismo, y cómo Racine continuaba desempeñando las mismas funciones

que ejercía cuando escribía tragedias. En el fondo, el rey le pedía que escribiese, como historiador, el quinto acto de una tragedia feliz, es decir la transformación del hombre primitivo, del hombre de corte y de valor hasta hacerse guerrero y monarca, detentador de la soberanía. Confiar la propia historiografía a un poeta trágico no significaba en absoluto abandonar el orden del derecho, ni hacer traición a la vieja función de la historia, que era la de enunciar el derecho y de consolidar el derecho del Estado soberano. Significaba por el contrario —por una necesidad ligada con el absolutismo del rey— volver a la función más pura y elemental de la historiografía real, en una monarquía absoluta de la cual no se debe olvidar que, en una extraña vuelta al arcaísmo, se hacía de la ceremonia del poder un momento político intenso y que la corte como ceremonia del poder era una lección cotidiana de derecho público, una manifestación cotidiana del mismo. Se entiende entonces cómo la historia del rey ha podido retomar así su forma pura, su forma mágico-poética, sin volver a ser el canto del poder sobre sí mismo. Entonces, absolutismo, ceremonial de la corte, ilustración del derecho público, tragedia clásica, historiografía del rey: todo esto pertenece a una misma totalidad.

Perdónenme si sigo con estas especulaciones sobre Racine y la historiografía y saltando un siglo me pongo a considerar al último de los monarcas absolutos, Luis XVI, con su último historiador, Jacob-Nicolas Moreau, el ministro de historia del cual hablé. Si se lo compara con Racine, ¿quién es Moreau? Comparación peligrosa, pero quizá no desfavorable a quien se cree. Moreau es el docto defensor de un rey que tendrá, en su vida, muchas ocasiones de ser defendido. El papel de defensor es justamente el que cubre Moreau cuando es nombrado, hacia 1780, un momento en que los derechos de la monarquía son atacados, en nombre de la historia y desde horizontes muy diferentes, no sólo por la nobleza, sino también por los parlamentarios y hasta por la burguesía. Es justamente el momento en que la historia llega a ser el discurso mediante el cual cada nación o, en todo caso, cada orden o clase, hace valer sus derechos: el momento en el cual la historia se vuelve el discurso general de las luchas políticas. Con la creación de un ministerio de historia aparece, un siglo después de Racine, un historiador ligado en la misma medida con el poder del Estado, por cuanto asume, como acabo de decir, una función, si no ministerial, por lo menos administrativa.

¿Qué se quería hacer al dar vida a esta administración central de la historia, a este ministerio de historia? Se quería armar en una batalla

política al rey, puesto que el rey no es, a fin de cuentas, más que una fuerza entre otras y atacada por las otras; se quería establecer e imponer una suerte de paz en las luchas histórico-políticas; se quería codificar de una vez por todas el discurso de la historia para que pudiera integrarse a la práctica del Estado. De ahí las tareas confiadas a Moreau: recolectar los documentos de la administración, ponerlos a disposición de la administración misma (primero determinados documentos y después otros), y finalmente abrir estos documentos, este tesoro, a gente pagada por el rey para investigar. Teniendo en cuenta que Moreau no es Racine, que Luis XVI no es Luis XIV y que estamos muy lejos de la ceremonial descripción del paso del Rin, ¿qué diferencia hay entre Moreau y Racine, entre la vieja historiografía (la que se encuentra en estado más puro, por así decirlo, a fines del siglo xvii) y esta especie de historia que el Estado se dispone a tomar a su cargo y bajo su control a fines del siglo xviii? Si hay diferencia, debe ser cuidadosamente evaluada. Mientras tanto: ¿puede decirse que la historia ha dejado de ser un discurso del Estado sobre sí mismo a partir del momento en que se abandona la historiografía de corte para caer en una historiografía administrativa?

Quisiera introducir ahora otro *excursus*. Lo que distingue la historia de las ciencias de la genealogía de los saberes es que la primera se coloca en un eje que es, a grandes rasgos, el eje conocimiento-verdad, o que va, en todo caso, de la estructura del conocimiento a la exigencia de la verdad. En cambio, la genealogía de los saberes se coloca en un eje del todo diferente, el eje discurso-poder o bien, si se quiere, práctica discursiva-choque de poder. Entonces, cuando es aplicada a ese período, privilegiado por toda una serie de razones, que es el siglo xviii, la genealogía de los saberes debe ante todo eludir la problemática de las luces. Es decir, debe dejar de lado todo lo que en ese momento (y además también en los siglos xix y xx) fue descrito como progreso de las luces, lucha del conocimiento contra la ignorancia, de la razón contra las quimeras, de la experiencia contra los prejuicios, del razonamiento contra el error. En suma: hay que desembarazarse de todo lo que fue descrito como el camino del día que disipa la noche y percibir, en el curso del siglo xviii, algo bastante diferente: un inmenso y múltiple combate no entre conocimiento e ignorancia, sino entre los saberes mismos; saberes que están en recíproca oposición, en su morfología específica, a través de la relación entre sus poseedores, enemigos unos de los otros y por sus efectos de poder intrínsecos.

Tomemos el saber técnico. tecnológico. Se dice comúnmente que el

setecientos es el siglo en que emergen los saberes técnicos. En realidad las cosas suceden de un modo muy distinto. En el siglo XVIII siguen existiendo en forma plural, polimorfa, múltiple, dispersa, saberes diferentes según las regiones geográficas, la dimensión de las haciendas, de las fábricas, según las categorías sociales, la educación, la riqueza de sus poseedores. Ahora bien, estos saberes estaban en lucha unos contra otros, estaban unos frente a otros, en una sociedad donde el secreto del saber tecnológico significaba riqueza y donde independencia recíproca de los saberes significaba independencia de los individuos. Saber múltiple entonces, saber-secreto, saber que actúa como riqueza y como garantía de independencia: el saber tecnológico funciona en esta fragmentación. Ahora bien, a medida que se fueron desarrollando tanto las fuerzas de producción como las demandas económicas, el precio de estos saberes aumentó; las luchas recíprocas, las limitaciones de la independencia, las exigencias de secreto se hicieron más fuertes y tensas. Al mismo tiempo, y por esto mismo, se desarrollaron procesos de anexión, de confiscación, de recuperación de los saberes más menudos, más particulares, más locales, más artesanales, por parte de los más grandes, más generales, más industriales, que eran los que circulaban con más facilidad. En suma: una especie de enorme lucha económico-política en torno de y a propósito de saberes en estado de dispersión y heterogeneidad; inmensa lucha de las consecuencias económicas y de los efectos de poder ligados con la posesión exclusiva de un saber, a su dispersión o a su secreto. Lo que se ha llamado desarrollo del saber tecnológico en el siglo XVIII debe ser pensado justamente en la forma de los saberes múltiples, independientes, heterogéneos y secretos; en forma de multiplicidad y no del avance del día sobre la noche, del conocimiento sobre la ignorancia.

Ahora bien, en estas luchas, en estos intentos de anexión que son al mismo tiempo intentos de generalización, el Estado intervendrá, directa o indirectamente, con cuatro grandes procedimientos. En primer lugar mediante la eliminación y descalificación de los que se podrían llamar pequeños saberes inútiles e irreductibles, económicamente muy costosos: en segundo lugar mediante la normalización de estos saberes entre ellos, que permitirá adaptarlos unos a otros, hacer que se comuniquen, echar abajo las barreras del secreto y de la limitación geográfica y técnica, en suma, hacer intercambiables no sólo los saberes, sino también sus poseedores. En tercer término mediante su clasificación jerárquica, que permite de algún modo que encajen unos en otros, desde los más particulares y mate-

riales, que serán los saberes subordinados, hacia los más generales y formales, que serán las formas de saber más desarrolladas y directrices. Cuarta operación, por fin, posibilitada por los anteriores procedimientos: centralización piramidal de los saberes, que permite su control, que asegura las selecciones y que permite transmitir de abajo hacia arriba sus contenidos y de arriba hacia abajo las direcciones de conjunto y las organizaciones generales que se quiere hacer prevalecer.

Toda una serie de prácticas, de iniciativas, de instituciones marchó a la par con este movimiento de organización. Lo hizo por ejemplo la *Encyclopédie*, en la cual se ve a menudo sólo aspectos de oposición política e ideológica a la monarquía y a determinada forma de catolicismo. Los intereses tecnológicos de la *Encyclopédie* no deben ser adscritos a una especie de materialismo filosófico, sino más bien a una operación, política y económica a la vez, de homogeneización de los saberes tecnológicos. Por ejemplo, las grandes investigaciones sobre los métodos del artesanado, sobre las técnicas metalúrgicas y sobre la extracción minera, desarrolladas desde mediados del siglo xviii, fueron algo correlativo a esta empresa de normalización de los saberes técnicos. La existencia, la creación y el desarrollo de grandes escuelas como las de minería y de ingeniería civil (*Ponts et chaussées*) permitieron establecer niveles, cortes, estratos cualitativos y cuantitativos entre varios saberes. En otras palabras: permitieron su generalización. Por su parte, el cuerpo de inspectores, que dieron a lo largo de todo el reino tareas y consejos para la gestión y el uso del saber técnico, aseguró la función de centralización.

Se podría decir lo mismo del saber médico, alrededor del cual se desarrolló, en el curso del siglo xviii, todo un trabajo de homogeneización, normalización, clasificación y centralización. ¿Cómo dar una forma al saber médico, cómo conferir ciclos homogéneos a la práctica de las curas, cómo imponer reglas a la población, no por cierto para compartir con ella este saber, sino para hacérselo aceptable? Con la creación de los hospitales, de los dispensarios, de la sociedad real de medicina, la codificación de la profesión médica, las campañas de salud pública, por la higiene y la educación de los niños.

En todas estas iniciativas están presentes —como parece evidente a raíz del estudio de lo que dio en llamar el poder disciplinario— las cuatro operaciones de selección, normalización, jerarquización y centralización. El siglo xviii fue la época de la reducción a disciplina de los saberes. Es decir, de la organización interna de cada saber como disciplina dotada, en su

propio campo, de los criterios de selección que permiten apartar lo falso, el no-saber, de formas de homogeneización y de normalización de los contenidos, de formas de jerarquización y por fin de una organización interna y centralizada en torno de una especie de axiomatización de hecho. Disposición, entonces, de cada saber como disciplina y, además, despliegue de los saberes así disciplinados desde dentro, reparto de los mismos, comunicación y jerarquización recíprocas en una especie de campo global o de disciplina global que es llamada, precisamente, ciencia. La ciencia no existía antes del siglo XVIII. Existían saberes, existía también, si se quiere, la filosofía, que era un sistema de comunicación de los saberes unos respecto de otros y justamente por ello podía tener un papel efectivo, real y operativo en el desarrollo de los conocimientos.

Con el disciplinamiento de los saberes, aparece, en su singularidad polimorfa, ese hecho y ese conjunto de constricciones que hacen cuerpo con nuestra cultura y que llamamos ciencia. Al mismo tiempo y por eso mismo, desaparece el papel fundamental y fundador de la filosofía. Esta ya no tendrá, de ahora en más, ninguna función efectiva a desempeñar en la ciencia y en los procesos de saber. Desaparece al mismo tiempo, recíprocamente, la *mathesis*, como proyecto de una ciencia universal que serviría tanto de instrumento formal como de fundamento riguroso para todas las ciencias. La ciencia, como campo general y policía disciplinaria de los saberes, sustituyó tanto a la filosofía como a la *mathesis*: ella pondrá, así, problemas específicos a la policía disciplinaria de los saberes, problemas de clasificación, de jerarquización, de vecindad.

Como saben, el siglo XVIII sólo tomó conciencia de este cambio considerable del disciplinamiento de los saberes y de la expulsión consecuente, ya del discurso filosófico que operaba en las ciencias, ya del proyecto interno a las ciencias de la *mathesis*, en la forma del progreso de la razón. Comprendiendo bien, sin embargo, que detrás de lo que se llamaba el progreso de la razón advenía, en realidad, el disciplinamiento de los saberes polimorfos y heterogéneos, se podrán entender algunos hechos. En primer lugar la aparición de las universidades. No por cierto su aparición en sentido estricto, por cuanto ya tenían sus funciones, sus tareas y su existencia misma desde el Medioevo. Pero sí la aparición de universidades de tipo napoleónico (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), que son grandes aparatos uniformes de saberes, con sus varios planos y prolongaciones, con sus niveles y pseudópodos y que tienen, ante todo, una función de selección, no tanto de individuos (lo que a fin de cuentas no es tan

importante), como de saberes. La selección de saberes se ejerce a través de esa forma de monopolio, de hecho y de derecho, según el cual un saber no ha nacido si no se formó dentro del campo institucional constituido por la universidad y los organismos oficiales de investigación, el saber en estado salvaje y nacido en otra parte, es automáticamente, si no excluido del todo, por lo menos descalificado a priori (la desaparición del científico aficionado en el curso del siglo XIX es un hecho notorio). Entonces: función de selección de los saberes de parte de la universidad; función de reparto de su calidad y cantidad en varios niveles de parte de la enseñanza, con todas las barreras que subsisten entre los diversos planos del aparato universitario; homogeneización del consenso; centralización, directa o indirecta, por parte de los aparatos del Estado.

Segundo hecho que se puede entender a partir del disciplinamiento de los saberes: el cambio en la forma del dogmatismo. De hecho, desde el momento en que se produce una toma de control de los saberes por parte de los aparatos específicos, se puede renunciar perfectamente a la vieja ortodoxia de los enunciados, que era el modo religioso, eclesiástico, de control del saber. Esta ortodoxia era costosa porque comportaba la condena y la exclusión de cierta cantidad de enunciados científicamente verdaderos y fecundos. La disciplina, el disciplinamiento interno de los saberes instaurado en el siglo XVIII, sustituyó esta ortodoxia que se aplicaba a los enunciados mismos, que discernía entre conformes o no conformes, aceptables y no aceptables, por un control que ya no se ocupa del contenido de los enunciados, de su conformidad o no a cierta verdad, sino más bien de la regularidad de las enunciaciones. El problema será, entonces, el de saber quién ha hablado, si está calificado para hacerlo, en qué niveles se sitúa el enunciado, en qué totalidad se lo puede inscribir, en qué y cuánto se adecua a otras formas y otras tipologías del saber.

Esto permite por una parte un liberalismo, si no ilimitado, por lo menos más amplio en cuanto al contenido mismo de los enunciados y, por otra, un control infinitamente más riguroso, más comprehensivo, más extendido en su superficie de acción, en el plano de los procedimientos de enunciación. De esto derivan naturalmente una posibilidad mucho más amplia de rotación de los enunciados y una obsolescencia mucho más rápida de las verdades. Se da, por ende, una especie de desbloqueo epistemológico. En la misma medida en que la ortodoxia que se aplicaba al contenido de los enunciados había podido ser un obstáculo para la renovación del *stock* de saberes científicos, el disciplinamiento en el plano de las

enunciaciones hizo posible una capacidad de renovación de enunciados mucho mayor. Se podría decir que se pasó de la censura de los enunciados a la disciplina de la enunciación o mejor, si prefieren, de la ortodoxia a algo que yo llamaría la "ortología", la forma de control que se ejerce ahora a partir de la disciplina.

Bueno, me he perdido un poco en todo esto. Si hablé de estas cosas fue para que vieran cómo las técnicas disciplinarias de poder, tomadas en el plano más bajo, más elemental, en el nivel del cuerpo mismo de los individuos, consiguieron cambiar la economía política del poder, multiplicando sus aparatos; cómo además estas técnicas disciplinarias de poder aplicadas al cuerpo provocaron no sólo una acumulación de saber, sino también la liberación de campos de saber posibles; cómo finalmente estas mismas disciplinas hicieron emerger de estos cuerpos algo así como un alma-sujeto, un "yo", una psiquis. Pero de todo esto ya hablé el año pasado. Ahora habría que mostrar cómo, al mismo tiempo, se produjo también una forma de disciplinamiento que no concierne a los cuerpos sino a los saberes; cómo este disciplinamiento provocó un desbloqueo epistemológico, una nueva forma, una nueva regularidad en la proliferación de los saberes; cómo este mismo disciplinamiento preparó un nuevo tipo de relación entre saber y poder; cómo, finalmente, a partir de estos saberes disciplinados emergió la constricción de la ciencia en lugar de la constricción de la verdad.

Todo esto nos alejó un poco de la historiografía del rey, de Racine y de Moreau. Se podría retomar el análisis (pero no lo haré ahora) y mostrar cómo, en el momento mismo en que la historia entraba en un campo general de combate, el saber histórico llegó a encontrarse, aunque por otras razones, en la misma situación de los saberes tecnológicos (en su morfología, en su regionalización, en su carácter local, con todos los secretos que lo rodeaban) y llegó a ser la puesta en juego y el instrumento de una lucha, económica y política.

En la lucha general de los saberes tecnológicos unos contra otros, el Estado había intervenido con el disciplinamiento: selección, homogeneización, jerarquización, centralización. El saber histórico también entró, casi en la misma época, en un campo de luchas y de batallas. No por razones directamente económicas, sino por motivos de conflictividad política. Pero cuando el saber histórico, que hasta entonces había formado parte del discurso que el Estado o el poder tenían sobre sí mismo, se liberó del poder, volviéndose, en el curso de todo el siglo XVIII, un instrumento

de lucha política, existió el intento, por parte del poder, de reapropiárselo y disciplinarlo. La creación de un ministerio de historia, del gran depósito de archivos que llegaría a ser la *Ecole des chartes*, contemporánea a la creación de la *Ecole des mines*, o de ingeniería civil, representa un intento de disciplinar el saber histórico. El poder del rey necesita reducir a disciplina los saberes históricos y establecer así un saber histórico de Estado. Pero con una diferencia respecto de los saberes tecnológicos. Justamente en cuanto la historia devino, creo, un saber básicamente antiestatal, se asistió a un perpetuo enfrentamiento entre la historia disciplinada por el Estado, contenido de una enseñanza oficial, y la otra historia, ligada con las luchas, como conciencia de los sujetos en lucha. Mientras que en el orden de la tecnología puede decirse que el disciplinamiento operado en el curso del siglo XVIII fue eficaz y tuvo éxito, en el orden de la historia no consiguió contener el enfrentamiento. La reducción de los saberes históricos a disciplina reforzó la historia de los sujetos en lucha, a la par de las luchas, las confiscaciones, las rebeliones, la historia no estatal, la historia descentrada. Justamente por esto siempre verán ustedes dos niveles de conciencia y de saber histórico, dos niveles que se alejarán cada vez más uno del otro, sin poner en cuestión la existencia, por un lado, de un saber efectivamente disciplinado en forma de disciplina histórica y del otro, de una conciencia histórica polimorfa, dividida, combatiente, y que no es sino el otro aspecto, la otra cara de la conciencia política.

De esto procuraré hablarles, al tratar de lo que sucede entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

NOBLEZA Y BARBARIE DE LA REVOLUCIÓN

La vez pasada les he mostrado cómo, en el inicio del siglo XVIII, se formó un discurso histórico político, un campo histórico político, en torno de la reacción nobiliaria. Quisiera ahora ubicarme en el reverso de la Revolución Francesa, en el momento en que se pueden registrar, creo, dos procesos.

Ante todo, se observa que este discurso, ligado originalmente con la reacción nobiliaria, se ha generalizado, no tanto y no sólo por haberse vuelto la forma regular, canónica, del discurso histórico, sino más bien porque se reveló como un instrumento táctico utilizable incluso en estrategias del todo diferentes de aquellas seguidas por la nobleza. Efectivamente, en el curso del siglo XVIII, con algunas modificaciones en sus proposiciones fundamentales, el saber histórico terminó siendo una especie de arma discursiva utilizable por todos los contendientes del campo político. Quisiera mostrarles que el discurso histórico no debe ser visto ni como el producto ideológico ni como el efecto de la posición de clase de la nobleza. De hecho, aquí no se trata tanto de la ideología, sino de una táctica discursiva, de un dispositivo de poder-saber que, justamente como táctica, puede ser transferible y se convierte así en la ley de formación de un saber y al mismo tiempo en la forma común del combate político.

El segundo proceso que toma forma en la época de la revolución concierne al modo en que esta táctica se ha desplegado: tres direcciones distintas, correspondientes a tres batallas diferentes, y que han producido tres tácticas a su vez diferentes. La primera gira en torno de las nacionalidades y tiene, en una de sus vertientes, una continuidad con los fenómenos de la lengua. Tiene que ver, en consecuencia, con la filología. Una segunda dirección está centrada, en cambio, en las clases sociales, y exhibe como fenómeno central el ámbito de la acción económica. De ello deriva necesariamente que guarda una relación fundamental con la economía política. La tercera concierne a la raza y presenta, como fenómeno cen-

tral, las especificaciones y las selecciones biológicas. Estará pues caracterizada por la continuidad entre este discurso histórico y la problemática biológica. Filología, economía política, biología. Hablar, trabajar, vivir. Veremos que todo esto se inviste o se articula en torno del saber histórico y de las tácticas con él ligadas.

La generalización táctica del saber histórico es la primera cosa de la que quisiera hablar hoy. Propongo el siguiente problema: ¿en qué modo el saber histórico se desplazó desde su lugar de nacimiento, que era el de la reacción nobiliaria, para llegar a ser el instrumento general de todas las luchas políticas a fines del siglo XVIII, desde todos los puntos de vista? La primera cuestión, relativa a la razón de la polivalencia táctica, puede ser formulada de este modo: ¿cómo y por qué este instrumento tan particular, este discurso a fin de cuentas tan singular, que consistía en cantar el elogio de los invasores, pudo llegar a ser un instrumento general en las tácticas y en los enfrentamientos políticos del siglo XVIII? Creo que se puede encontrar la razón en el hecho de que Boulainvilliers había hecho de la dualidad nacional el principio de inteligibilidad de la historia.

Inteligibilidad significaba tres cosas:

En primer lugar hacer inteligible quería decir encontrar el conflicto inicial (batalla, guerra, conquista, invasión), el núcleo bélico a partir del cual podían derivar las otras batallas, las otras luchas, todos los enfrentamientos, ya como consecuencia directa, ya mediante una serie de desplazamientos, modificaciones e inversiones de las relaciones de fuerza. Se trata entonces de una gran genealogía de las luchas, reconstruida a lo largo de varios combates atestiguados por la historia, donde —para unir el hilo estratégico de todas las batallas— se debía encontrar la lucha fundamental.

En segundo lugar, hacer inteligible significaba reconocer las traiciones, las alianzas contra natura, los engaños de unos y las cobardías de los otros, todos los favoritismos, los cálculos inconfesables, los olvidos imperdonables que habían hecho posibles la transformación y el adulteramiento de las relaciones de fuerza y de los choques fundamentales. En suma, se trataba de hacer, de algún modo, una suerte de gran examen histórico (“¿Quién tiene la culpa?”) y por tanto no sólo de re-anudar un hilo estratégico, sino también de trazar, a través de la historia, la línea tal vez sinuosa, pero ininterrumpida, de las separaciones morales.

En tercer lugar, hacer inteligible quería decir encontrar, más allá de todos los desplazamientos tácticos y de todas las malversaciones históri-

co-morales, una relación de fuerza que fuera la buena y la verdadera. Verdadera, en el sentido de que debía ser una relación de fuerzas real, efectivamente depositada o inscrita en la historia durante una prueba de fuerza decisiva: como ejemplo, la invasión de Galia por parte de los francos. Buena, en el sentido de que debía ser una relación de fuerzas liberada de todas las alteraciones que las distintas traiciones y desplazamientos le habían hecho sufrir. En suma, se trataba de encontrar un estado de cosas que fuera un estado de fuerza en su linealidad original.

Este proyecto aparece claramente formulado en Boulainvilliers y en sus sucesores. Boulainvilliers afirmaba, por ejemplo: se trata de conectar nuestras actuales costumbres con su origen verdadero, de descubrir el principio del derecho común de la nación y de examinar lo que se ha transformado en el curso del tiempo. Algo más tarde, du Buat-Nançay afirmará que sobre la base del conocimiento del espíritu primitivo del gobierno se debe restituir vigor a ciertas leyes, moderar aquellas cuyo excesivo vigor pudiera alterar el equilibrio, y restablecer la armonía y la relación.

Son tres entonces las tareas en esta especie de proyecto de análisis de la inteligibilidad de la historia: unir el hilo estratégico, trazar la línea de las separaciones morales y restablecer la linealidad de algo que se podría llamar el punto constituyente de la política y de la historia, el momento de constitución del reino. Digo punto constituyente, momento de constitución, para evitar, aunque sin cancelarla del todo, la palabra constitución. En realidad, como verán, se trata justamente de constitución. Se hace historia para restablecer la constitución, pero no la constitución entendida como un conjunto explícito de leyes formuladas en determinado momento. Tampoco se trata de encontrar una especie de convención jurídica fundadora, dejada atrás en el tiempo, o estipulada al inicio de los tiempos entre el soberano y sus súbditos. Se trata, en cambio, de encontrar algo que tiene consistencia y ubicación histórica; que no es tanto del orden de la ley como del orden de la fuerza, no tanto del orden de un documento escrito como del orden de equilibrio, algo que sea una constitución tal como la entenderían los médicos: relaciones de fuerza, equilibrio y juego de proporciones, asimetría estable, desigualdad congruente. Justamente de esto hablaban los médicos del siglo XVIII cuando decían constitución.

En la literatura histórica que se forma en torno de la reacción nobiliaria, esta idea de constitución es de alguna manera médica y militar: relación de fuerza entre el bien y el mal, relaciones de fuerza entre adversarios. Este momento constituyente que hay que encontrar debe ser alcanzado

mediante el restablecimiento de una relación de fuerza fundamental. Se debe instaurar una constitución que sea accesible, no tanto por medio del restablecimiento de viejas leyes, sino por medio de una revolución de las fuerzas, revolución en el sentido de que es un juego de fuerzas pasar propiamente de la noche más profunda a la culminación del día, desde el punto más bajo al más alto.

Esto significa –y es éste el aspecto fundamental– que a partir de Boulainvilliers fue posible asociar las dos nociones de constitución y de revolución. En tanto en la literatura histórico-jurídica (sobre todo en la de los parlamentarios) se entendía como constitución básicamente las leyes fundamentales del reino, es decir, un aparato jurídico, algo del orden de la convención, resulta evidente que el retorno a la constitución no podía ser sino el restablecimiento, de algún modo decisivo, de las leyes actualizadas. Por el contrario, desde el momento en que la constitución ya no es una armadura jurídica o un conjunto de leyes, sino una relación de fuerza, está claro que esta relación no puede ser restablecida a partir de nada, sino sólo si existe una suerte de movimiento cíclico de la historia, sólo desde que existe, en todo caso, algo que permite hacer girar la historia sobre sí misma y reconducirla a su punto de partida.

En consecuencia, mediante la idea de una constitución que es médico-militar, esto es, relación de fuerzas, ven ustedes que se introduce algo así como una filosofía de la historia cíclica o en todo caso la idea de que la historia se desarrolla en círculos. Dije que esta idea se introduce. En verdad se re-introduce, para articular el viejo tema milenarista de la vuelta de las cosas con un saber histórico complejo.

Esta filosofía de la historia como filosofía del tiempo cíclico se hace posible a partir del siglo XVIII, es decir, desde el momento en que se ponen en juego las dos nociones de constitución y de relación de fuerza. En todo caso, creo que la idea de una historia cíclica inserta en un discurso histórico articulado aparece por primera vez precisamente en Boulainvilliers, quien decía: los imperios se desarrollan y decaen del mismo modo en que la luz del sol ilumina la Tierra. Revolución solar, revolución de la historia: ven que las dos cosas están ahora ligadas. Tenemos así un vínculo entre estos tres elementos –constitución, revolución, historia cíclica– que es, creo, uno de los aspectos del instrumento táctico que Boulainvilliers había puesto a punto.

Pero, ¿qué piensa hacer Boulainvilliers al buscar el punto constituyente bueno y verdadero en la historia? Por el momento, piensa rechazar la

búsqueda de este punto tanto en la ley como en la naturaleza. Por lo cual, aparte del carácter antijurídico del que ya hablamos, tenemos también un antinaturalismo. De hecho, el gran adversario de Boulainvilliers y de sus sucesores será la naturaleza; el gran adversario de este tipo de análisis (ésta es una de las razones por las cuales los análisis de Boulainvilliers serán instrumentales y tácticos) es el hombre de la naturaleza, es el salvaje, entendido en dos sentidos, el salvaje (bueno o malo) y el hombre de naturaleza que los juristas, o teóricos del derecho, aducían, como previo a la sociedad, para constituir la sociedad, como elemento a partir del cual el cuerpo social pudiera constituirse.

Boulainvilliers y sus sucesores, al buscar el punto de articulación de la constitución, no intentan encontrar al salvaje, anterior de algún modo respecto del cuerpo social. Lo que quieren conjurar, además, es el otro aspecto del salvaje, ese hombre de naturaleza que representa el elemento ideal inventado por los economistas, ese hombre sin historia y sin pasado, movido sólo por su interés y que cambia el producto de su trabajo por otro producto. En suma, el discurso histórico-político de Boulainvilliers quiere conjurar no sólo al salvaje histórico jurídico (salido de los bosques para estipular el contrato y fundar la sociedad), sino también al salvaje *homo oeconomicus*, entregado al intercambio.

Creo que la dupla formada por el salvaje y el intercambio es fundamental. No sólo en el pensamiento jurídico, no sólo en la teoría del derecho. En realidad esta dupla reaparece continuamente. Ya en el pensamiento jurídico del siglo XVIII, ya en el pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX, el salvaje será esencialmente el hombre del intercambio: el que intercambia derechos o el que intercambia bienes. En tanto intercambia derechos, funda la sociedad y la soberanía. En tanto intercambia bienes, forma un cuerpo social y un cuerpo económico. Pues bien, precisamente contra este salvaje como sujeto del intercambio elemental (su importancia en la teoría jurídica del siglo XVI era enorme) el discurso histórico-político inaugurado por Boulainvilliers levantó otro personaje, quizá tan elemental como el salvaje de los juristas (y en seguida de los antropólogos), pero de constitución muy diferente por cierto. Es el bárbaro.

¿En qué modo el bárbaro se opone al salvaje? En primer lugar por el hecho de que, en el fondo, el salvaje es siempre tal en el estado salvaje, con otros salvajes; y desde que se encuentra en una relación de tipo social, el salvaje deja de ser tal. En cambio, el bárbaro es alguien que sólo puede ser comprendido, caracterizado y definido en relación con una civiliza-

ción, con la cual se encuentra en una situación de exterioridad. No hay bárbaro si no existe en alguna parte un elemento de civilización contra el cual se enfrenta: elemento despreciado por él, pero codiciado; respecto del cual, de todos modos, se encuentra en una relación de hostilidad y de guerra permanente. No hay bárbaro sin una civilización que él trata de destruir y de la cual quiere apropiarse. El bárbaro es siempre el hombre que merodea en las fronteras de los Estados, es el que se echa contra los muros de las ciudades.

A diferencia del salvaje, el bárbaro no se apoya en un fondo de naturaleza del cual forme parte. El se recorta sobre un fondo de civilización, contra el cual choca. El bárbaro no entra en la historia fundando sociedades: entra más bien penetrando, incendiando y destruyendo una civilización. Creo, por tanto, que el primer punto es éste: la diferencia entre el bárbaro y el salvaje consiste en la relación con una civilización, por ende con una historia precedente. No hay bárbaro sin una historia anterior, que es la de la civilización que incendiará. Por otra parte, el bárbaro no es, como el salvaje, vector de intercambio. El bárbaro es vector de algo totalmente diferente: es vector de dominación. A diferencia del salvaje, el bárbaro se adueña, se apropia; practica no tanto la ocupación primitiva de la tierra como la rapiña. Esto significa que su relación de propiedad es siempre secundaria: solamente se adueña de una propiedad preexistente; pone a los otros a su propio servicio; hace cultivar la tierra, hace custodiar sus propios caballos, hace preparar sus propias armas. Asimismo, su libertad siempre se apoya en la libertad perdida de los otros. En la relación que mantiene con el poder, a diferencia del salvaje, el bárbaro nunca cede su libertad. El salvaje es el que tiene en sus manos una suerte de plétora de libertad, que sin embargo cede para garantizar su vida, su seguridad, sus bienes. El bárbaro, en cambio, jamás cede su libertad. Si se dota de un poder, se da un rey, elige un jefe, no lo hace para disminuir su parte de derechos. Lo hace, al contrario, para multiplicar su propia fuerza, para ser más fuerte en sus rapiñas, en sus hurtos y en sus estupro, para ser un invasor más seguro de su fuerza. El bárbaro instaura un poder como multiplicador de la propia fuerza individual. Esto significa que el modelo de gobierno es para el bárbaro un gobierno necesariamente militar, y que no se funda en esos contratos de cesión civil que caracterizan al salvaje. Este es el personaje del bárbaro que creo que instauró, en el siglo XVIII, la historia al estilo de Boulainvilliers.

Ahora se entiende mucho mejor por qué, en el pensamiento jurídico-

antropológico de nuestros días, y hasta en las utopías bucólicas y americanas actuales, pese a todo, incluso reconociéndole alguna maldad y algunos defectos, el salvaje es siempre bueno. ¿Cómo podría no serlo, ya que tiene justamente la función de intercambiar, de dar, naturalmente según sus intereses, pero en una forma de reciprocidad donde reconocemos, probablemente, la forma aceptable, y jurídica, de la bondad?

El bárbaro, en cambio, incluso si se le reconocen cualidades, no puede sino ser malvado. Debe estar lleno de arrogancia y ser inhumano porque no es el hombre del intercambio y de la naturaleza, sino el hombre de la historia, es el hombre del saqueo y del incendio, es el hombre de la dominación. Un pueblo altivo, brutal, sin patria, sin ley, decía Mably (que sin embargo quería mucho a los bárbaros), que tolera violencias atroces, porque éstas son, para él, el orden de las cosas públicas. En el bárbaro el alma es grande, noble y altiva, pero siempre está asociada con la astucia y con la crueldad. De Bonneville, hablando de los bárbaros, decía que estos aventureros sólo respiraban el aire de la guerra; que la espada era su derecho y que la utilizaban sin remordimientos. Marat, también él muy amigo de los bárbaros, los describe pobres, toscos, sin comercio, sin armas, pero libres.

El bárbaro, ¿hombre de naturaleza? Sí y no. No, en el sentido de que siempre está ligado con una historia preexistente. El bárbaro se recorta sobre un fondo de historia. Pero, si se ligara con la naturaleza, decía du Buat-Nançay (que apuntaba así contra su íntimo enemigo Montesquieu, aunque sin nombrarlo), si fuera un hombre de naturaleza, ¿en qué consistiría la naturaleza de las cosas? En la relación del sol con el fango que seca, en la relación del cardo con el asno que nutre.

Creo que en el campo histórico-político, donde el saber de las armas (el saber histórico) es utilizado constantemente como instrumento político, se puede en el fondo llegar a caracterizar cada una de las grandes tácticas que se instauran en el siglo XVIII, según el modo en que se ponen en juego los cuatro elementos ya presentes en el análisis de Boulainvilliers: la constitución, la revolución, la barbarie y la dominación. El problema será entonces saber cómo se puede establecer el punto de conjunción óptimo entre el desencadenamiento de la barbarie, por un lado, y por el otro el equilibrio de la constitución que se quiere encontrar. En suma, ¿cómo poner en juego, en una justa regulación de las fuerzas, lo que el bárbaro puede llevar consigo de violencia, de libertad? ¿Qué hay que conservar y qué hay que eliminar del bárbaro para hacer funcionar una constitución justa? ¿Qué hay que se pueda encontrar, en realidad, de barbarie útil? El

problema es, en el fondo, el de filtrar el bárbaro y la barbarie: ¿qué cosa hay que filtrar y cómo (de la dominación bárbara) para llevar a su cumplimiento la revolución constituyente? Este es el problema, y las distintas soluciones ofrecidas definen —en el campo del discurso histórico, en el campo histórico-político— las diversas posiciones tácticas de los diferentes grupos, de los diferentes intereses, de los diferentes centros de la batalla. Y esto vale tanto para la nobleza y el poder monárquico como para la burguesía y sus varias tendencias.

Me parece que este problema, que no es exactamente el de revolución o barbarie, sino de la barbarie en la revolución, preside todo este conjunto de discursos históricos del siglo XVIII. Creo que, no tanto una prueba, sino una especie de confirmación de que es éste el problema, se la tiene en un texto que me hizo llegar la vez pasada, al final de la clase, alguien que no conozco. El texto es de Robert Desnos. Creo que muestra perfectamente cómo, aun en el siglo XIX, el problema: revolución o barbarie (estaba por decir: socialismo o barbarie) es un falso problema, y que en cambio el verdadero problema es revolución y barbarie. Tomaré entonces como testimonio este texto de Robert Desnos, que supongo (ya que, no sé por qué, no hay referencias) ha aparecido en *La révolution surréaliste*. He aquí el texto, que parece salido directamente del siglo XVIII: “Llegados del este tenebroso, los civilizados siguen el mismo camino hacia el oeste de Atila, de Tamerlán y de tantos otros desconocidos. Quien dice civilizados, dice antiguos bárbaros, es decir bastardos de los aventureros de la noche, o sea aquellos que el enemigo (romanos, griegos) corrompe. Echadas de las costas del Pacífico y de las pendientes del Himalaya, estas grandes compañías, infieles a su misión, se encuentran ahora frente a aquellos que los echaron en los días no muy lejanos de las invasiones. Hijos de Calmuco, nietos de los hunos, desembarazados de las ropas tomadas en préstamo en los vestuarios de Atenas o de Tebas, de las corazas rescatadas en Esparta o en Roma, y surgid desnudos, como estaban vuestros padres sobre sus pequeños caballos. Y vosotros, normandos laboriosos, pescadores de sardinas, fabricantes de sidra, subid a las barcas venturosas que, más allá del círculo polar, trazaron una larga estela, antes de llegar a estos prados húmedos y a estos bosques ricos en cetrería. Blanco, reconoce a tu patrón, tú que creías escapar de él, ese Oriente que te echaba, invistiéndote del derecho de destrucción que no has sabido conservar, y que ahora encuentras a tus espaldas, una vez cumplida la vuelta al mundo. No imites al perro que quiere morderse la cola: correrás perpetuamente detrás de Occi-

dente. Detente. Ríndenos cuenta un poco de tu misión, gran armada oriental, convertida hoy en los occidentales”.

Para intentar reubicar concretamente los diferentes discursos históricos y las tácticas de donde proceden, Boulainvilliers había introducido en la historia el bárbaro rubio, el acontecimiento jurídico e histórico de la invasión y de la conquista violenta, la apropiación de la tierra y el avasallamiento de los hombres, y finalmente un poder real extremadamente limitado. Pero, entre todos los rasgos masivos y solidarios que constituían la irrupción de la barbarie en la historia, ¿cuáles serán eliminados? ¿Y qué se conservará para reconstituir la justa relación de fuerza que debe sostener el reino? Tomaré en consideración tres grandes modelos de filtrado. Hay muchos otros en el siglo xviii. Pero examino sólo éstos porque fueron sin duda política y epistemológicamente los más importantes. Además, cada uno de ellos corresponde a tres posiciones políticas bastante diferentes.

El primer filtrado del bárbaro, el más riguroso, el filtrado absoluto, es el que consiste en no querer dejar pasar nada del bárbaro a la historia. El que se coloca en esta posición debe mostrar que la monarquía francesa no tiene detrás de sí una invasión germánica que la haya introducido y que haya sido de algún modo su portadora; debe mostrar que la nobleza no tiene como antepasados a conquistadores venidos de la otra orilla del Rin y por ende que los privilegios de que goza y que la colocan entre el soberano y los demás súbditos, o le fueron concedidos tardíamente, o los ha usurpado por oscuras vías. En suma, en vez de ligar la nobleza privilegiada con una horda bárbara fundadora, debe suprimir precisamente el núcleo bárbaro, hacerlo desaparecer y dejar de algún modo a la nobleza en suspenso, haciendo de ella una creación tardía y artificial. Se entiende que ésta es la tesis de la monarquía, y se la puede encontrar en toda una serie de historiadores que va de Dubos a Moreau.

Esta tesis, articulada en una proposición fundamental, da lugar aproximadamente a este esquema: los francos –dirán Dubos y Moreau– son en el fondo un mito, una ilusión, una creación inocente de Boulainvilliers. Los francos no existen. Esto, en primer término, equivale a decir que no hubo invasión. ¿Qué sucedió en realidad? Que sí hubo invasiones, pero hechas por otros: los burgundios y los godos. Contra estos invasores los romanos no podían hacer nada. Por eso recurrieron a los francos –una pequeña población que tenía algún mérito militar– como aliados. Los francos, entonces, no fueron recibidos precisamente como invasores, como grandes

bárbaros capaces de dominación y de rapiña, sino como una pequeña población, aliada y útil. De modo que en seguida recibieron los derechos de ciudadanía galo-romana y los instrumentos de poder político (a propósito de esto Dubos recuerda que, después de todo, Clodoveo fue cónsul romano). Por tanto, sostiene esta tesis, no hubo ni invasión ni conquista, sino inmigración y alianza.

En rigor no se debería siquiera decir que hubo inmigración de un pueblo franco, con su legislación y sus costumbres. Los francos eran demasiado escasos, dice Dubos, para poder imponer a los galos (...) sus propios usos y costumbres. Dispersos como estaban, en medio de la masa galo-romana, no pudieron siquiera conservar sus costumbres. En consecuencia, se disolvieron literalmente. Además, ¿cómo no iban a disolverse dentro de la sociedad y del aparato galo-romano, si no tenían realmente ningún conocimiento, ni de la administración, ni del gobierno? Dubos sostiene que los francos habían sacado de los romanos hasta su arte de la guerra. En todo caso, dice Dubos, los francos se guardaron muy bien de destruir los mecanismos de la administración, que en la Galia romana eran admirables. Nada fue desnaturalizado por los francos, dice Dubos, y el orden triunfó. Los francos, en consecuencia, se integraron y su rey permaneció, de algún modo, en la superficie de este edificio galo-romano apenas infiltrado por algunos inmigrantes de origen germánico. En la cúspide del edificio quedó sólo el rey, que heredó así los derechos del emperador romano. Esto significa que no hubo en absoluto, como creía Boulainvilliers, una aristocracia de corte bárbaro, sino una monarquía absoluta desde el comienzo. Sólo muchos siglos después se habría producido una ruptura equivalente a la invasión, pero de origen interno.

En este punto el análisis de Dubos se traslada hasta el final del período carolingio y comienzos de la dinastía Capeto para poder reconocer un debilitamiento del poder central. Frente al debilitamiento del poder absoluto de tipo cesáreo, del cual se habían beneficiado al principio los merovingios, los oficiales delegados del rey se arrogan cada vez más poder: de lo que era su competencia administrativa hacen un feudo, como si se tratase de su propiedad. De esta descomposición del poder central nace el feudalismo.

El feudalismo, como ven, es pues un fenómeno tardío, no ligado con la invasión, sino con la destrucción interna del poder central. Tiene los mismos efectos que una invasión, pero es una invasión hecha desde dentro por hombres que usurpan un poder del cual eran simplemente delegados.

“El desmembramiento de la soberanía y la transformación de los oficios en señoríos produjeron efectos –lo que estoy leyendo es un texto de Dubos– totalmente similares a los de la invasión extranjera, han permitido que se levantara entre el rey y el pueblo una casta dominadora, haciendo de Galia un verdadero país de conquista”. Dubos encuentra entonces los mismos elementos –invasión, conquista, dominación– que caracterizaban, según Boulainvilliers, lo acaecido en la época de los francos, pero esta vez como fenómeno interno, debido o correlativo al nacimiento de una aristocracia. Sin embargo, como se ve, se trata de una aristocracia artificial y completamente independiente de la invasión de los francos y de la barbarie que ella traía consigo. Por lo tanto las luchas se desencadenarán contra esta conquista, contra esta invasión interna: el monarca y las ciudades que habían conservado las libertades de los municipios romanos lucharán juntos contra los feudatarios.

En este discurso de Dubos, de Moreau y de todos los historiadores monárquicos, tenemos la destrucción, pieza por pieza, del discurso de Boulainvilliers, pero con esta transformación importante: el ardor de los análisis se desplaza desde el hecho de la invasión y los primeros merovingios hacia el acontecimiento formado por el nacimiento del feudalismo y los primeros Capetos. Se observa además, y también esto es importante, que la invasión de la nobleza es analizada no tanto como efecto de una victoria militar o de la irrupción de la barbarie, sino más bien como resultado de una usurpación interna. Se sigue afirmando el hecho de la conquista, pero despojado de su paisaje bárbaro y de los efectos de derecho que la victoria militar podía comportar: los nobles no son bárbaros, sino estafadores, estafadores políticos. Esta es la primera posición, la primera utilización táctica –por inversión– del discurso de Boulainvilliers.

Pasemos ahora a otro modo de filtrado del bárbaro, el que se hace mediante el discurso que disocia la libertad germánica o bárbara del carácter exclusivo de los privilegios de la aristocracia, aunque sin embargo –y en esto esta táctica permanece bastante cercana a la de Boulainvilliers– sigue haciendo valer contra el absolutismo del rey la libertad que traían consigo los francos. Es verdad que las bandas hirsutas venidas de la otra orilla del Rin trajeron con ellas sus libertades, pero no eran bandas de guerreros que formasen un núcleo aristocrático mantenido como tal en el cuerpo de la sociedad galo-romana. Los que cayeron en Galia no fueron sólo guerreros, sino todo un pueblo en armas. La forma política y social introducida en ese momento en Galia no es una aristocracia sino una de-

mocracia, acaso la más amplia democracia posible. Encontramos esta tesis en Mably, en de Bonneville y también en Marat (*Les chaînes de l'esclavage*).

Los francos, que no conocían ninguna forma de aristocracia porque eran un pueblo de soldados-ciudadanos que vivían en un régimen de igualdad, eran por tanto portadores de una democracia bárbara. Un pueblo activo, brutal, dice Mably, sin patria, sin ley, donde cada ciudadano-soldado vivía sólo del botín y no aceptaba el freno de ningún castigo. Sobre este pueblo no pesaba ninguna autoridad continua, razonada o constituida. Pues bien, según Mably, fue esta democracia bárbara lo que se estableció en Galia a través de los francos. Pero esto, que era una cualidad cuando se debía cruzar el Rin e invadir Galia, se vuelve un defecto en el momento en que se instalan: los francos no hacen otra cosa que entregarse a saqueos y apropiaciones. Descuidan así el ejercicio del poder y desertan de las asambleas de marzo y de mayo que habían controlado regularmente el poder del rey. Dejan a éste, por tanto, en libertad de acción; es decir, dejan que se forme, por encima de ellos, una monarquía que tiende a hacerse absoluta mientras el clero, ignorando sin duda todas estas astucias, interpreta—según Mably— las costumbres germánicas en términos de derecho romano: los germanos, que se creían súbditos de una monarquía, eran en realidad el cuerpo de una república.

En cuanto a los funcionarios oficiales del soberano, conquistaron cada vez más poder, de modo que —abandonada la democracia general traída por la barbarie franca— se entró en un sistema al tiempo monárquico y aristocrático. Se trata de un largo proceso, contra el cual hay, sin embargo un movimiento de reacción. Es cuando Carlomagno, al sentirse cada vez más dominado y amenazado por la aristocracia, se apoya nuevamente en ese pueblo que los reyes anteriores habían descuidado. Carlomagno restaura así el campo de Marte y las asambleas de mayo dejando que en éstas participen también los que no son guerreros. Con ello tenemos un breve instante de retorno a la democracia germánica, antes de que desaparezca la democracia (...).

Pero, ¿cómo llega a asentarse la monarquía? Por un lado los aristócratas aceptan, actuando contra la democracia bárbara y franca, elegir un rey, que tenderá cada vez más al absolutismo; por el otro los Capetos, para recompensar la consagración real en la persona de Hugo, concederán a los nobles, como feudo, las competencias administrativas y los oficios que se les había encargado. Las figuras gemelas de la monarquía y de la aristocra-

cia nacen pues, por encima de la democracia bárbara y sobre el fondo de la democracia germánica, como consecuencia de la complicidad entre los nobles que hicieron al rey y el rey que formó el feudalismo. Por cierto, la aristocracia y la monarquía un día se enfrentarán, pero no hay que olvidar que son, en el fondo, hermanas gemelas.

Tenemos por fin lo que es al mismo tiempo un tercer tipo de discurso, un tercer tipo de análisis y una tercera táctica. Se trata de la tesis más sutil y que tendrá la mayor fortuna histórica, a pesar de que en la época en que es formulada tiene mucho menos lustre que la de Dubos o la de Mably. En esta tercera operación táctica se distinguen dos barbaries: una, la de los germanos —que será la barbarie mala, de la cual hay que liberarse— y otra, la de los galos, una buena barbarie que es la única, verdaderamente, que aporta libertad. De este modo se hacen dos operaciones importantes. Por un lado, se disocia libertad y “germanidad” que habían sido unificadas por Boulainvilliers, por el otro se disocia romanidad y absolutismo. Esto significa que se descubren en la Galia romana esos elementos de libertad que todas las tesis anteriores habían admitido, más o menos, como importadas por los francos.

Se puede afirmar que, en tanto la tesis de Mably sobre la explosión democrática de las libertades germánicas era obtenida gracias a una transformación de la tesis de Boulainvilliers, la nueva tesis de Bréquigny y de Chapsal es obtenida mediante una intensificación o un desplazamiento de lo que había sido de algún modo dejado al margen por Dubos, cuando éste afirmaba que el rey y las ciudades que habían resistido la usurpación de los nobles se habían levantado a un tiempo contra el feudalismo.

La tesis de Bréquigny y de Chapsal, que será adoptada por los historiadores burgueses del siglo XIX (de Augustin Thierry a Guizot), consiste en sostener que en el fondo el sistema político de los romanos estaba articulado en dos planos. A nivel del gobierno central de la gran administración romana, por lo menos a partir del imperio, tenemos un poder absoluto. Sin embargo, los romanos (...) no habían confiscado a los galos sus libertades originarias. De modo que Galia es en cierto sentido parte de ese gran imperio absolutista, pero la Galia romana también está diseminada, penetrada, por toda una serie de focos de libertad que son, en el fondo, las viejas libertades gálicas o célticas. Estas libertades, que los romanos conservaron, continuaron funcionando en las ciudades. Esto significa que las libertades arcaicas, las libertades ancestrales de los galos y los romanos,

siguieron funcionando en los famosos municipios del imperio romano en una forma que es, *mutatis mutandi*, la de la vieja *urbs* romana.

La libertad (y creo que es la primera vez que aparece en estos análisis históricos) es entonces un fenómeno gálico, pero compatible con el absolutismo romano. La libertad es sobre todo un fenómeno urbano y podrá luchar y llegar a ser una fuerza política e histórica en la medida en que pertenece a las ciudades. Las mismas, sin embargo, habían sido destruidas durante las invasiones de los francos y los germanos. Pero éstos, al ser campesinos nómades, o bárbaros en todo caso, prefirieron establecerse en la libre campiña. Por eso, descuidadas por los francos, las ciudades se fueron reconstituyendo y comenzaron a beneficiarse con un nuevo enriquecimiento.

Cuando, a fines del reinado de los carolingios, se instaure y organice el feudalismo, los grandes señores laico-eclesiásticos intentarán echar mano a las riquezas nuevas de las ciudades, las que sin embargo —habiéndose fortalecido en el curso de la historia gracias a sus riquezas y a sus libertades, y gracias al hecho de formar una comunidad— podrán resistir, rebelarse. Desde los primeros Capetos se asiste al desarrollo de este gran movimiento rebelde de las comunas, que lograrán imponer en los siglos xv o xvi, tanto al poder real como a la aristocracia, el respeto de sus derechos y, al menos hasta cierto punto, sus leyes, su tipo de economía, su forma de vida, sus costumbres.

Tenemos entonces que vémoslas —como es evidente— con una tesis que, mucho más que las precedentes o incluso que la de Mably, podrá llegar a ser la tesis del tercer Estado, porque es la primera vez que la historia de las ciudades, de las instituciones urbanas, la historia de la riqueza y de sus efectos políticos, podrán ser articuladas en el análisis histórico. De hecho, lo que en esta historia se forma, o al menos se delinea, es un tercer Estado que se constituye no sólo mediante las concesiones del rey, sino que se viene formando gracias a su energía, a sus riquezas, a su comercio, gracias a un derecho urbano muy elaborado y tomado en parte del derecho romano, aunque articulado sobre la antigua libertad o barbarie gálica.

Esa romanidad que en el pensamiento histórico y político del siglo xviii siempre había tenido el color de absolutismo y siempre había estado de parte del absolutismo, se teñirá en adelante de liberalismo y, gracias a los análisis de los que vengo hablando, lejos de ser la forma teatral en la que el poder real refleja su propia historia, llegará a ser para la misma

burguesía una pieza en juego. Es decir, la burguesía podrá recuperar la romanidad como lo que constituye la nobleza del tercer estado. El tercer Estado reivindicará justamente esta municipalidad, esta forma de autonomía y de libertad municipales. Se entiende que todo esto hay que reubicarlo en el debate que tuvo lugar en el siglo XVIII en torno, precisamente, de las libertades y autonomías municipales. Baste como ejemplo la (*Mémoire sur les Municipalités*) que publicó Turgot en 1776. Pero lo que cuenta es que, en vísperas de la revolución, la romanidad haya podido ser despojada de todas las connotaciones monárquicas y absolutistas que había tenido incluso en el siglo XVIII. Así, podrá existir una romanidad a la cual pueda volverse incluso cuando no se es monárquico ni absolutista. En suma, se puede volver a la romanidad también siendo burgués, y la revolución no dejará de hacerlo.

Otra razón de la importancia del discurso de Bréquigny y Chapsal es que permite un formidable ensanchamiento del campo histórico. En el fondo, con los historiadores ingleses del siglo XVII, pero también con Boulainvilliers, se partía de un pequeño núcleo: el dato de la invasión o bien las pocas décadas —un siglo como mucho— en que las hordas bárbaras se habían esparcido en Galia. Después, poco a poco, se asiste a toda una ampliación del campo. Hemos visto la importancia que adquiere, en Mably, un personaje como Carlomagno: hemos visto también cómo, con Dubos, el análisis histórico se extendió hacia los primeros Capetos y hacia el feudalismo. Y he aquí finalmente que, con los análisis de Bréquigny, Chapsal y otros, saltando hasta la organización de los romanos y las antiguas libertades gálicas y célticas, el análisis históricamente útil y políticamente fecundo se extiende a las alturas. Al mismo tiempo la historia procede hacia abajo: se extiende a través de todas las luchas que, desde el inicio del feudalismo, conducirán (mediante las revueltas comunales) al advenimiento, parcial posiblemente en los siglos XV y XVI, de la burguesía como fuerza económica y política. Lo que se vuelve un campo de debate histórico y político es a partir de ahora un milenio y medio de historia. El hecho jurídico e histórico de la invasión ha estallado totalmente y hay que vérselas con un inmenso campo de luchas que recorren mil quinientos años de historia poniendo en escena a los actores más diversos: los reyes, la nobleza, el clero, los soldados, los oficiales reales, el tercer Estado, los burgueses, los campesinos, los habitantes de las ciudades. Se trata de una historia que descansa en instituciones como las libertades romanas, las libertades municipales, la Iglesia, la educación, el comercio, la lengua,

etc. Se asiste, como dije, a un estallido general del campo de la historia, y los historiadores del siglo XIX retomarán su trabajo precisamente dentro de este campo.

Se preguntarán simplemente la razón de todos estos detalles y el porqué de la instauración de las diversas tácticas en el campo de la historia. Habría podido, muy sencillamente, pasar a Augustin Thierry, a Montlosier y a todos los que, partiendo de esta instrumentación del saber, intentaron pensar el fenómeno de la revolución. Me he demorado en todo esto por dos razones. En primer lugar, por una razón de método. Creo que se puede reconocer fácilmente de qué modo, a partir de Boulainvilliers, se formó un discurso histórico y político cuyo ámbito de objetos, cuyos elementos pertinentes, cuyos conceptos, cuyos métodos de análisis, resultan bastante próximos unos de otros. Esto es, durante el siglo XVIII se formó una especie de discurso histórico común a toda una serie de historiadores, que están sin embargo en fuerte contraposición en cuanto a sus tesis, sus hipótesis y sus sueños políticos. Sería posible recorrer, sin solución de continuidad, toda la red de proposiciones fundamentales que subtienden cada tipo de análisis, así como las transformaciones mediante las cuales se puede pasar de una historia que (elimina) los francos (Dubos) a la historia de la democracia franca. Quiero decir que se podría pasar muy fácilmente de una de estas historias a otra detectando sólo unas simples transformaciones en las proposiciones fundamentales.

Tenemos entonces una trama epistémica extremadamente cerrada de todos los discursos históricos, independientemente de cuáles puedan ser las tesis históricas y los objetivos políticos que tales discursos se dan. Pero que esta trama sea tan cerrada no significa que todos piensen del mismo modo. Al contrario. Pero la condición de que se pueda pensar de un modo o de otro es la misma, y es la que hace que esta diferencia sea políticamente pertinente. Hacía falta justamente que este campo fuera tan cerrado, que fuera tan cerrada esta red destinada a regular el saber histórico, para que los sujetos históricos hablasen, para que pudiesen ocupar posiciones tácticamente contrapuestas, pudieran encontrarse unos frente a otros en posición de adversarios y para que, en consecuencia, la oposición fuera tal al mismo tiempo en el orden del saber y en el orden de la política. Cuanto más regularmente se forme el saber, tanto más será posible, para los sujetos que hablan en él, separarse según líneas rigurosas de enfrentamiento, y tanto más será posible hacer funcionar los discursos así enfrentados como conjuntos tácticos diferentes dentro de estrategias globales (donde

no sólo se tratará de discursos y realidades, sino también de poderes, de estatutos, de intereses económicos). En otras palabras, la reversibilidad táctica del discurso es una función directa de la homogeneidad de sus reglas de formación. La regularidad del campo epistémico, y la homogeneidad en el modo de formación del discurso, es lo que hace que éste sea utilizable en las luchas, que son, por su parte, extradiscursivas. Por esta razón de método he insistido en el reparto de diversas tácticas discursivas en un campo histórico-político coherente, regular y formado de modo extremadamente compacto.

Pero también insistí sobre esto por otras razones —razones de hecho— relativas a lo que sucedió justamente en el momento de la revolución. Se trata de esto: con excepción de la última forma de discurso de la que hablé (la de Bréquigny o Chapsal) se puede ver que los miembros de la burguesía o del tercer Estado eran los menos interesados en investir sus proyectos políticos en la historia. Volver a la constitución o buscar la vuelta a un equilibrio de las fuerzas implicaba de algún modo estar seguro de poder encontrarse a sí mismo en las relaciones de fuerza. Ahora bien, era evidente que la burguesía no podía reconocerse a sí misma como sujeto histórico en este juego de relaciones de fuerza anterior a la mitad del Medioevo. ¿Cómo encontrar algo que formara parte del tercer Estado o de la burguesía mientras se interrogaba a los merovingios, a los carolingios, a las invasiones francas o a Carlomagno? Por eso, al revés de lo que se sostiene, la burguesía fue con seguridad la más reticente, la que más rechazaba las confrontaciones de la historia. La historiadora era probablemente la aristocracia. También la monarquía lo era, así como lo habían sido los parlamentarios. En cambio, la burguesía permaneció por muchos años anti-historicista o si se quiere anti-histórica. Esto se manifiesta de dos modos. En primer término, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII, la burguesía fue más bien favorable al despotismo ilustrado, es decir a una forma de moderación del poder monárquico que no se funda en la historia, sino en una limitación que proviene del saber, de la filosofía, de la técnica, de la administración. Además, en la segunda mitad del siglo XVIII, y sobre todo inmediatamente antes de la revolución, la burguesía trató de escapar al historicismo difuso buscando una constitución que no fuera una reconstitución, sino una constitución, si no anti-histórica, por lo menos ahistórica; de donde, se comprende fácilmente, el recurso al derecho natural, al contrato social. De hecho el rousseaunismo de la burguesía de fines del siglo XVIII, y más aún el de antes de la revolución, era exactamen-

te una respuesta al historicismo de los otros sujetos políticos que se batían en el campo de la teoría y del análisis del poder. Ser rousseauiano, recurrir a los salvajes, apelar al contrario, significaba escapar a todo ese paisaje definido a través del bárbaro, mediante su historia y sus relaciones con la civilización.

Obviamente, el anti-historicismo de la burguesía no permaneció inmutable y no impidió toda una rearticulación de la historia. De hecho, desde el momento de la convocatoria de los Estados generales, se puede observar cómo los *cahiers des doléances* están llenos de referencias históricas. Sin embargo, las referencias históricas más importantes son las utilizadas por la nobleza. Simplemente para responder a la cantidad de referencias hechas en las capitulares (...) la burguesía reactivó toda una serie de saberes históricos. En otras palabras, sólo como respuesta polémica a la cantidad de referencias que se encuentra en los *cahiers* de la nobleza. La otra reactivación historicista es indudablemente más importante y más interesante: insertar, en la revolución misma, cierto número de momentos y de formas históricas que funcionaron como fastos de la historia, cuyo retorno en el vocabulario, en las instituciones, en los signos, en las manifestaciones, en las fiestas, permitía asignar una figura visible a una revolución entendida como ciclo y como retorno.

Es así como en la revolución —justamente a partir de ese rousseauismo jurídico que por mucho tiempo había sido su hilo conductor— se reactivaron dos grandes fuerzas históricas. Por un lado tenemos la reactivación de Roma o más bien de la ciudad romana, es decir de la Roma arcaica, republicana y virtuosa, y también de la ciudad galo-romana, con sus libertades y su prosperidad, de ahí la fiesta romana, como reactualización política de esta forma histórica que volvía como constitución, de algún modo fundamental, de las libertades. Por el otro lado tenemos una reactivación de la figura de Carlomagno (ya hecha por Mably), que es pensado como conjunción de las libertades francas y las galo-romanas. Carlomagno es el hombre que convocaba al pueblo al campo de Marte; es el soberano guerrero, pero al mismo tiempo es el protector del comercio y de las ciudades; es rey germánico y al mismo tiempo emperador romano. Desde el comienzo y a lo largo de la revolución se desarrolló todo un sueño carolingio, del cual se habla sin embargo mucho menos que de la fiesta romana. La fiesta del 14 de julio de 1790 es una fiesta carolingia que se hace en el campo de Marte, donde —al menos hasta cierto punto— se trata de rehacer o reactivar una relación del pueblo unido con su soberano y por tanto una relación

que tiene modalidades carolingias. En todo caso, esta especie de vocabulario histórico implícito es el que está presente en la fiesta de julio de 1790. Y la mejor prueba de esto es el hecho de que en el club de los jacobinos, en junio de 1790, algunas semanas antes de la convocatoria, alguien había pedido que, en el curso de la fiesta, Luis XVI fuera privado de su título de rey y recibiera el de emperador, y que a su paso no se gritase “Viva el rey”, sino “Viva Luis el emperador”. El emperador en realidad “*imperat sed non regit*”, manda pero no gobierna, no es rey. Hace falta —decía este proyecto— que Luis XIV vuelva del campo de Marte con la corona imperial en la cabeza. En el punto de convergencia del sueño carolingio (algo desconocido) y del sueño romano encontraremos, por supuesto, el imperio napoleónico.

Otra forma de reactivación histórica de la revolución está presentada por la execración de feudalismo, que D’Antraigues, noble alineado con la burguesía, había llamado el más espantoso flagelo con el cual el cielo, en su cólera, hubiera golpeado a una nación libre. La execración de la nobleza asume diversas formas. En primer lugar la de la inversión pura y simple de la tesis de Boulainvilliers sobre la invasión. Escribe (un historiador) para indicar que el tercer Estado había debido decir a la nobleza: “Señores francos, somos mil contra uno. Fuimos mucho tiempo vasallos vuestros. Ahora la situación se invierte. Queremos volver a estar en posesión del patrimonio de nuestros padres”. Y Sieyès, en su famoso texto, decía: “¿Por qué no mandar a los bosques de Franconia a todas estas familias que conservan la loca pretensión de haberse originado en la raza de los conquistadores y de tener derechos de conquista?”. En 1795 o 1796, no recuerdo bien, Boulay de la Meurthe decía que los emigrados representan los vestigios de una conquista de la cual la nación francesa poco a poco se liberó.

Como ven, se vino formando algo que será muy importante en los comienzos del siglo XIX: la reinterpretación de la Revolución Francesa, y de las luchas políticas y sociales que la habían atravesado, en términos de historia de las razas. Y es necesario volver a poner la ambigua valorización del gótico que se ve emerger en los famosos relatos medievales de la época de la revolución sobre esta vertiente: esos relatos góticos que son seguramente novelas de terror, de miedo y de misterio, pero son también novelas políticas. De hecho, siempre son relatos de los abusos de poder, de las exacciones: fábulas de soberanos injustos, de señores despiadados y sanguinarios, de sacerdotes arrogantes. Una novela gótica es un relato de

ciencia-ficción y de política-ficción. Es una novela de política-ficción en la medida en que está centrada en el abuso de poder. Es de ciencia-ficción en cuanto reactiva, a nivel de lo imaginario, todo un saber sobre el feudalismo, todo un saber sobre el gótico, que ya tiene en el fondo un siglo de edad.

No son la literatura y la imaginación las que introdujeron, a fines del siglo XVIII, como una novedad o una renovación absoluta, los temas del gótico y del feudalismo. De hecho estos temas se inscribieron en el orden de lo imaginario justamente en la medida en que habían sido lo que estaba en juego en una lucha secular a nivel del saber y de las formas de poder. Mucho antes de la novela gótica –casi un siglo– se peleaba a propósito de qué eran, histórica y políticamente, los señores, sus feudos, su poder, sus formas de dominación. En el nivel de derecho, de la historia y de la política, todo el siglo XVIII fue atravesado por el problema del feudalismo. Sólo en el momento de la revolución –después de este enorme trabajo en el nivel del saber y el de la política– se hicieron cargo del mismo, en el nivel imaginario, las novelas de ciencia-ficción y de política-ficción. En este ámbito emergió la novela gótica, pero hay que ubicar las razones de su aparición en la historia del saber y de las tácticas políticas que hace posibles.

TOTALIDAD NACIONAL Y UNIVERSALIDAD DEL ESTADO

Creo que en el curso del siglo XVIII el principal, si no exclusivo, instrumento de análisis de las relaciones políticas que hizo la guerra, no fue ni el discurso del derecho, ni el de la teoría política (con sus contratos y sus salvajes, con sus hombres de los prados y de los bosques, con sus estados de naturaleza y su guerra de todos contra todos) sino sobre todo el discurso de la historia. Quisiera ahora mostrar de qué modo (un modo en verdad algo paradójal) justamente a partir de la revolución del elemento de la guerra, que en el siglo XVIII era constitutivo de la misma inteligibilidad histórica, es, si no totalmente eliminado del discurso de la historia, por lo menos reducido, delimitado, colonizado, implantado, repartido, civilizado y hasta cierto punto aplacado.

El desplazamiento fue posible porque la historia (y poco importa si es la que cuenta Boulainvilliers o du Buat-Nançay) había hecho surgir un gran espectro: el peligro de quedar involucrados en una guerra infinita; el riesgo de reconocer que todas las relaciones entre los hombres, de cualquier naturaleza que sean, pertenecen siempre al orden de la dominación. Esta doble amenaza (la guerra sin fin como trasfondo de la historia y la relación de dominación como elemento principal de la política) será, en el discurso histórico del siglo XIX, reducida y retranscrita. Será reducida a una serie de disturbios regionales y de episodios transitorios; será retranscrita en forma de crisis y violencias. Sin embargo lo que cuenta —y quizás esté aquí la esencia del problema— es que esta amenaza estará destinada a aplacarse, no tanto por encontrar el equilibrio bueno y verdadero que habían buscado los historiadores del siglo XVIII, sino porque hallará una reconciliación.

No creo que esta inversión del problema de la guerra en la historia sea efecto de un desplazamiento territorial o, mejor, del control de la historia por parte de cierta filosofía dialéctica. Creo más bien que se trata de una suerte de dialectización interna, una auto-dialectización del discurso his-

tórico que corresponde a su aburguesamiento. Una vez admitido el desplazamiento (si no la decadencia) del papel de la guerra en el discurso histórico, el problema será saber cómo reaparece la relación de guerra dominada dentro del discurso histórico. Pues bien, reaparece ejerciendo un papel negativo, de algún modo extremo, que ya no es constitutivo de la gloria sino protector y conservador de la sociedad. La guerra ya no figurará como condición de existencia de la sociedad y de las relaciones políticas, sino como condición de su supervivencia en sus relaciones políticas. Aparece entonces la idea de una guerra intestina como defensa de la sociedad contra los peligros que nacen en su mismo cuerpo y por su propio cuerpo. Se trata de la gran inversión de lo histórico-biológico en el pensamiento de la guerra social, del paso del constituyente al médico.

Hoy intentaré describir el movimiento de auto-dialectización, y por ende de aburguesamiento, del discurso histórico. La vez pasada he intentado mostrarles cómo y por qué, en el campo histórico-político formado durante el siglo XVIII, la burguesía fue la que estuvo en la posición más difícil y la que tuvo mayores dificultades para servirse de la historia como arma de lucha política. Después de haberles ilustrado las razones de estas dificultades, quisiera ahora hacerles ver que el desbloqueo no se produjo a partir del momento en que la burguesía se dio o reconoció una historia, sino a partir de la reelaboración, no tanto histórica como política, de la noción de nación, de la cual, en el siglo XVIII, la aristocracia había hecho el sujeto y el objeto de la historia.

Tomaré, si no exactamente como punto de partida, al menos como ejemplo de esa transformación (de la idea de nación) que hizo posible un nuevo tipo de discurso histórico, el famoso texto de Sieyès sobre el tercer Estado. Como saben, en el texto se hace tres preguntas: "¿Qué es el Estado? Todo. ¿Qué fue hasta ahora? Nada. ¿Qué pide ser? Algo". Es un texto tan famoso como gastado. Sin embargo, si lo consideramos un poco más de cerca, revela algunas transformaciones esenciales.

Resumamos lo ya dicho acerca de la noción de nación. La tesis de la monarquía era, más o menos, que la nación no existía, o por lo menos que no podía existir si no encontraba su condición de posibilidad y su unidad sustancial en la persona del rey. No hay nación sólo porque hay un grupo, una multitud de individuos que viven en la misma tierra y tienen la misma lengua, las mismas costumbres, las mismas leyes. No es esto lo que constituye la nación. Si una nación existe es porque hay individuos que unos junto a otros no son sino individuos y no forman siquiera un conjun-

to, pero que tienen, todos y cada uno, una relación, a un tiempo jurídica y física, con la persona real, viviente, corpórea del rey. Lo que forma el cuerpo de la nación es el cuerpo del rey, en su relación físico-jurídica con cada uno de sus súbditos. Un jurista de fines del siglo XVIII decía que cada particular sólo representa a un individuo en las confrontaciones con el rey. Por lo tanto, la nación no hace cuerpo y consiste enteramente en la persona del rey. Pues bien, justamente de esta nación, simple efecto jurídico del cuerpo del rey, es decir, de una nación que extraía su realidad exclusivamente de la realidad única e individual del rey, la reacción nobiliaria había hecho derivar una multiplicidad de naciones —por lo menos dos— entre las cuales había establecido relaciones de guerra y de dominación. No es entonces el rey el que constituye la nación, sino que es una nación la que se da un rey para luchar contra otras. Esta historia, escrita por la reacción nobiliaria, había hecho de estas relaciones la trama de la inteligibilidad histórica.

Con Sieyès tendremos una definición totalmente diferente, o más bien desdoblada, de la nación. Por un lado, un Estado jurídico. Sieyès sostiene que, para que haya una nación, dos cosas son necesarias: una ley común y un cuerpo legislativo. Esta primera definición de nación (o mejor de un primer conjunto de condiciones necesarias para la existencia de la nación) exige entonces mucho menos, para que se pueda hablar de nación, de lo que exigía la definición de la monarquía absoluta. Para que haya nación, no es necesario que haya un rey. Más aún. Ni siquiera es necesario que haya un gobierno. La nación existe antes de la formación de todo gobierno, antes del nacimiento del soberano, antes de la delegación del poder, pero con la condición de que haya una ley común por medio de una instancia destinada a establecer las leyes. Esta instancia es el cuerpo legislativo.

Si por un lado la nación (de Sieyès) es mucho menos de lo que pedía la definición de la monarquía absoluta, por el otro es mucho más de lo que exigía la definición de la reacción nobiliaria. Para esta última, por lo menos en Boulainvilliers, para que hubiera una nación era suficiente que hubiera hombres unidos por un determinado interés y que hubiera entre ellos algunas cosas comunes: costumbres, hábitos y eventualmente una lengua.

Según Sieyès, para que haya una nación debe haber leyes explícitas e instancias que las formulen. La dupla de ley y cuerpo legislativo es la condición formal para la existencia de la nación. Pero éste es sólo el pri-

mer nivel de la definición. Para que una nación subsista, para que su ley sea aplicada y su cuerpo legislativo reconocido (no sólo en el exterior, por parte de otras naciones, sino también internamente), para que permanezca y prospere no sólo como condición histórica de su existencia en la historia, son menester otras condiciones, justamente aquellas en las que Sieyès se detiene. Se trata de las condiciones, por así decirlo, sustanciales de la nación. Sieyès aísla dos grupos. Primero vienen los “trabajos” es decir la agricultura, el artesanado y la industria, el comercio y las artes liberales. Pero aparte de estos “trabajos” son también necesarias las que él llama las “funciones”: el ejército, la justicia, la Iglesia y la administración.

Para designar estos dos conjuntos de requisitos históricos de la nación, en lugar de “trabajos” y “funciones”, nosotros diremos, sin duda en forma más verosímil, funciones y aparatos. Lo importante es que las condiciones de la existencia histórica de la nación sean definidas en el nivel de las funciones y los aparatos. Ahora bien, creo que al añadir a las condiciones jurídico-formales estas condiciones histórico-funcionales (y esto es primordial) Sieyès invierte la tendencia de todos los análisis hechos hasta ese momento: ya los de la tesis monárquica, ya los que podrían llamarse de tipo rousseauiano.

Mientras duró la definición jurídica de la nación, ¿qué habían sido en el fondo los elementos –agricultura, comercio, industria– aislados por Sieyès como condición sustancial de la nación? No eran por cierto la condición para que la nación existiese. Eran, por el contrario, el efecto de la existencia de la nación. Cuando los hombres dispersos como individuos en la superficie de la tierra, en los límites de los bosques o en los prados, habían buscado desarrollar la agricultura, emprender comercios y mantener entre ellos relaciones de tipo económico, habían debido darse –justamente por esto– una ley, un Estado, un gobierno. Esto significa que, respecto de la constitución jurídica de la nación, estas funciones no pertenecían sino al orden de las consecuencias, o de las finalidades; que habían podido desplegarse sólo cuando la organización jurídica de la nación se consolidó. En cuanto a los aparatos –ejército, justicia, administración– tampoco éstos eran condición para que la nación existiese. Si sólo eran sus efectos, eran de todos modos sus instrumentos y su garantía. Sólo era posible dotarse de un ejército y una justicia después de la formación de la nación.

Sieyès invierte este análisis. Pone a los trabajos y las funciones (o fun-

ciones y aparatos) antes de la nación, si no antes en el tiempo, por lo menos como condición de existencia. Una nación sólo puede ser tal, sólo puede entrar y permanecer en la historia, si es capaz de comercio, de agricultura, de artesanía; sólo si tiene individuos que puedan formar un ejército, una magistratura, una Iglesia, una administración. Esto significa que un grupo de individuos puede reunirse, darse leyes, un cuerpo legislativo y una constitución; pero, si no puede practicar el comercio, las artes, la agricultura –aparte de formar un ejército y una magistratura– podrá ser jurídicamente una nación, pero nunca lo será históricamente, dado que lo que crea en los hechos la nación no es el contrato, ni la ley, ni el consenso. Aparte, puede darse el caso de que un grupo de individuos pueda dar vida a sus propios “trabajos” y ejerza sus propias “funciones” y no tenga sin embargo una ley común y un cuerpo legislativo. Estos mismos poseerán los elementos sustanciales y funcionales de la nación, pero no sus elementos formales. Es decir, serán capaces de ser una nación, pero no lo serán.

¿Qué sucede en Francia, según Sieyès, a fines del siglo xviii? Que hay agricultura, comercio, artesanado y artes liberales. Pero, ¿quién asegura el desarrollo de estas funciones? Unica y exclusivamente el tercer Estado. ¿Y quién hace funcionar el ejército, la Iglesia, la administración, la justicia? En las cúspides se puede encontrar personas pertenecientes a la aristocracia, pero es el tercer Estado el que garantiza en un noventa por ciento el funcionamiento de estos aparatos. Sin embargo el tercer Estado, que se hace cargo de las necesidades primarias de la nación, no recibió el estatuto formal. En Francia no hay leyes comunes. Hay sólo leyes para la nobleza, para el tercer Estado, para el clero. Ninguna ley común y además ningún cuerpo legislativo, dado que las leyes, dice Sieyès, fueron establecidas por el “sistema de la corte”, es decir, por el arbitrio real.

Creo que de estos análisis se pueden extraer algunas consecuencias de naturaleza inmediatamente política. Son inmediatamente políticas porque –estando así las cosas– Francia no es una nación. Le faltan, para serlo, las condiciones formales, jurídicas: leyes comunes y cuerpo legislativo. Y sin embargo en Francia hay una nación, es decir, un grupo de individuos que pueden asegurar la existencia sustancial e histórica de la nación. Son portadores de las condiciones históricas de existencia de la nación. De aquí nace la fórmula central del texto de Sieyès. Esta, que sólo puede ser entendida en la relación explícitamente polémica que guarda con las tesis de Boulainvilliers o de du Buat-Nançay, afirma que el tercer Estado es una nación completa. Esto significa que el concepto de nación,

que la aristocracia había querido reservar a un grupo de individuos que sólo tenían costumbres y un estatuto en común, no es suficiente para comprender la realidad histórica de la nación. Pero por otra parte el complejo estatal formado por el reino de Francia, en tanto no comprende exactamente las funciones históricas necesarias y suficientes para constituir una nación, no es realmente una nación. En consecuencia, el núcleo histórico de una nación, que será la nación, será reconocido por Sieyès pura y exclusivamente en el tercer Estado. El tercer Estado es una nación completa y lo que hace la nación subsiste en él. Si queremos retraducirlo de otra manera, obtenemos: "Todo lo nacional es nuestro" afirma el tercer Estado, "y todo lo nuestro es nación".

Esta formulación política, que Sieyès no inventó y que no usa él solo, será la matriz de todo un discurso político (...) Creo que esta matriz presenta dos características. En primer lugar, mantiene una relación nueva con una vieja experiencia, una relación exactamente inversa de la que caracterizaba al discurso de la reacción nobiliaria. En el fondo la reacción nobiliaria no hacía otra cosa que extraer del cuerpo social, formado por el rey y sus súbditos, un determinado derecho, acuñado por los francos y establecido en el curso de su historia: el derecho particular de los nobles. Cualquiera fuera la estructura del cuerpo social que la circundaba, la reacción nobiliaria pretendía conservar para la nobleza el absoluto y singular privilegio de sus derechos. Por eso se trataba de abstraer, de la totalidad del cuerpo social, este derecho particular, y hacerlo funcionar en su singularidad.

Aquí, en cambio, se trata de otra cosa. Se trata de decir, como lo hará el tercer Estado: "Somos sólo una nación en medio de otros individuos. Es cierto. Pero la nación que formamos es la única efectiva. No constituimos, nosotros solos, la totalidad del cuerpo social. Es verdad. Pero somos capaces de garantizar la función totalizadora del Estado. Acaso seamos capaces de la universalidad estatal". El segundo carácter de este discurso consiste en que se registra una inversión del eje temporal de la reivindicación. Esta, en adelante, ya no se articulará sobre la base o en nombre de un derecho pasado, establecido mediante un consenso, una victoria, una invasión. La reivindicación podrá articularse más bien sobre una virtualidad, sobre un provenir que es inminente y que ya está inscrito en el presente. Se trata de una función de universalidad estatal ya asegurada por una nación en el cuerpo social, la cual, precisamente por esto, reclama

que su estatuto de nación única sea efectivamente reconocido, y reconocido en la forma jurídica del Estado.

Este tipo de análisis y de discurso tiene no sólo consecuencias políticas, sino también teóricas. Helas aquí: las condiciones de formación de una nación no están dadas por su arcaísmo, por su fondo ancestral, por su relación con el pasado. Están dadas por su relación con el Estado.

Esto significa, en primer término, que la nación no se caracteriza básicamente en relación con otras naciones. Lo que caracterice a la nación no será una relación horizontal con otros grupos (que serían las naciones adversas, o contrapuestas, o yuxtapuestas) sino una relación vertical que parte de ese cuerpo de individuos capaz de formar un Estado y llega a la existencia efectiva del Estado mismo. La nación será ubicada entonces a lo largo del eje vertical que va de la nación al Estado, de la virtualidad estatal a la realización estatal.

Esto significa, en segundo lugar, que lo que hace la fuerza de una nación ya no serán tanto su vigor físico, sus capacidades militares o esa intensidad bárbara que los historiadores del siglo XVIII habían querido describir. Ahora, lo que constituye la fuerza de una nación son las capacidades o virtualidades referidas, todas, a la figura del Estado. Una nación será tanto más fuerte cuantas más capacidades estatales posea.

Esto significa, en tercer lugar, que la especificidad de una nación no reside en el hecho de dominar a otras, que lo principal de la función y del papel históricos de la nación no consiste en ejercer una dominación sobre otras, sino más bien en administrarse a sí misma, gestionar, gobernar, asumir la constitución y el funcionamiento de la figura y del poder estatal. No la dominación entonces, sino la estatalización.

Por ende la nación ya no es básicamente un antagonista en medio de relaciones bárbaras y belicosas de dominación. La nación es el núcleo activo, constitutivo, del Estado. La nación es el Estado en potencia, el Estado naciente, que se está formando y va encontrando sus condiciones históricas de existencia en un grupo de individuos.

Después de haber examinado las consecuencias teóricas del discurso en lo que se refiere a la nación, examinemos ahora las consecuencias relativas al discurso histórico que reintroduce, y hasta cierto punto vuelve a poner en el centro, el problema del Estado. Tendremos así un discurso histórico que, al menos en parte, se acoplará al discurso histórico que existía en el siglo XVII y que podría ser considerado (es lo que traté de mostrar) como un modo, para el Estado, de organizar y proferir un discurso

so sobre sí mismo: un discurso que tuviera funciones justificadoras, litúrgicas. En suma, se trataba del Estado que relataba su propio pasado, establecía su propia legitimidad y se reforzaba en el plano de sus derechos fundamentales. Contra este discurso de la historia, la reacción nobiliaria lanzó su desafío y propuso un tipo de discurso histórico donde la nación fuera el medio a través del cual se pudiera desmembrar la unidad estatal y mostrar que, detrás de la apariencia formal del Estado, existían fuerzas que no eran las del Estado, sino las de un grupo particular: un grupo que tenía su historia propia, su peculiar relación con el pasado; que tenía sus leyendas, su sangre, sus relaciones de dominación.

Ahora tendremos, en cambio, un discurso de la historia que se recuenta sobre el Estado y que, en sus funciones principales, ya no será antiestatal. Sin embargo, esta nueva historia ya no se impone tanto la tarea de conferirle al Estado un discurso que sea exclusivamente suyo y que lo justifique, sino de registrar las relaciones que se tienden infinitamente entre la nación y el Estado, entre las virtualidades estatales de la nación y la totalidad efectiva del Estado. Esto permitirá escribir una historia que ya no esté capturada como sucedía en el siglo XVIII en el círculo de la revolución y la reconstitución o bien del retorno (...) al orden primitivo de las cosas. Ahora podrá haber una historia de tipo rectilíneo, cuyo momento decisivo será el pasaje de lo virtual a lo real, de la totalidad nacional a la universalidad del Estado. Tendremos, por tanto, una historia polarizada hacia el presente y hacia el Estado; que culminará en la inminencia del Estado, de la figura total, completa y plena del Estado (...). Todo esto permitirá, además, escribir una historia donde la relación de fuerzas en juego ya no sea bélica, sino de tipo enteramente civil.

Traté de mostrarles que, en el análisis de Boulainvilliers, el choque de las naciones dentro del mismo cuerpo social se producía a través de las instituciones (economía, educación, lengua, saber). Pero las instituciones civiles sólo eran utilizadas como instrumentos para una guerra que seguía siendo tal, para una dominación que continuaba siendo siempre de tipo bélico y que estaba calcada sobre el modelo de la invasión. Ahora tendremos en cambio historias donde la guerra por la dominación será sustituida por una lucha de distinta naturaleza: no un choque armado, sino un esfuerzo, una rivalidad, una tensión, hacia la universalidad del Estado, que resulta ser al mismo tiempo lo que está en juego y el campo de batalla de la lucha; de una lucha que, al no tener como fin y como expresión la dominación, y poniendo como objeto y como espacio al Estado, llegará a

ser esencialmente civil. Esta lucha, en adelante, será llevada a cabo fundamentalmente a través y hacia la economía, las instituciones, la producción, la administración. Se tratará por ende de una lucha civil respecto de la cual la lucha militar, cruenta, no será sino un momento excepcional, una crisis o un episodio. Más aún, la guerra civil misma, lejos de ser el trasfondo de todos los enfrentamientos y todas las luchas, sólo será en realidad un episodio, una fase de crisis, en relación con una lucha que no hay que considerar en términos de guerra o dominación, sino en términos civiles.

Creo que aquí se hace —y no sólo en relación con el siglo xx— una de las preguntas fundamentales de la historia y de la política. ¿Cómo se puede entender una lucha exclusivamente en términos civiles? Lo que definimos como lucha —económica, política o por el Estado—, ¿puede efectivamente ser analizado en términos no militares, sino económico-políticos, o acaso por detrás de todas las luchas habrá que encontrar algo que sería justamente ese trasfondo ilimitado de la guerra y de la dominación que los historiadores del siglo xviii habían procurado detectar? A partir del siglo xix y de la redefinición de la idea de nación, tendremos una historia que buscará una especie de trasfondo civil de la lucha que sustituya a ese trasfondo militar y sangriento de la guerra puesto por los historiadores del siglo precedente.

Todo esto concierne a las condiciones de posibilidad del nuevo discurso histórico. Pero, ¿qué forma adquiere concretamente la nueva historia? Podría decirse que la nueva historia se caracteriza por el juego y la adaptación de dos patrones de inteligibilidad que se yuxtaponen, se entrecruzan en parte y se corrigen mutuamente.

El primero de ellos es el preparado y utilizado en el siglo xviii. Es decir que una historia como la que escriben Guizot, Augustin Thierry o Thiers asume como punto de partida justamente una relación de fuerza expresada en la misma forma que en el siglo xviii había distinguido claramente. O sea: en la forma de la guerra, de la batalla, de la invasión, de la conquista. Los historiadores de tipo, digamos, doxográfico, como Montlosier (pero esto vale también para Thierry y Guizot), proponen siempre la lucha como matriz de la historia. Thierry, por ejemplo, dice: "Creemos ser una nación, dos naciones enemigas por sus recuerdos, inconciliables por sus proyectos, porque alguna vez una ha conquistado a la otra. Seguramente algunos señores pasaron al lado de los vencidos, pero el resto, es decir, los que permanecieron en la categoría de señores (...) sigue su cami-

no, sin ocuparse (...)". Y Guizot dice que desde hace más de trece siglos Francia puede contener dos pueblos: uno vencedor y uno vencido. Queda firme entonces, en esta etapa, el mismo patrón de inteligibilidad del siglo XVIII.

A este primer patrón se agrega pronto otro, que completa y al mismo tiempo invierte la dualidad originaria. Se trata de un patrón que en lugar de funcionar poniendo la primera guerra, la primera invasión, la primera dualidad nacional, como momento originario, funciona inversamente, es decir a partir del presente. En otras palabras, en el segundo patrón, que es puesto a punto con una reelaboración de la idea de nación, el momento fundamental (de la historia) ya no es el origen, y el punto de partida de la inteligibilidad ya no es el elemento arcaico sino el presente. Nos encontramos aquí con un fenómeno de notable relieve: el de la inversión del valor del presente en el discurso histórico y político. En la historia y en el campo histórico-político del siglo XVIII, el presente siempre había representado el momento negativo, siempre había sido el momento de la tregua, de la calma aparente, del olvido. El presente era el momento en que, a través de toda una serie de desplazamientos, de traiciones, de modificaciones de las relaciones de fuerza, el estado primitivo de guerra quedaba como ofuscado y parecía casi irreconocible, o hasta olvidado sin más, y profundamente, por los mismos que habrían podido sacar provecho de su utilización.

La ignorancia de los nobles —su distracción, su ociosidad, su avidez— les había hecho olvidar la relación de fuerza fundamental que definía sus relaciones con los otros habitantes de su tierra. Además, los clérigos, los juristas, los administradores del poder real, habían ocultado la relación de fuerza inicial, de modo que, para la historia del siglo XVIII, el presente siempre había representado el momento del olvido más profundo. De ahí la necesidad de salir del presente con un despertar violento e imprevisto, un despertar que debía pasar, en principio y ante todo, por la reactivación del momento primitivo en el orden del saber. En suma, un despertar de la conciencia desde ese punto de olvido extremo que era el presente.

Ahora, al contrario, a partir del momento en que la historia se polariza en la relación entre nación y Estado, entre virtualidad y actualidad, entre totalidad funcional de la nación y universalidad del Estado, en el patrón de inteligibilidad de la historia el presente será el momento más pleno, el momento de mayor intensidad, el momento solemne en que se cumple el ingreso de lo universal en lo real. El punto de contacto de lo universal y lo

real en el presente (un presente que apenas ha llegado y está por esfumarse) o en la inminencia del presente, es lo que dará al mismo presente su valor y al mismo tiempo su intensidad, y lo que hará de él un principio de inteligibilidad. El presente ya no es el instante del olvido. Es en cambio el momento en que podrá relumbrar la verdad, el momento en el cual lo oscuro, lo virtual, se revelarán por fin en plena luz. Esto hace que el presente sea al mismo tiempo modo de revelación e instrumento de análisis del pasado.

Creo que la historia que funciona en el siglo XIX, o por lo menos en su primera mitad, utiliza estos dos patrones de inteligibilidad: tanto aquel que, desplegado a partir de la guerra inicial, atraviesa todos los procesos históricos y provoca sus desarrollos, como el que sale de la actualidad del presente, de la realización totalizadora del Estado, y va hacia el pasado al cual reconstituye (...). Estos dos patrones, en realidad, no funcionan nunca el uno sin el otro: son utilizados casi siempre en concurso, siempre uno va hacia el otro, se superponen más o menos exactamente y se entrecruzan parcialmente en sus bordes. Se trata en suma de una historia que por un lado es escrita en forma de dominación, teniendo como trasfondo la guerra; y por el otro en forma de totalización, teniendo como trasfondo (en la dirección del presente o bajo la presión de lo que sucedió o está por suceder) la emergencia del Estado. Una historia escrita, entonces, al mismo tiempo en términos de un comienzo desgarrado que ha visto una división y en términos de un cumplimiento que reconstruye una totalidad. ¿Qué otra cosa define la utilidad o la utilizabilidad de un discurso histórico sino el modo en que ambos patrones se hacen jugar uno en relación con otros, el modo en que se privilegia uno u otro?

La ventaja reconocida al primer patrón de inteligibilidad —el del comienzo con una ruptura— dará lugar a una historia definida como reaccionaria y aristocrática; en tanto el privilegio concedido al segundo —el del presente y la universalidad— producirá una historia de tipo liberal o burgués. En realidad ambas, cada una con sus específicas posiciones tácticas y cada una según sus modalidades, no podrán menos que utilizar ambos patrones. A propósito de esto, quisiera traerles dos ejemplos. El primero está tomado de una historia típicamente de derecha, típicamente aristocrática. De una historia, entonces, que hasta cierto punto, se mueve en línea directa con la historia del setecientos y después —con un desplazamiento notable— hace funcionar también el patrón de inteligibilidad que se despliega a partir del presente. El segundo ejemplo, de signo contrario,

está sacado de un historiador considerado liberal o burgués, que nos mostrará cómo se puede hacer funcionar también el patrón de inteligibilidad histórica a partir de la centralidad de la guerra.

El primer ejemplo que traigo –la historia escrita a comienzos del siglo XIX por Montlosier– se ubica, como dije, a lo largo de la línea de la reacción nobiliaria del siglo anterior. De inmediato podemos reconocer en ella el privilegio asignado a las relaciones de dominación: en el curso de toda la historia, siempre se encuentran relaciones de dualidad nacional y relaciones de dominación inherentes a la dualidad nacional. El libro de Montlosier está sembrado de relatos referidos al presente, que él dirige al tercer Estado, “raza de libertos, de esclavos, de tributarios que nunca podrán ser nobles” (...). La dualidad nacional es sostenida por los historiadores de la emigración que, al volver a Francia, ven en la reacción una suerte de momento privilegiado de la invasión.

Considerado más de cerca, el análisis de Montlosier muestra sin embargo que funciona en forma muy diferente de las historias del siglo XVIII. “Lo esencial” dice Montlosier “no es tanto lo sucedido en el momento de la invasión de los francos, ya que, en realidad, ya existía una relación de dominación (...). Lo que cuenta es que en la alta Edad Media, cuando se formó el primer feudalismo, no hubo una superposición pura y simple de un pueblo vencedor y uno vencido, sino una mezcla de tres sistemas de dominación interior: el de los galos, el de los romanos y el de los germanos”. La nobleza feudal del Medioevo es el resultado de la fusión de tres aristocracias, que constituyeron una nueva aristocracia y ejercieron una relación de dominación sobre gentes que eran a su vez una mezcla de tributarios galos, de clientes romanos y de súbditos germanos. De modo que se instituyó una relación de dominación entre algo que era una nación, pero que también era la nación entera, es decir la nobleza feudal y (exteriormente respecto de esta nación, como objeto, como *partner* en su relación de dominación), todo un pueblo de tributarios, de siervos, etc., que no representan sin embargo la otra parte de la nación, sino que están en realidad fuera de la nación. En cierto sentido, Montlosier hace jugar un monismo a nivel de la nación (que beneficia a la nobleza) y un dualismo a nivel de la dominación.

Pero en relación con todo esto, ¿cuál fue, según Montlosier, el papel de la monarquía? Pues bien, fue el de tomar la masa que había quedado fuera de la nación como resultado de la mezcla de tribus germánicas, de clientes romanos, de tributarios galos, y constituirla como nación, hacer de ella

otro pueblo. La monarquía liberó a los tributarios, concedió derechos a las ciudades haciéndolas independientes de la nobleza, liberó a los siervos, creando inocentemente algo que Montlosier considera un nuevo pueblo, igual por derecho al antiguo, es decir, a la nobleza, pero muy superior en número. El poder del rey, concluye Montlosier, formó una clase inmensa.

En este tipo de análisis aparece, obviamente, la reactivación de todos los elementos ya utilizados en el siglo XVIII. Pero con una modificación fundamental: el proceso de la política, lo que sucedió a partir del Medioevo y hasta los siglos XVII y XVIII, no consistió simplemente en la modificación o el desplazamiento de relaciones de fuerza entre dos contendientes que existieran desde el inicio y que a partir de la invasión se habrían enfrentado. En realidad, vale la creación, en un conjunto que era uninacional y concentrado en torno de la nobleza, de algo totalmente diferente: una nueva nación, un nuevo pueblo. Montlosier habla explícitamente de una "nueva clase". Pero, ¿qué sucedió una vez formada esta nueva clase en el cuerpo social? *Que el rey se sirvió de ella para quitar a la nobleza sus privilegios económicos y políticos.* ¿Con qué medios? Montlosier retoma las palabras de sus predecesores: con las mentiras, las traiciones, las alianzas contra natura. El rey utiliza la fuerza viva de las ciudades y de la nueva clase; los levantamientos de las ciudades contra los señores; las *jacqueries* de los campesinos contra los propietarios territoriales. Montlosier se pregunta: ¿Qué hay que ver detrás de estas rebeliones? Obviamente el descontento de la nueva clase. Pero sobre todo la mano del rey. De hecho era el rey el que alimentaba las rebeliones, porque cada una de éstas debilitaba el poder de los nobles y por ende reforzaba su poder. Y siempre era el rey el que incitaba a los nobles a hacer concesiones. A través de un proceso circular, cada medida real de liberalización aumentaba la arrogancia y la fuerza de la nueva clase. En consecuencia, cada concesión que el rey le hacía provocaba nuevos levantamientos. Hay entonces un vínculo esencial, a lo largo de toda la historia de Francia, entre la monarquía y las revueltas populares. Monarquía y revueltas populares hacen una unidad. La transferencia a la monarquía de todos los poderes que la nobleza antes había tenido se realiza principalmente gracias al arma de las revueltas populares, concertadas, provocadas, animadas, o en todo caso alimentadas y favorecidas por el poder del rey.

En suma: el poder del rey (...) ya no podía ejercerse sin apelar a la nueva clase. A ella, por tanto, confiará su justicia, su administración. Así, la nueva clase tendrá a su cargo todas las funciones del Estado. Al final

del proceso no podrá haber otra cosa que una revuelta final: habiendo caído en manos del pueblo, el Estado entero escapa al poder del rey. En ese momento quedarán enfrentados sólo un rey, que no tiene en realidad otro poder que el que le otorgaron las rebeliones populares, y una clase popular, que detenta en sus manos todos los instrumentos del Estado. La revuelta final se hará justamente contra el que ha olvidado que era el último aristócrata que aún tenía un poder: el rey.

En el análisis de Montlosier, la Revolución Francesa aparece entonces como el último episodio de ese proceso de transferencia que formó el absolutismo real. La más perfecta realización de la constitución del poder monárquico es pues la revolución. ¿Acaso la revolución ha derribado al rey? En absoluto. La revolución consumó la obra de los reyes, dijo literalmente su verdad. Por lo tanto, la revolución debe ser interpretada como el cumplimiento de la monarquía; cumplimiento trágico, tal vez, pero políticamente verdadero. El 21 de enero de 1793 fue decapitado el rey y coronada la monarquía al mismo tiempo.

La convención nacional representa la verdad develada de la monarquía, y la soberanía, que los reyes sustrajeron a la nobleza, está ahora en manos de un pueblo que se cree, dice Montlosier, heredero legítimo del rey. Montlosier, aristócrata, emigrado, adversario encarnizado de toda liberación, puede escribir: "Que no se vitupere tan amargamente al pueblo soberano. No hace sino llevar a su cumplimiento la obra de los soberanos, sus predecesores. El pueblo es por tanto el heredero, el heredero legítimo, de los reyes; no hace otra cosa que continuar la obra de los soberanos que lo han precedido. Ha seguido pues punto por punto el camino que le había sido marcado por los reyes, los parlamentos, los hombres de ley y los doctos".

Tenemos en Montlosier, como ven, la formulación, que de algún modo encuadra al mismo análisis histórico, según la cual todo partió de un estado de guerra y de una relación de dominación. Por supuesto, en esta reivindicación política de la época de la restauración está comprendida la afirmación según la cual la nobleza debe recuperar sus propios derechos, los bienes nacionalizados, y rehacer las relaciones de dominación que había ejercido anteriormente en relación con todo el pueblo. Pero el discurso histórico (organizado por Montlosier) permite afirmar que este discurso, cualesquiera sean los temas políticos o los elementos de análisis que remiten, directamente transpuestos, a la historia de Boulainvilliers o de du Buat-Nançay, funciona en realidad sobre la base de otro modelo.

Quisiera ahora, para terminar, considerar otro tipo de historia, en oposición directa con la de Montlosier, la historia de Augustin Thierry. A Thierry –adversario explícito de Montlosier– el elemento de inteligibilidad de la historia le será provisto sobre todo por el primer modelo. El segundo patrón, es decir, el que parte del presente para revelar los elementos y los procesos del pasado y por ello permite ver en el pasado la génesis de la totalización estatal, es el que utiliza de manera explícita. Thierry dice que la revolución –como momento de reconciliación– es el “momento pleno”. Thierry pone la reconciliación, o la constitución de una totalidad estatal, en la famosa escena en que, acogiendo a los representantes de la nobleza y del clero en los locales donde estaban los representantes del tercer Estado, Bailly había exclamado: “He aquí por fin la familia reunida”.

Se trata entonces de partir del presente, que ve en acto el proceso de totalización nacional en la forma del Estado, totalización que sin embargo sólo se pudo cumplir en la violencia revolucionaria y por ende ha marcado, en el momento pleno de la reconciliación, la figura y la huella de la guerra. La Revolución Francesa –afirma Augustin Thierry– no es, en el fondo, sino el último episodio de la lucha que duró más de trece siglos, entre vencedores y vencidos. En consecuencia, el problema del análisis histórico, según Augustin Thierry, es el de mostrar en qué forma la lucha pudo atravesar toda la historia, llevar a algo que ya no tiene la forma de la guerra y de una dominación asimétrica (la cual continuaría a las precedentes o las desviaría en otra dirección), conducir a la génesis de una universalidad donde la lucha, o por lo menos la guerra, sólo puede desaparecer.

¿Cómo fue posible que, de las dos partes, una sola haya sido la portadora de la universalidad? Según Thierry, justamente éste es el problema de la historia. El análisis de Thierry consistirá entonces en la tentativa de encontrar la formación de un proceso que en su origen es dual y que terminará siendo monista y universalista a un tiempo. Lo principal para Thierry es que lo que sucedió encuentra su origen en algo que conserva la naturaleza de una invasión. Si a lo largo de todo el Medioevo, y aun en la época actual, hubo lucha y enfrentamiento, no es porque vencedores y vencidos se hayan enfrentado a través de determinadas instituciones, sino porque se formaron dos tipos económico-jurídicos de sociedad, que entraron en conflicto por la administración y gestión del Estado.

Muy tempranamente, incluso antes de la formación de la sociedad me-

dieval, se había constituido una sociedad rural, que después se organizó a continuación de la conquista y que será en poco tiempo la del feudalismo. Al mismo tiempo, junto al feudalismo, se constituyó también una sociedad urbana que tenía un modelo romano y gálico. Y aun si es verdad que el enfrentamiento fue el resultado de la invasión y de la conquista, en su íntima esencia representa la lucha entre dos sociedades. Los conflictos entre las sociedades podrán ser también, en determinados momentos, conflictos armados, pero por lo común serán enfrentamientos de orden político y económico. Podrá haber guerra, pero será siempre la guerra del derecho y de las libertades contra los privilegios y la riqueza.

Lo que funciona como motor de la historia son precisamente los choques entre dos tipos de sociedad que quieren formar un Estado. Hasta los siglos ix y x, las perdedoras en la lucha por el Estado y la universalidad serán las ciudades. A partir de los siglos x y xi, asistiremos al renacimiento de las ciudades, que se realiza sobre la base del modelo italiano (y después del nórdico en las regiones septentrionales). En todo caso, aparece una nueva forma de organización jurídica y económica. Si finalmente prevaleció la sociedad urbana, no fue gracias a una victoria militar. Fue, muy simplemente, porque la sociedad urbana tuvo siempre más de su parte no sólo la riqueza, sino también las capacidades administrativas, una moral, un cierto modo de vivir, una manera de ser, una voluntad, instintos renovadores, dice Augustin Thierry. En suma: una actividad que le suministraba bastante fuerza como para que sus instituciones pudieran dejar un día de ser locales y convertirse en las instituciones mismas del derecho político y civil del país. Universalización, entonces. Pero no tanto a partir de una relación de dominación que habría jugado a su favor, sino a partir de que todas las funciones constitutivas del Estado estaban, o en todo caso pasaban, a sus manos.

La burguesía —a menos que se vea obligada a ello— no hará de esta fuerza, que es la fuerza misma del Estado y ya no de la guerra, un uso militar. Dos grandes episodios, dos grandes páginas, se inscriben en esta historia de la burguesía. El primero aparece en el momento en que el tercer Estado esté en posesión de todas las fuerzas del Estado. Pues bien, lo que el tercer Estado propone a la nobleza y al clero es una especie de pacto social que constituye al mismo tiempo la teoría y las instituciones de los tres órdenes. Pero se trata de una unidad ficticia, que no corresponde ni a la realidad de las relaciones de fuerza, ni a la voluntad de la parte adversaria, ya que de hecho el tercer Estado ya tiene todo en la mano, en

tanto la nobleza no quiere reconocer ni un derecho al tercer Estado. En ese momento empezará un nuevo y más violento proceso de enfrentamiento.

La revolución será el último episodio de una guerra violenta que reactiva los antiguos conflictos. Sin embargo, no podrá ser sino el instrumento militar de un conflicto y una lucha que no pertenecen al orden guerrero, sino que son parte integrante del orden civil, es decir que tienen como objeto y como espacio al Estado. La desaparición del sistema de los tres órdenes, los estremecimientos violentos de la revolución, serán en el fondo un solo y único fenómeno: es el momento en que el tercer Estado, hecho nación, más aún, hecho la nación, mediante la asunción de todas las funciones estatales, tomará efectivamente a cargo, por sí solo, la nación y el Estado. Esto significa asegurar las funciones de universalidad que hacen desaparecer la antigua dualidad y las relaciones de dominación que habían podido funcionar hasta entonces. La burguesía, el tercer Estado, llega a ser entonces el pueblo, llega a ser el Estado. Tiene la potencia de lo universal. Y el momento presente —aquel en el cual escribe Thierry— es justo el momento de desaparición de la dualidad, de las naciones y de las clases. “Inmensa revolución”, dirá Thierry, “que hizo desaparecer del suelo en que vivimos todas las ilegalidades violentas e ilegítimas. Estamos en el momento en que desaparecen el patrón y el esclavo, el vencedor y el vencido, el señor y el siervo. Debemos ahora mostrar cómo en su lugar nació un solo y mismo pueblo, una ley igual para todos, una nación libre y soberana”.

Como ven, con análisis de este tipo se produce en primer lugar la eliminación (o por lo menos la rigurosa limitación) de la función de la guerra en cuanto instrumento de análisis de los procesos histórico-políticos. En adelante sólo es momentánea e instrumental en relación con enfrentamientos que, a su vez, no son de tipo bélico. En segundo lugar, se observa que el elemento esencial ya no está formado por esa relación de dominación que iría de unos a otros, de una nación a otra, de un grupo a otro, por cuanto desde ahora la relación fundamental está representada por el Estado. En tercer lugar, nos podemos dar cuenta de cómo, en análisis similares, se viene perfilando algo que es, diría yo, inmediatamente asimilable o transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico.

La posibilidad de una filosofía de la historia (es decir la aparición a principios del siglo XIX de una filosofía que encontrará en la historia y en la plenitud del presente el momento en que lo universal se enuncia en su verdad) digo no sólo que está preparada por el discurso histórico, digo

incluso que funciona ya dentro del discurso histórico. Hubo una auto-dialectización del discurso histórico que se realizó independientemente de toda transferencia o utilización explícitas de una filosofía dialéctica en dirección al discurso histórico. La utilización por parte de la burguesía de un discurso histórico, la modificación por parte de la misma burguesía de los elementos fundamentales de inteligibilidad histórica que había tomado del siglo XVIII, representó al mismo tiempo la auto-dialectización del discurso histórico. Se entiende entonces cómo pudieron anudarse relaciones entre el discurso histórico y el discurso de la filosofía. En el fondo, en el siglo XVIII la filosofía de la historia existía sólo como especulación sobre las leyes fundamentales de la historia. A partir del XIX, en cambio, comienza algo nuevo y, creo, fundamental. La historia y la filosofía llegarán a hacerse las mismas preguntas. ¿Qué cosa en el presente lleva consigo lo universal? ¿Qué cosa en el presente es la verdad de una guerra? Los problemas de la historia son desde ahora los problemas de la filosofía. Ha nacido la dialéctica.

DEL PODER DE SOBERANÍA AL PODER SOBRE LA VIDA

Debo ahora tratar de dar una conclusión a lo que dije este año en torno del problema de la guerra como patrón de inteligibilidad de los procesos históricos. Empecé sosteniendo que la guerra fue concebida, desde los orígenes (de la era moderna) hasta todo el siglo XVIII, como guerra de razas y de esta misma procuré (en el curso de mis lecciones) reconstruir la historia. La vez pasada me esforcé en mostrarles cómo, en el principio de la universalidad nacional, la noción misma de guerra fue eliminada del análisis histórico. Ahora quisiera mostrarles, en cambio, que el tema de las razas no estaba destinado a desaparecer, sino a ser retomado en algo totalmente diferente (de la guerra de razas): el racismo de Estado, del cual me interesa exponer, si no la génesis, por lo menos las condiciones que permitieron su existencia.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder —por así decirlo— se hizo cargo de la vida. Es una toma de poder sobre el hombre en tanto ser viviente es una suerte de estatalización de lo biológico, o por lo menos una tendencia que conduce a lo que se podría llamar la estatalización de lo biológico. Creo que, para entender lo sucedido, podemos referirnos nuevamente a la teoría clásica de la soberanía, que nos sirvió como trasfondo y como marco de referencia para todos los análisis que hicimos sobre la guerra y sobre las razas. En la teoría clásica, el derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de la soberanía. Pero este derecho es, a nivel teórico, muy extraño. ¿Qué significa tener derecho de vida y muerte? Decir que el soberano tiene este derecho equivale en cierto sentido a decir que puede hacer morir o dejar vivir. En todo caso significa que la vida y la muerte no forman parte de esos fenómenos naturales, inmediatos, de algún modo originarios o radicales, que parecen ser extraños al campo del poder político. Pero, procediendo ulteriormente y llegando, si se quiere, a la paradoja, significa que, en las confrontaciones del poder, el sujeto no es sujeto de

derecho ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y de la muerte, el sujeto es simplemente neutro y sólo gracias al soberano tiene derecho de estar vivo o estar muerto. Sea como fuere, la vida y la muerte de los sujetos se vuelven derechos sólo por efecto de la voluntad soberana. Y ésta es la paradoja teórica. Pero es una paradoja incompleta. Hay que agregarle lo que falta: la noción, digamos, de desequilibrio práctico.

Repitamos la pregunta: ¿qué significa en los hechos derecho de vida y muerte? Obviamente no que el soberano pueda hacer vivir de la misma manera que puede hacer morir. El derecho de vida y muerte sólo se ejerce en forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce desde el momento en que el soberano puede matar. Es decir que el derecho de matar contiene efectivamente en sí la esencia misma del derecho de vida y muerte: el soberano ejerce su derecho sobre la vida desde el momento en que puede matar. Se trata esencialmente de un derecho de espada. En él no hay, por tanto, simetría real. No es un derecho de hacer morir o hacer vivir. Tampoco es un derecho de dejar vivir o dejar morir. Se trata más bien del derecho de hacer morir o dejar vivir. Y esto introduce una fuerte asimetría.

Creo que una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo XIX consistió, no en sustituir el viejo derecho de la soberanía —hacer morir o dejar vivir— con otro derecho. El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir. Resumiendo: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir.

Esta transformación, obviamente, no se cumplió imprevistamente y de una vez. Podemos percatarnos de ella siguiendo las modificaciones que intervinieron en la teoría del derecho (sobre la cual seré muy breve). La pregunta relativa al derecho de vida y muerte es puesta ya por los juristas del siglo XVII y sobre todo del XVIII, de esta forma: "Cuando individuos singulares se reúnen para constituir un soberano, para delegar en un soberano un poder absoluto sobre ellos, y estipulan un contrato social, ¿por qué lo hacen? Seguramente incitados por el peligro y la necesidad. Por tanto lo hacen para proteger su propia vida. Entonces, si hacen un soberano, es para poder vivir. Pero, en estas condiciones, ¿puede la vida entrar a formar parte de los derechos del soberano? ¿Es la vida la que funda el derecho del soberano, o bien el soberano puede exigir a sus súbditos el

derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y muerte, el poder de matarlos? La vida, en la medida en que fue la razón primera, originaria y fundamental del contrato, ¿no debería acaso estar excluida del contrato?" Todo esto forma parte de una discusión de filosofía política que podríamos dejar de lado, pero que sin embargo muestra cómo el problema de la vida empieza a problematizarse en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político.

Volvamos a cosas familiares: en los siglos xvii y xviii (insistí lo suficiente en esto como para no tener que detenerme mucho ahora) se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo, en el cuerpo individual. Se trata de aquellos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su subdivisión y su vigilancia) y la organización —alrededor de estos cuerpos— de todo un campo de visibilidad. Se trata, aparte, de todas las técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc. Se trata, por fin, de las técnicas de racionalización y de economía (en sentido estricto) de un poder que debía aplicarse del modo menos dispendioso posible, por medio de todo un sistema de vigilancia, de jerarquía, de inspección, de escritura, de relaciones. En suma: de toda esa tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo y que se instaura desde fines del siglo xvii.

Empero, en el curso de la segunda mitad del siglo siguiente, creo que se ve aparecer algo nuevo: una tecnología no disciplinaria del poder. No en el sentido de que ésta excluya la técnica disciplinaria propiamente dicha, sino en el sentido de que la incorpora, la integra, la modifica parcialmente y sobre todo la utiliza instalándose de algún modo en ella, logrando radicarse efectivamente gracias a la técnica disciplinaria previa. La nueva técnica no suprime a la técnica disciplinaria, porque se ubica en otro nivel, se coloca en otra escala, tiene otra área de acción y recurre a instrumentos diferentes.

A diferencia de la disciplina que inviste el cuerpo, la nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no inviste al hombre-cuerpo, sino al hombre viviente. En el extremo, inviste al hombre-espíritu. Diría, con más precisión, que la disciplina procura regir la multiplicidad de los hombres en tanto ésta puede y debe resolverse en cuerpos individuales, a los que se puede vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente castigar. También la nueva tecnología se dirige a la multiplicidad

de hombres, pero no en tanto ésta se resuelve en cuerpos, sino en tanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó según la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre-especie. Después de la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el setecientos, a fines del siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatómopolítica del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.

Pero, ¿de qué trata la nueva tecnología del poder, la biopolítica, el biopoder que están por instalarse? Decíamos que lo que formó los primeros objetos de saber y los primeros objetivos de control de la biopolítica, fueron esos procesos —como la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población— que, en la segunda mitad del siglo XVIII, estaban, como es notorio, en conexión con todo un conjunto de problemas económicos y políticos (en los cuales ahora no me detengo). Objetos de saber y objetivos de control de la biopolítica eran pues, en general, los problemas de la natalidad, de la mortalidad, de la longevidad. Por lo menos en esta época, con las primeras demografías, se pone en funcionamiento la medición estadística de todos estos fenómenos. Se trata de observar procedimientos, más o menos espontáneos o más o menos concertados, adoptados por la población en relación con la natalidad; se trata, en breve, del reconocimiento de los fenómenos de control de nacimientos practicado en el siglo XVIII. Todo esto representó el esbozo de una política de crecimiento demográfico. En todo caso fue la preparación de esquemas de intervención en los fenómenos de la natalidad globalmente considerada.

Pero la biopolítica no se ocupa sólo del problema de la fecundidad. Afronta también el de la morbilidad, pero ya no sólo, como antes, a nivel de las epidemias, cuyos peligros habían obsesionado profundamente a los poderes políticos desde la más remota Edad Media, y que —cuando se presentaban— eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, de la muerte vuelta inminente para todos. A fines del siglo XVIII ya no se trata de las epidemias, sino de esas enfermedades que recibieron el nombre de endemias. Es decir, se comienza a ocuparse de la forma, de la naturaleza, de la extensión, de la duración, de la intensidad, o de las enfermedades que

predominan en una población y que son más o menos difíciles de eliminar. Estas, empero, no son consideradas, como es el caso de las epidemias, como las causas más frecuentes de decesos, sino más bien como factores permanentes (y así son tratadas) de reducción de fuerzas, de energías, de disminución del tiempo de trabajo. En definitiva, son consideradas en términos de costos económicos, ya por la falta de producción, ya por los costos que las curas puedan comportar. Tenemos que vérnoslas, entonces, con la enfermedad como fenómeno relativo a las poblaciones, y ya no como muerte que se cierne brutalmente sobre la vida; como muerte, sí, que se insinúa y penetra permanentemente en la vida, la corroe de continuo, la empequeñece, la debilita.

Estos son los fenómenos que, hacia fines del siglo xviii, empiezan a ser tomados en consideración y que llevarán después a la instauración de una medicina cuya función principal será la de la higiene pública. Esto se llevará a cabo a través de organismos que coordinan y centralizan las curas médicas, hacen circular información, normalizan el saber, hacen campañas para difundir la higiene y trabajan por la medicalización de la población. Los problemas fundamentales que esa medicina deberá afrontar son los de la reproducción, de la natalidad y de la morbilidad.

Otro campo de intervención de la biopolítica está formado por todo un conjunto de fenómenos, algunos universales y otros accidentales, pero estos últimos no son sin embargo fácilmente eliminables. Son esos fenómenos que comportan consecuencias análogas en el plano de la inhabilitación, de la exclusión de los individuos, de su neutralización. Desde comienzos del siglo xix, en la época de la industrialización, devienen fundamentales los problemas de los incidentes, de los infortunios, de las enfermedades; los de las diversas anomalías; los del individuo que, llegado a la vejez, se ve expulsado al campo de los incapaces y de los inactivos. En relación con todos estos fenómenos, la biopolítica se encaminará a preparar no tanto institutos de asistencia (que ya existían) sino mecanismos más ingeniosos y —desde el punto de vista económico— más racionales que la gran asistencia, masiva y al mismo tiempo fragmentaria, esencialmente ligada con la Iglesia: seguros, ahorro individual y colectivo, seguridad social.

El último ámbito de intervención (me limito a enumerar sólo los principales o los aparecidos entre fines del siglo xviii y comienzos del xix, con la advertencia de que habrá muchos otros a continuación) toma en consideración las relaciones entre los seres humanos como especie, como seres

vivientes, y su ambiente de existencia. Se examinará ahora los efectos elementales del ambiente geográfico, climático, hidrográfico y los problemas conexos. Los del paludismo, por ejemplo, o –para toda la primera mitad del siglo XIX– los de las epidemias ligadas con la existencia del paludismo. Se suscitará el problema del ambiente mismo, pero no como ambiente natural, sino como ambiente que tiene efectos de retorno sobre la población, como ambiente creado por ella. Se trata, en una palabra, del problema de la ciudad.

He señalado sólo algunos puntos a partir de los cuales se constituye la biopolítica, me he limitado a indicar algunas de sus prácticas y de sus principales ámbitos de saber e intervención, de saber y poder, de obtención de saber y de ejercicio de poder. La biopolítica extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, precisamente de la natalidad y la morbilidad, de las diversas discapacidades biológicas, de los efectos del ambiente, etcétera.

Creo que en todo esto hay muchas cosas bastante relevantes. La primera es ésta: la aparición de un elemento –estaba por decir de un personaje– nuevo, que ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria conocen. La teoría del derecho, en el fondo, sólo conocía al individuo y la sociedad: el individuo contrayente y el cuerpo social constituido a través del contrato voluntario o implícito de los individuos. Por su parte, las disciplinas, teniendo que hacer sólo con el individuo o su cuerpo, conocían sólo el individuo y el cuerpo. En esta nueva tecnología del poder, en cambio, no se trabaja exactamente ni con la sociedad (el cuerpo social definido por los juristas) ni con el individuo-cuerpo. Lo que aparece es un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple, con una cantidad innumerable, si no infinita de cabezas. Se trata de la noción de población. La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema biológico y como problema de poder. Creo que la población así entendida aparece en este momento.

Lo segundo que hay que poner de relieve, después de la aparición de la población, es la naturaleza de los fenómenos tomados en consideración. Como ven, se trata siempre de fenómenos colectivos, que aparecen con sus efectos económicos y políticos, que sólo son pertinentes a nivel de la masa. Considerados en sí, individualmente, son aleatorios e imprevisibles. En cambio, a nivel colectivo presentan constantes que es fácil, o por lo menos posible, establecer. Estos fenómenos se dan esencialmente en la duración, o sea, deben ser considerados dentro de cierto límite de tiempo,

son fenómenos de serie. Se puede pues decir que la biopolítica se dirige a esos hechos aleatorios que se producen en una determinada población considerada en su duración. Lo tercero que me parece importante relevar es que la tecnología de poder biopolítico conseguirá instaurar mecanismos que tendrán funciones muy diversas de las que eran propias de los mecanismos disciplinarios. De hecho, en los mecanismos instaurados por la biopolítica, se tratará en primer lugar de previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, pero se tratará también de modificar, no tanto un fenómeno particular o un determinado individuo, como intervenir a nivel de las determinaciones de los fenómenos generales, o complejamente considerados. Será necesario por eso modificar, reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular la natalidad. Pero sobre todo habrá que preparar mecanismos reguladores que, en una población global, puedan determinar un equilibrio, conservar una media, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones. En breve: habrá que instalar mecanismos de seguridad en torno de todo lo que haya de aleatorio en las poblaciones vivientes. Se tratará, en suma, de optimizar un estado de vida. Estos mecanismos, como los disciplinarios, están destinados a maximizar las fuerzas y a extraerlas, pero con procedimientos del todo diferentes. A diferencia de lo que sucede con las disciplinas, no hay un adiestramiento individual producido mediante un trabajo sobre el cuerpo como tal. No se toma al individuo en detalle. Por el contrario, se actúa, por medio de mecanismos globales, para obtener estados totales de equilibrio, de regularidad. El problema es tomar en gestión la vida, los procesos biológicos del hombre-especie, y asegurar no tanto su disciplina como su regulación.

Más acá de ese gran poder absoluto, dramático, hosco, que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que aparece, con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir. La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir.

Creo que la manifestación más concreta de este poder aparece en el proceso de exclusión progresiva de la muerte, un problema sobre el cual los sociólogos y los historiadores volvieron tan a menudo. Sobre todo después de algunos estudios recientes, todos saben que la gran ritualización pública de la muerte desapareció, o en todo caso se fue cancelando, desde fines del siglo XVIII. A tal punto se canceló que hoy la muerte —al revés de lo que sucedía antes— ha llegado a ser algo que se esconde, la cosa más

privada y vergonzosa, dejando así de ser una de las ceremonias fulgurantes donde participaba, aparte de la familia y el grupo, casi toda la sociedad. En forma extrema se podría creer que hoy la muerte es más objeto de tabú que el sexo. Sin embargo, creo que la razón de que la muerte sea ocultada no depende de un desplazamiento de la angustia o de una modificación de los mecanismos progresivos, sino de una transformación de las tecnologías de poder. Lo que antes, por lo menos hasta fines del siglo XVIII, daba a la muerte su fulgor, y lo que imponía su alta ritualización, era el hecho de que se trataba de la manifestación de un pasaje de un poder a otro. Del poder del soberano terrestre al poder del soberano celeste, de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil, público, de vida y muerte, a un derecho que era de vida eterna o de eterna condena. Pero también era una transmisión del poder del moribundo, de un poder que se transmitía a los que lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, voluntades legítimas, testamentos.

Desde que el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre el cómo de la vida, de intervenir para mejorar la vida, para controlar sus accidentes, los riesgos, las deficiencias, entonces, por esto mismo, la muerte entendida como fin de la vida es el fin del poder, la terminación, el extremo del poder. La muerte se ubica entonces en una relación de exterioridad respecto del poder: es lo que sucede fuera de su capacidad de acción, es aquello sobre lo cual no puede actuar sino global o estadísticamente.

El poder no dominará a la muerte, sino a la mortalidad. Precisamente por esto es normal que la muerte se haya desplazado hacia lo privado e incluso hacia lo más privado. Si en el derecho de soberanía la muerte era el punto en que restallaba del modo más manifiesto el absoluto poder del soberano, ahora, en cambio, la muerte será el momento en que el individuo escapa a este poder, recae sobre sí mismo y se refugia en su parte más privada. El poder no conoce más la muerte y por eso debe abandonarla. Tomemos como ejemplo la muerte de Franco. Se trata de un hecho interesante por los valores simbólicos que pone en juego. También el que había ejercido el derecho soberano de vida o muerte con la ferocidad que conocen y manchándose de sangre como pocos otros dictadores, el que por cuarenta años había hecho reinar en forma absoluta el derecho soberano de vida y muerte, en el momento en que está por morir, entra en esa especie de nuevo campo de poder sobre la vida que consiste no sólo en hacer vivir al individuo, sino en hacerlo vivir más allá de su propia muerte. Esto

sucede gracias a un poder que no es sólo proeza científica: es también ejercicio efectivo del biopoder político instaurado en el siglo XIX. Tan bien se puede hacer vivir a los individuos que se llega a hacerlos vivir hasta el momento en que, biológicamente, deberían estar muertos desde hace mucho. El que había ejercido el derecho absoluto de vida o muerte sobre centenas de miles de personas, llega a ser presa de un poder que considera tan poco a la muerte como para no darse cuenta de que ya estaba muerto y que se lo hacía vivir después de su muerte. Creo por tanto que el choque entre el sistema de poder de la soberanía y el de la regulación de la vida está simbolizado perfectamente en este minúsculo y placentero acontecimiento.

Quisiera ahora retomar la comparación entre la tecnología reguladora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que hablaba hace poco. A partir del siglo XVIII, o de sus postrimerías, tenemos dos tecnologías de poder que se establecen con cierto desfase cronológico y que se superponen. Por un lado una técnica disciplinaria, centrada en el cuerpo, que produce efectos individualizantes y manipula al cuerpo como foco de fuerzas que deben hacerse útiles y dóciles. Por el otro una tecnología centrada sobre la vida, que recoge efectos masivos propios de una población específica y trata de controlar la serie de acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente. Es una tecnología que busca controlar, y modificar las probabilidades y de compensar sus efectos. Por medio del equilibrio global, esa tecnología apunta a algo así como una homeostasis, la seguridad del conjunto en relación con sus peligros internos. En resumen: tenemos una tecnología de adiestramiento opuesta a una tecnología de seguridad, una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora y reguladora; una tecnología que es, en ambos casos, una tecnología del cuerpo, pero en una el cuerpo es individualizado como organismo, dotado de capacidades, y en la otra los cuerpos son ubicados en procesos biológicos de conjunto.

Se podría decir: es como si el poder que tenía como modalidad, como esquema organizativo, la soberanía, se hubiera visto incapaz de regir el cuerpo económico y político de una sociedad entrada en una fase de explosión demográfica y de industrialización, de modo que a la vieja mecánica del poder escapaban muchas cosas, por arriba y por abajo, a nivel de los individuos y a nivel de la masa. Para recuperar lo particular tuvo lugar una primera adaptación de los mecanismos de poder, dirigida a la vigilancia y el adiestramiento. Nace así la disciplina. Ese fue el proceso de adap-

tación más fácil. Por eso, entre los siglos xvii y xviii, fue el primero realizado, aunque sólo a nivel local, en forma empírica, fraccionaria y en el marco limitado de la escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica. Después, a fines del xviii, hay una segunda adaptación, pero esta vez de fenómenos globales, de población, de procesos biológicos, específicos de la masa humana. Por supuesto, fue una adaptación mucho más difícil, porque implicaba órganos complejos de coordinación y centralización.

Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Por un lado un conjunto orgánico institucional: la órgano-disciplina de la institución; por el otro un conjunto biológico y estatal: la bio-regulación a través del Estado. Pero está claro que con esto no quiero hacer jugar la oposición entre Estado e instituciones, dado que las disciplinas tienden siempre a sobrepasar el nivel institucional. Dentro de algunos aparatos, además, ellas asumen fácilmente una dimensión estatal. La policía, por ejemplo, es al mismo tiempo un aparato de disciplina y un aparato de Estado (lo que demuestra que la disciplina no siempre es institucional). A la inversa, vemos que las grandes regulaciones globales que proliferaron en el curso del siglo xix están por cierto puestas a nivel estatal, pero se encuentran también por debajo de este nivel, mezcladas con toda una serie de instituciones subestatales, como las instituciones médicas, las casas de socorro, las compañías de seguros.

Estos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regulador, no se ubican en el mismo nivel. Esto permite que no se excluyan y que se articulen uno con otro. Hasta se podría sostener que, casi siempre, los mecanismos disciplinarios y los reguladores están articulados unos sobre otros. Veamos un par de ejemplos.

Consideren el problema de la ciudad, o de la disposición espacial reflejada, concentrada, constituida por la ciudad-modelo, la ciudad artificial, esta ciudad utópica que no sólo fue soñada sino constituida en el siglo xix. Consideren la ciudad obrera, en su existencia efectiva, en el siglo xix. Se puede observar fácilmente cómo ésta articula, entrecruzándolos, mecanismos disciplinarios de control sobre el cuerpo, sobre los cuerpos, gracias a su reticulación, mediante su subdivisión, mediante la distribución de familias (cada una en una casa) y de los individuos (cada uno en una habitación). En la ciudad obrera es pues fácil encontrar toda una serie de mecanismos disciplinarios: subdivisión de la población, sumisión de los individuos a la visibilidad, normalización de

los comportamientos. Hay una especie de control policial espontáneo ejercido mediante la disposición espacial misma de la ciudad. Hay después una serie de mecanismos reguladores, que conciernen a la población en tanto tal y que permiten o inducen determinados comportamientos, por ejemplo, el del ahorro, el alquiler de la vivienda o eventualmente su adquisición. Se trata además de mecanismos ligados con los sistemas de seguro sobre enfermedades o sobre la vejez; con las reglas de higiene destinadas a garantizar la longevidad óptima de la población; con las presiones que la misma organización de la ciudad ejerce sobre la sexualidad, por ende sobre la procreación y la higiene de las familias; con las curas destinadas a los niños, con la escolaridad. Como ven, tenemos mecanismos disciplinarios y mecanismos reguladores.

Consideremos ahora un ámbito diferente, el de la sexualidad, y preguntémosnos: ¿por qué la sexualidad llegó a ser en el siglo XIX un campo de importancia estratégica fundamental? Creo que por numerosas razones. En especial porque por un lado, como comportamiento corpóreo, depende de un control disciplinario, individualizante, llevado en forma de vigilancia permanente (los famosos controles de la masturbación, ejercidos sobre los niños tanto en la familia como en la escuela, son su ejemplo más evidente); por otro lado, mediante sus efectos de procreación, la sexualidad se inscribe y adquiere eficacia en amplios procesos biológicos que no conciernen al cuerpo del individuo, sino a aquella unidad múltiple constituida por la población. Por lo tanto depende de la disciplina, pero también de la regulación.

La extrema valorización médica de la sexualidad en el siglo XIX, creo que tiene su principio en la posición privilegiada de ésta, que se encuentra entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí la idea médica según la cual la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene dos órdenes de efectos. El primero sobre el cuerpo, que es atacado por enfermedades individuales que el disoluto atrae sobre sí. Por ejemplo, un niño que se masturba será un enfermo toda su vida. Se trata aquí de la sanción disciplinaria a nivel del cuerpo. Pero al mismo tiempo una sexualidad disoluta, perversa, tiene efectos a nivel de la población. Se presume que el desviado tendrá una descendencia perturbada, por generaciones y generaciones, hasta la séptima y la séptima de la séptima generación. Nace así la teoría de la degeneración. Y en la medida en que la sexualidad se encuentra en el origen de las enfermedades individuales y constituye el núcleo de la degeneración, representará el punto de articula-

ción de lo disciplinario y lo regulador, del cuerpo y de la población. En estas condiciones, se comprende porqué y en qué forma un saber técnico como la medicina, o el conjunto formado por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento que, si no es el más importante, es sin embargo de extrema relevancia. Este saber forma un vínculo entre una acción científica sobre procesos biológicos y orgánicos (es decir, sobre la población y sobre el cuerpo) y una técnica política de intervención con sus efectos específicos de poder. La medicina es un poder-saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación.

De un modo más general, se puede decir que el elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, que se aplicará al cuerpo y a la población y permitirá controlar el orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una multiplicidad, será la norma. La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regularizar. La sociedad de normalización no es pues, dadas estas condiciones, una especie de sociedad disciplinaria generalizada, cuyas instituciones disciplinarias se habrían difundido hasta recubrir todo el espacio disponible. Esta es sólo una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. Esta es, en cambio, una sociedad donde se entrecruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder se apoderó de la vida, o por lo menos, que durante el siglo XIX tomó a su cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación.

Nos vemos entonces ante un poder que tomó a su cargo el cuerpo y la vida, o si se quiere, que tomó a su cargo la vida en general constituyendo dos polos: uno en la dirección del cuerpo, otro en dirección de la población. Se trata, en consecuencia, de un biopoder del cual podemos reconocer las paradojas que se encuentran en el límite extremo de su ejercicio. Tales paradojas se revelan con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar millones, centenares de millones de hombres, sobre la base de los derechos asignados a cada soberano (después de todo esto es bastante usual). Lo que hace que, para el funcionamiento del poder político actual, el poder atómico sea una paradoja bastante difícil de eliminar, si no totalmente ineliminable, está en que, en el poder de fabricar y utilizar la bomba atómica, está implícita no sólo la puesta en juego del poder

soberano que mata, sino de un poder que es el de matar la vida misma. El poder ejercido en el poder atómico es capaz de suprimir la vida. En consecuencia, de suprimirse a sí mismo como poder de asegurar la vida. De modo que, o tal poder es un poder soberano que utiliza la bomba atómica, y entonces ya no puede ser un biopoder, es decir poder asegurar la vida como fue a partir del siglo XIX; o bien ya no tenemos el exceso del derecho soberano sobre el biopoder, sino el exceso del biopoder sobre el derecho soberano. Este aparece cuando técnica y políticamente se le suministra al hombre la posibilidad no sólo de organizar la vida, sino sobre todo de hacer proliferar la vida, de fabricar materia viviente y seres monstruosos, de producir, en los extremos, virus incontrolables y universalmente destructores. Y en esta formidable extensión del biopoder está la posibilidad de sobrepasar toda soberanía humana (...).

Debemos encontrar ahora el problema que originalmente habíamos intentado exponer (...) En una tecnología de poder que tiene como objeto y como objetivo la vida (creo que éste es uno de los rasgos fundamentales de la tecnología de poder desde el siglo XIX). ¿Cómo se ejercen el derecho de matar y la función homicida, si es verdad que el poder soberano retrocede cada vez más y el biopoder, disciplinario o regulador, avanza siempre más? Si es verdad que el fin es el de potenciar la vida (prolongar su duración, multiplicar su probabilidad, evitar los accidentes, compensar los déficit), ¿cómo es posible que un poder político mate, reivindique la muerte, exija la muerte, haga matar, dé orden de matar, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino a sus ciudadanos? Un poder que consiste en hacer vivir, ¿cómo puede dejar morir? En un sistema político centrado sobre el biopoder, ¿cómo es posible ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte?

Aquí interviene el racismo. Lo repito una vez más: no digo que el racismo haya sido inventado en la época que estoy examinando. El racismo existía ya desde mucho tiempo atrás. Creo sin embargo que funcionaba en otra parte. Lo que permitió la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado fue justamente la emergencia del biopoder. Es éste el momento en que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder y según las modalidades que se ejercen en los Estados modernos. Esto hace que el modo moderno de funcionamiento de los Estados, hasta cierto punto, hasta cierto límite y en ciertas condiciones, pase a través de las razas.

Pero, ¿qué es propiamente el racismo?

En primer lugar, es el modo en que, en el ámbito de la vida que el poder tomó bajo su gestión, se introduce una separación, la que se da entre lo que debe vivir y lo que debe morir. A partir del *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción entre razas, la jerarquía de las razas, la calificación de unas razas como buenas y otras como inferiores, será un modo de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo, será una manera de producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población. En breve: el racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como una mezcla de razas o –más exactamente– subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son éstas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste.

La segunda función del racismo es la de permitir establecer una relación positiva del tipo: “Cuanto más mate, hagas morir, dejes morir, tanto más, por eso mismo, vivirás”. Diría que el que inventó esta relación (“si quieres vivir debes hacer morir, debes matar”) no fue ni el racismo ni el Estado moderno. Es la misma relación guerrera que dice: “Para vivir debes masacrar a tus enemigos”. Pero el racismo hará funcionar esta relación de tipo bélico: “Si quieres vivir el otro debe morir” de un modo nuevo y compatible con el ejercicio del biopoder. El racismo, en efecto, permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrero, sino de tipo biológico. Esto permitirá decir: “Cuanto más las especies inferiores tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo –como individuo, como especie– viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar”. La muerte del otro –en la medida en que representa mi seguridad personal– no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del inferior) es lo que hará la vida más sana y más pura.

No se trata entonces ni de una relación militar o guerrera, ni de una relación política, sino de una relación biológica. Este mecanismo podrá funcionar justamente porque los enemigos que se quiere suprimir no son los adversarios, en el sentido político del término, sino que son los peligros, externos o internos, en relación con la población y para la población. En otras palabras: el imperativo de muerte, en el sistema del biopoder es admisible sólo si se tiende a la victoria no sobre adversarios políticos, sino

a la eliminación del peligro biológico y al reforzamiento, directamente ligado con esta eliminación de la especie misma o de la raza.

La raza, el racismo, son –en una sociedad de normalización– la condición de la aceptación del homicidio. Donde haya una sociedad de normalización, donde haya un poder que en primera instancia y en primera línea, al menos en toda su superficie, sea un biopoder, el racismo resulta indispensable para poder condenar a alguien a muerte, para hacer morir a alguien. Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo.

Comprenderán, en consecuencia, la importancia –iba a decir la importancia vital– del racismo en el ejercicio de tal poder. El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión.

Creo que a partir de aquí hay cosas que quedan más claras. En primer lugar se puede comprender el vínculo que rápidamente se estableció entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo entendido en sentido amplio, es decir, no tanto la teoría de Darwin como el conjunto de sus nociones (jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados), devino, de modo natural, en el curso de algún año, no sólo un modo de transcribir el discurso político en términos biológicos, y no sólo un modo de ocultar bajo una cobertura científica un discurso político, sino un modo de pensar las relaciones entre la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con las diferentes clases. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, homicidio, lucha, riesgo de muerte, se tuvo que pensar todo esto en el marco del evolucionismo.

Se puede entender así por qué el racismo se desarrolla en las socieda-

des modernas que funcionan según el biopoder y también por qué el racismo explotará en algunos puntos privilegiados, que son justamente los puntos donde el derecho de homicidio será solicitado como una necesidad. El racismo se desarrolló en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Pero cuando hay que matar personas, poblaciones, civilizaciones, ¿cómo se lo podrá hacer si se funciona según la modalidad del biopoder? Pues bien, gracias a los temas del evolucionismo, racismo de por medio.

Por otra parte, ¿cómo se puede hacer la guerra contra los propios adversarios y exponer a los propios ciudadanos a la guerra, hacerlos matar por millones (como sucedió a partir de la segunda mitad del siglo XIX) sino activando el tema del racismo? En la guerra, desde ahora, se tratará de destruir no sólo al adversario político, sino a la raza adversa, esa especie de peligro biológico representado, para la raza que somos, por los que están enfrente. Por cierto tenemos que hacer una especie de extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, a fines del siglo XIX, la guerra aparecerá sobre todo –y esto es nuevo– no sólo como un modo de reforzar la propia raza eliminando la raza adversa (según los temas de la selección y la lucha por la vida) sino también como un modo de regenerar la propia raza. Cuantos más mueran de los nuestros, más pura será nuestra raza.

A fines del siglo XIX tenemos entonces un racismo de guerra que resulta nuevo y se hace necesario, creo, porque un biopoder, cuando quiere hacer la guerra, no puede articular la voluntad de destruir al adversario con el riesgo que asume en el matar mismo justamente aquello que debe, por definición, proteger, organizar, multiplicar la vida. Se podría decir lo mismo a propósito de la criminalidad. Si la criminalidad fue pensada en los términos del racismo, éste advino desde el momento en que, en un mecanismo de biopoder, había que dar la posibilidad de matar a un criminal o eliminarlo. Lo mismo vale para la locura y las distintas anomalías.

El racismo asegura entonces la función de la muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o una población, como elemento en una pluralidad coherente y viviente. Como ven, estamos muy lejos de un racismo como simple o tradicional desprecio u odio de las razas una por otra. Pero también estamos muy lejos del racismo entendido como una especie de operación ideológica con la cual el Estado o una clase tratarían de volver contra un adversario mítico las

hostilidades que otros habrían vuelto contra ellos, o que podrían trabajar el cuerpo social. Creo que la especificidad del racismo moderno es otra cosa. Creo —en todo caso— que hay algo más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología. Lo que hace la especificidad del racismo moderno no está ligado con mentalidades, con ideologías, con mentiras del poder, sino más bien con la técnica del poder, con la tecnología del poder. Se trata de algo que se aleja cada vez más de la guerra de razas y de esa forma de inteligibilidad histórica que corre por ella, para ponernos dentro de un mecanismo que permita al biopoder ejercerse. El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano. El funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte, implica el funcionamiento, la instauración y la activación del racismo. Y creo que éste radica efectivamente aquí.

Partiendo de tales premisas, se hace comprensible cómo y por qué los Estados más homicidas sean también los más racistas. A propósito de esto hay que considerar el caso del nazismo. El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. Ningún Estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún otro Estado las regulaciones biológicas fueron reactivadas y administradas de manera más cerrada y más insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto atravesó y sostuvo materialmente a la sociedad nazi (gestión del biólogo, de la procreación, de la hereditariadad, de la enfermedad, de los incidentes). Ninguna sociedad fue más disciplinaria y al mismo tiempo más aseguradora que la instaurada, o proyectada, por los nazis. El control de los riesgos específicos de los procesos biológicos era de hecho uno de los objetivos esenciales del régimen.

Sin embargo, al mismo tiempo de la formación de esta sociedad universalmente asegurativa, regulativa y disciplinaria, se asiste precisamente a través de esta sociedad al desencadenamiento más completo del poder homicida, es decir, del viejo poder soberano de matar. Este poder de vida y muerte atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, porque no es concedido sólo al Estado, sino también a toda una serie de individuos, a un gran número de personas (S.A., S.S., etc.). Se podría decir, extremadamente, que en el Estado nazi todos tenían derecho de vida y muerte sobre su propio vecino, aunque no más fuera a través de la práctica de la denuncia, que permite suprimir, o hacer suprimir, al que está al lado.

En el régimen nazi se asiste pues al desencadenamiento del poder homicida y del poder soberano a través de todo el cuerpo social. Pero se manifiesta aquí también otro fenómeno fundamental. Porque la guerra es puesta explícitamente no sólo como un objetivo político para obtener cierto número de recursos, sino también como una especie de fase final y decisiva que corone el conjunto. Por tanto, el régimen nazi no tendrá como único objetivo la destrucción de otras razas. Este es sólo uno de los aspectos de su proyecto. El otro es el de exponer la propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es un principio inscrito entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y entre los objetivos esenciales de la política. Hay que llegar a un punto tal en que la población entera está expuesta a la muerte. Sólo esta exposición a la muerte podrá constituir la como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las otras razas que habrán sido totalmente exterminadas o definitivamente avasalladas.

Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico, más arcaico, que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, y el nuevo mecanismo del biopoder, organizado en torno de la disciplina, a la regulación, coinciden exactamente. Por tanto se puede decir que el Estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que él organiza, protege, garantiza, cultiva biológicamente, y el derecho soberano de matar a cualquiera. Cualquiera quiere decir: no sólo los otros, sino también los propios ciudadanos.

Con los nazis tomó cuerpo una coincidencia entre un biopoder generalizado y una dictadura absoluta que –gracias a la formidable multiplicación del derecho de matar y de la exposición a la muerte– se retransmite a todo el cuerpo social. Asistimos a la emergencia de un Estado absolutamente racista, absolutamente homicida y absolutamente suicida. Estado racista, homicida, suicida. Todo esto se superpone necesariamente y conduce tanto a la solución final de los años 1942-43 (con la cual se quiso eliminar, junto con los judíos, a todas las otras razas de las cuales los judíos eran símbolo y manifestación) como la solución de abril de 1945 (la del telegrama 71, con el cual Hitler daba la orden de eliminar las condiciones que mantenían con vida al mismo pueblo alemán). Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza: esta mecánica, que creo inscrita en el funcionamiento mismo del Estado moderno, era irre-

frenable. El nazismo sólo llevó a su paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados, de todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas. Y no sólo de éstos.

Es evidente que habría que aportar, a este propósito, otra demostración. Pero, por lo que a mí concierne, creo que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, del Estado capitalista. Frente al racismo de Estado, que se formó en las condiciones que describí, se constituyó un social-racismo que para aparecer no esperó la formación de los Estados socialistas. El socialismo del siglo XIX fue directamente un racismo. Háblese de Fourier, al inicio del siglo, o de los anarquistas de fines de siglo, pasando por todas las formas de socialismo, se encuentra siempre en el socialismo un componente de raza.

Pero es muy difícil hablar ahora de tal problema. Hablar como lo estoy haciendo es proceder a golpes de maza. Por otra parte, dar una demostración implicaría (y es lo que quería hacer) dar otra serie de lecciones al final del curso. En todo caso quisiera decir simplemente esto: me parece, desde un punto de vista general que, por lo que sé, el socialismo no pone nunca, o no pone en primera instancia, los problemas económicos o jurídicos relativos al tipo de propiedad o al modo de producción. De hecho, en la medida en que no expone o no analiza el problema de la mecánica del poder, no puede sino reutilizar o reinvestir los mismos mecanismos de poder que hemos visto constituirse a través del Estado capitalista o del Estado industrial. En todo caso, una cosa es cierta. En realidad, el socialismo no criticó el tema del biopoder desarrollado a fines del siglo XVIII y en el XIX, e incluso lo retomó y desarrolló. El socialismo habrá por cierto modificado algunos puntos, pero no lo reexaminó en sus fundamentos y en su modo de funcionamiento. Me parece, en definitiva, que el socialismo retomó, tal cual, la idea según la cual la sociedad, o el Estado, o lo que debe sustituir al Estado, tiene la función de gestionar la vida, de organizarla, de multiplicarla, de compensar los imprevistos, de considerar y delimitar las probabilidades o posibilidades biológicas. Con todas las consecuencias que esto comporta, nos encontramos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o de eliminar, o el derecho de desacreditar. Y así, de manera natural, reencontramos el racismo, y no sólo el racismo propiamente étnico, sino el racismo evolucionista también, el racismo

biológico, funcionando a pleno régimen. en Estados socialistas como la Unión Soviética. a propósito de los enfermos mentales. de los criminales, de los adversarios políticos.

Esto es lo que quería decir a propósito del Estado. Lo que me parece interesante y por tanto tiempo fue para mí un problema, es que este funcionamiento del racismo no se encuentra sólo a nivel del Estado socialista, sino también en distintas formas de análisis o de proyecto socialista elaborados en el curso del siglo XIX. En particular, me parece que cada vez que un socialista insistió sobre la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y de pasaje del Estado capitalista al socialista (en otras palabras: toda vez que buscó el principio de transformación a nivel de los procesos económicos), el socialismo no necesitó, al menos inmediatamente, del racismo. En cambio, todas las veces que tuvo que insistir en el problema de la lucha contra el enemigo, sobre la eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando trató de pensar en el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, lo biológico volvió a emerger, el racismo reapareció. Esto porque para un pensamiento socialista, ligado con los temas del biopoder, el racismo fue el único modo de concebir alguna razón para poder matar al adversario. Cuando se trata de eliminar al adversario económicamente o de hacerle perder sus privilegios, no se necesita al racismo. Pero cuando hay que pensar que habrá que batirse físicamente con él, arriesgar la propia vida y tratar de matarlo, hace falta el racismo.

En consecuencia, cada vez que hay socialismos, formas de socialismo, momentos del socialismo que acentúan el problema de la lucha, nos encontramos con el racismo. Por esto, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional, que el mismo marxismo, las formas de socialismo más racistas fueron seguramente el blanquismo, la Comuna y la anarquía. El racismo socialista fue liquidado en Europa sólo a fines del siglo XIX, por un lado por la dominación de la socialdemocracia (y, hay que decirlo, de sus reformismos), por el otro, gracias, a fenómenos como el caso Dreyfus en Francia.

Pero, antes del caso Dreyfus, los socialistas, en su gran mayoría, eran racistas. Y lo eran creo (y aquí termino) en la medida en que no habían discutido esos mecanismos de biopoder que el desarrollo de la sociedad y del Estado, desde el siglo XVIII, habían instaurado, admitiéndolos como naturales. ¿Cómo es posible hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo

ejercer los derechos de la guerra, del homicidio y de la función de muerte, sino pasando por el racismo? El problema era éste, y creo que sigue siéndolo.

P: *¿Por qué la Comuna? (...)*

R: Porque en el enfrentamiento físico de los comuneros (...) el enemigo de clase fue pensado como enemigo de raza. Especialmente en la forma de la raza que, en todas las sociedades capitalistas, resulta tener el poder económico, o sea, los judíos. El antisemitismo no fue reactivado en Europa, en la segunda mitad del siglo XIX, por el capitalismo, sino por los movimientos socialistas. Y sólo con Drumont adviene en Francia el pasaje de un antisemitismo socialista a un antisemitismo de derecha. Con el caso Dreyfus todo va en esta dirección.

P: *(sobre los comuneros)*

R: Se trata, repito, de temas nacionalistas. Veamos las cosas desde otro punto de vista: sobre todo el socialismo francés fue antisemita. El enemigo fue pensado y sentido no sólo como el patrón, sino como aquel con el cual se está endeudado. El enemigo es el banquero, y el que tiene el poder del dinero. La razón de esto dependía de que en Francia el socialismo, después de los años 1840-48, se había desarrollado sobre todo en la pequeña burguesía, entre los artesanos, los empleados, gente de este tipo, y también intelectuales. Por tanto, el enemigo no era tanto el patrón de la fábrica, sino el financiero, el banquero, con el cual se estaba endeudado (...) Por eso el enemigo de clase físicamente era pensado como el financista y racialmente era articulado como judío. Entonces, el enemigo que había que destruir, que había que echar como especie, en su totalidad, era el judío. El antisemitismo se desarrolló en los ambientes socialistas a partir de esto. Ya se lo puede ver formulado en los que harán la Comuna de 1870; en distintos textos, muy interesantes, de extrema violencia, desde 1865.

P: *(sobre la diferencia de Estado capitalista y Estado socialista).*

R: Es justamente lo que traté de explicar. Evidentemente me he expresado mal, ya que no me comprendieron. Traté de decir que los Estados socialistas funcionan con los mismos mecanismos de biopoder y de derecho de soberanía que se encuentran en los otros. Al menos desde este punto de vista, entonces, ninguna diferencia.

P: *(...)*

R: Este es otro problema. Por el momento estoy hablando del biopoder. No hablo de los Estados socialistas en general; hablo de los mecanis-

mos del biopoder y de los de soberanía. Digo sólo que funcionan del mismo modo en los Estados socialistas y en los no socialistas. La cosa me parece extremadamente simple.

“DEFENDER LA SOCIEDAD”

Para desarrollar el análisis concreto de las relaciones de poder, se debe abandonar el modelo jurídico de la soberanía, que presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes originarios, se propone dar cuenta de la génesis ideal del Estado y hace de la ley la manifestación fundamental del poder. Habría que tratar de estudiar el poder no a partir de los términos primitivos de la relación, sino a partir de la relación misma, por cuanto esta relación es precisamente la que determina los elementos entre los cuales se mueve. En vez de preguntar a sujetos ideales qué es lo que han podido ceder de sí mismos o de sus poderes para dejarse sojuzgar, se debe analizar en qué modo las relaciones de sujeción pueden fabricar sujetos. Del mismo modo, en lugar de buscar la forma única, el punto central del cual puedan provenir, como su consecuencia o desarrollo, todas las formas de poder, se debería ante todo dejar valer a éstas en su multiplicidad, en sus diferencias, en su especificidad, en su reversibilidad. Es decir, se trata de estudiarlas como relaciones de fuerza que se entrecruzan, remiten unas a otras, convergen o por el contrario se oponen y tienden a anularse. Por fin, más que privilegiar la ley como manifestación del poder, sería conveniente intentar reconocer las diversas técnicas de constricción que el poder instaure.

Si hay que evitar reducir el análisis del poder al esquema propuesto por la constitución jurídica de la soberanía, si hay que pensar el poder en términos de relaciones de fuerza, ¿será posible entonces descifrarlo según la forma general de la guerra? ¿Puede ésta valer como instrumento de análisis de las relaciones de poder?

Esta pregunta implica muchas otras:

– ¿Puede ser considerada la guerra como un estado de cosas originario y fundamental, respecto del cual todos los fenómenos de dominación, de diferenciación, de jerarquización social deben ser considerados como derivados?

– Los procesos de antagonismo, de enfrentamiento y de lucha entre individuos, grupos o clases, ¿proviene en última instancia de los procesos generales de la guerra?

– El conjunto de nociones derivadas de la estrategia o de la táctica, ¿puede ser un instrumento válido y suficiente para analizar las relaciones de poder?

– Las instituciones militares, o de guerra, o en general los procedimientos que se pone en marcha para llevar adelante una guerra, ¿son de algún modo, directa o indirectamente, el núcleo de las instituciones políticas?

Pero la pregunta que habría que hacer ante todo es quizá la siguiente: ¿desde cuándo, y cómo, se empezó a pensar que la guerra funciona en las relaciones de poder, que una lucha ininterrumpida trabaja la paz, que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?

Estas son en realidad las preguntas hechas en el curso de este año. ¿Cómo se percibe la guerra en la filigrana de la paz? ¿Quién ha buscado, *en el clamor y en la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, el principio de inteligibilidad del orden, de las instituciones y de la historia?* ¿Quién, por primera vez, ha pensado que la política no es sino la guerra continuada por otros medios?

Aquí aparece inmediatamente una paradoja. Con la evolución de los Estados, desde comienzos del Medioevo, parece que las prácticas y las instituciones de guerra hubieran seguido ellas mismas una evolución muy evidente. Por un lado tendieron a concentrarse en manos de un poder central que era el único que tenía el derecho y los medios de hacer la guerra; precisamente por esta razón, poco a poco se fueron cancelando las relaciones entre hombre y hombre, entre grupo y grupo, y una especie de proceso evolutivo las llevó a ser cada vez más un privilegio del Estado. Por el otro, de modo totalmente consecuente, la guerra llegará a ser la operación profesional y técnica de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En síntesis: una sociedad enteramente atravesada por relaciones bélicas fue poco a poco sustituida por un Estado dotado de instituciones militares.

Apenas cumplida esta transformación, apareció cierto tipo de discurso sobre las relaciones entre la sociedad y la guerra. Un discurso histórico-político (bastante diferente del discurso filosófico-jurídico organizado en torno del problema de la soberanía) que hace de la guerra el sustrato permanente de todas las instituciones de poder. Este afloró poco después del fin de las guerras de religión y a comienzos de las grandes luchas políticas

inglesas del siglo xvii. Según este discurso, cuyos ejemplos son, en Inglaterra, Coke o Lilburne, y en Francia, Boulainvilliers y más tarde du Buat-Nançay, la guerra presidió el nacimiento de los Estados. Pero no una guerra ideal (la que imaginaban los filósofos del estado de la naturaleza), sino guerras reales y batallas efectivas. Las leyes nacieron en medio de expediciones, de conquistas, de ciudades incendiadas. La guerra, además, continúa agitándose también en los mecanismos de poder, o por lo menos constituye el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden. Por detrás de los olvidos, las ilusiones o las mentiras que nos hacen creer en necesidades naturales o en exigencias funcionales del orden, se debe encontrar la guerra: la guerra es la cifra de la paz. Ella desgarrá permanentemente todo el cuerpo social: nos pone a cada uno en un campo o en el otro. Y sin embargo, no es suficiente encontrar la guerra como un principio de explicación; es preciso reactivarla, hacerle abandonar las formas latentes y sordas en las cuales permanece sin que nos demos cuenta, y convertirla en una batalla decisiva, para la cual debemos estar preparados si quèremos salir vencedores.

Aunque por el momento está caracterizada en forma muy imprecisa, gracias a esta temática se puede entender, de todos modos, la importancia de tal forma de análisis.

El sujeto que habla en este discurso no puede ocupar la posición del jurista o del filósofo, es decir la posición del sujeto universal. En la lucha general de la cual habla, está necesariamente situado en una parte o en la otra: está en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria. Busca sin duda hacer valer el derecho, pero se trata de su derecho, de un derecho personal, marcado por una relación de conquista, de dominación, o de antigüedad: derechos de la raza, derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias. Y si también habla de la verdad, será de esa verdad perspectiva y estratégica que le permite obtener la victoria.

Tenemos que vérnoslas, entonces, con un discurso político e histórico que aspira a la verdad y al derecho, pero se excluye a sí mismo, y explícitamente, de la universalidad jurídico-filosófica. Su función no es la que soñaron los legisladores y los filósofos, de Solón a Kant: establecerse entre los adversarios, en el centro y por encima de la mezcla, imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilie. Se trata de establecer un derecho marcado por la asimetría, y que funcione como privilegio a mantener o a restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funcione como un

arma. Para el sujeto que sostiene semejante discurso, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas.

Se trata, además, de un discurso que invierte los valores tradicionales de la inteligibilidad y que apuntó a una explicación a través de lo bajo; que no es la explicación mediante lo más simple, lo más elemental o más claro, sino mediante lo más confuso, lo más oscuro, lo más desordenado, lo más abocado al caso. Lo que debe valer como principio de desciframiento es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las revanchas; pero también la trama de las circunstancias insignificantes que permiten las derrotas y las victorias. El dios elíptico y oscuro de las batallas debe iluminar las largas jornadas del orden, del trabajo y de la paz. El furor debe dar cuenta de la armonía. Es así como en el origen de la historia y del derecho se hará valer una serie de hechos brutos (vigor físico, fuerza, carácter), una serie de casos (derrotas, victorias, éxitos o fracasos de las conjuras, de los levantamientos o de las alianzas). Y sólo por encima de este enredo podrá delinearse una racionalidad creciente, la de los cálculos y las estrategias; una racionalidad que, a medida que crece y se desarrolla, se hace cada vez más frágil, más maligna, más ligada con la ilusión, la quimera y la mistificación. Se trata, pues, precisamente de lo contrario de aquellos análisis tradicionales que procuraban encontrar, detrás del caso aparente y superficial, detrás de la brutalidad visible de los cuerpos y de las pasiones, una racionalidad fundamental, permanente, ligada de modo esencial con lo justo y con el bien.

Este tipo de discurso se desarrolla enteramente en la dimensión histórica. No se trata de conmensurar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias, con el principio ideal de una razón o de una ley. Por el contrario, busca despertar, tras la forma de las instituciones y de las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca en los códigos. Se da como campo de referencia el movimiento ilimitado de la historia, pero puede al mismo tiempo encontrar sostén en algunas formas míticas tradicionales (la edad perdida de los grandes ancestros, la inminencia de los nuevos tiempos y de las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que anulará las antiguas derrotas). Es un discurso capaz de alimentar tanto la nostalgia de las aristocracias declinantes como el ardor de las revanchas populares. En suma, en oposición al discurso filosófico-jurídico que se organiza en torno del problema de la soberanía y de la ley, este otro discurso, que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad, es esen-

cialmente histórico-político. Es un discurso donde la verdad funciona como un arma para una victoria partidaria; es un discurso oscuramente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.

El curso de este año fue dedicado al surgimiento de esta forma de análisis: ¿de qué modo la guerra (y sus diversos aspectos: invasión, batalla, conquista, victoria, relaciones entre vencedores y vencidos, saqueo y apropiación, rebeliones) fue utilizada como un instrumento de análisis de la historia y, en general, de las relaciones sociales?

1. En forma preliminar conviene descartar algunas falsas paternidades. Sobre todo la de Hobbes. Lo que Hobbes llama la guerra de todos contra todos no es exactamente una guerra real e histórica, sino un juego de representaciones mediante el cual cada individuo mide el peligro que todo otro individuo representa para él, evalúa la disposición de los otros a batirse con él y estima el riesgo que él a su vez asumiría si recurriera a la fuerza. La soberanía —trátase de una “república de institución” o de una “república de adquisición”— se establece, no mediante un hecho de dominación bélica sino gracias a un cálculo que permite evitar la guerra. Lo que funda el Estado y le da su forma, para Hobbes, es la no-guerra.

2. La historia de las guerras como matrices de los Estados fue sin duda delineada, en el siglo xvii, a fines de las guerras de religión (en Francia, por ejemplo, con Hotman). Pero este tipo de análisis se desarrolló sobre todo en el siglo xvii. Primero en Inglaterra, en el seno de la oposición parlamentaria y entre los puritanos, con la idea de que la sociedad inglesa había sido, desde el siglo xvi, una sociedad de conquista: la monarquía y la aristocracia, con sus instituciones específicas, habrían sido de importación normanda, en tanto el pueblo sajón, no sin trabajos, habría conservado algunos vestigios de sus libertades originarias. Sobre el fondo de esta dominación militar, historiadores ingleses como Coke o Selden reconstruyen los principales episodios de la historia de Inglaterra, analizando cada uno de los cuales ya como una consecuencia, ya como un retomar el estado de guerra, históricamente originario, entre dos razas hostiles, que difieren tanto por sus respectivas instituciones como por sus recíprocos intereses. La revolución, de la cual estos historiadores son los contemporáneos, los testigos y tal vez los protagonistas, representaría así la última batalla y la revancha de una vieja guerra.

Un análisis del mismo tipo aparece con posterioridad en Francia, sobre todo en los ambientes aristocráticos de fines del reinado de Luis XIV. Boulainvilliers ofrecerá su formulación más rigurosa. Pero esta vez la his-

toria es relatada y los derechos son reivindicados en nombre del vencedor. La aristocracia francesa, al darse un origen germánico, se adjudica un derecho de conquista y por ende de posesión eminente de todas las tierras del reino y de dominación absoluta sobre todos sus habitantes galos o romanos. Pero también se adjudica prerrogativas en las confrontaciones con el poder del rey, el cual, en su origen, habría sido establecido sólo gracias a su consenso y por ello debía haber sido mantenido dentro de los límites entonces fijados. La historia escrita de este modo ya no es, como en Inglaterra, la del enfrentamiento permanente de los vencedores y los vencidos, que tiene como categoría fundamental la sublevación y las concesiones arrancadas por la fuerza. Será la historia de las usurpaciones o de las traiciones del rey en relación con la nobleza de la cual él había emergido y de sus componendas contra natura con una burguesía de origen galo-romano. Este esquema de análisis, retomado por Fréret y sobre todo por du Buat-Nançay, fue el tema de toda una serie de polémicas y, hasta la revolución, la ocasión de investigaciones históricas considerables. Lo que importa no es que el principio de análisis histórico sea buscado en la dualidad y en la guerra de las razas. A partir de aquí, y gracias a la mediación de las obras de Augustin y Amedée Thierry, se desarrollarán en el siglo XIX dos tipos de desciframiento de la historia: uno que la articulará sobre la lucha de clases; otro sobre el enfrentamiento biológico.

El seminario de este año fue dedicado al estudio de la categoría de "individuo peligroso" en la psiquiatría criminal. Se confrontaron las nociones ligadas con el tema de la "defensa social" y las nociones ligadas con las nuevas teorías de la responsabilidad civil, tales como aparecieron a fines del siglo XIX.

Índice

Prólogo	7
Primera lección	
7 de enero de 1976	
Genealogía 1-	
Erudición y saberes sujetos	13
Segunda lección	
14 de enero de 1976	
Genealogía 2-	
Poder, derecho, verdad	27
Tercera lección	
21 de enero de 1976	
La guerra en la filigrana de la paz	41
Cuarta lección	
28 de enero de 1976	
La parte de la sombra	59
Quinta lección	
4 de febrero de 1976	
La guerra conjurada, la conquista, la sublevación	75
Sexta lección	
11 de febrero de 1976	
El relato de los orígenes y el saber del príncipe	97
Séptima lección	
18 de febrero de 1976	
La guerra infinita	117
Octava lección	
25 de febrero de 1976	
La batalla de las naciones	139

Novena lección	
3 de marzo de 1976	
Nobleza y barbarie de la revolución	155
Décima lección	
10 de marzo de 1976	
Totalidad nacional y universalidad del Estado	175
Undécima lección	
17 de marzo de 1976	
Del poder de soberanía al poder sobre la vida	193
Resumen del curso	
“Defender la sociedad”	215

