

UDD Facultad de Gobierno

Magister de Políticas públicas

Finanzas Públicas

E. García de la Sierra

2017

Serie Trabajos docentes de economía

El arte de gobierno

Introducción.

El crecimiento económico es la religión del mundo moderno, el elixir que apaga los conflictos con su promesa de progreso infinito, la solución al drama ordinario de la vida humana de desear lo que no se tiene. Sin embargo, las sociedades - aún las más modernas – continúan siendo profundamente desiguales a pesar del ideal democrático que las empuja a la igualdad. Siguiendo a Tocqueville, las sociedades liberales han logrado destruir los privilegios y los abusos embarazosos de algunos, pero han debido enfrentar la emergencia de una nueva y fuerte competencia, una competencia difícil y en ocasiones devastadora, de todos y entre todos, inflamados por un deseo de medirse unos con otros. En virtud de ello, la población es sometida continuamente a crisis y azares, a variaciones donde el desempleo y la ruina económica por un lado, la tensión psicológica y ecológica, por el otro, parecen trampas imparables, a veces mortales.... En este contexto, sin necesidad aún de hacer historia, sólo observando la carga de regulaciones, de controles y obligaciones que los gobiernos imponen sobre sus poblaciones, con el fin de mantener los equilibrios y asegurar las compensaciones allí donde existen necesidades, se descubren las “anomalías” que fluyen desde dentro de nuestras sociedades y ante las cuales los gobiernos definen las urgencias para lograr una solución más o menos inmediata. En palabras de Foucault: *“instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar un estado de vida”* (“Defender la sociedad”, 1976).

Cada época se transparenta por lo que se ve y por lo que se dice. Los últimos siglos, no han sido pocos los que se pronunciaron y dijeron lo que habían visto, un futuro lleno de promesas y un mundo mejor, no obstante que la situación decía lo contrario o no cambiaba mucho. Jeremy Bentham, a fines del siglo XVIII, con su principio de utilidad y el cálculo de los placeres y las penas, teorizando su utopía liberal, se libró a la razón más extrema proclamando que el libre mercado regularía finalmente todo lo real; William Godwin y, más tarde, Robert Owen, en el siglo XIX, prometieron el paraíso en la tierra, Charles Fourier y Michel Bakounine denunciaron el capitalismo y levantaron la promesa del socialismo, el comunismo y el anarquismo, junto a Karl Marx, Frederick Engels y Pierre-Joseph Proudhon; más tarde, Alfred Marshall con el desarrollo del equilibrio parcial y León Walrás con el análisis del equilibrio general, impusieron una economía llena de razones utilitaristas y una voluntad de verdad que ignoró en gran parte la complejidad de ese empeño; en el siglo XX, fue el turno de John Maynard Keynes y Milton Friedman, de la macroeconomía y el monetarismo moderno, con sus exigencias políticas que se disimularon bajo sus pretensiones tan dignas. Cabe preguntarse

si esos pensadores vieron lo mismo que decían ver, ya que, a todas luces, la verdad que surgió de sus discursos no cristalizó el mundo diferente que soñaban. El panorama que se intentó cambiar, redefinir respecto a una metafísica esquemática, fue capaz de resistir, poniendo de manifiesto los abundantes restos del viejo mundo, restos que, de manera subterránea, siguieron ejerciendo su función conservadora. Nunca el mundo ha sido lo que los discursos han pretendido que sea. ¿Les faltó ver más de cerca la realidad para entender lo que ocurría realmente? ¿O el mundo es regular, no sufre de quiebres ni desvíos, no tiene otras alternativas, no obstante los sueños utópicos del hombre? Tal vez, al igual que J. Jacques Rousseau, esos pensadores “*primero sentían, sólo después pensaban*”. Esto puede parecer una banalidad, incluso algo discutible, pero algo de eso hay puesto que lo que entró en crisis fue la misma idea de la verdad, y con ella la “crisis de la razón”, luego de quedar paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera René Descartes (Vattimo y Rovatti, 1995). ¿Debieron esos hombres avanzar sus teorías y predicciones de otra manera, ser algo más prudentes, controlar más el temperamento que los hacía creer que toda metafísica era ciencia? Tal vez, la solución pudo ser avanzar con más cuidado, más estratégicamente, no queriendo iniciarse en una experiencia pura o purificada, no desprendiéndose de todo condicionamiento histórico-cultural. En palabras simples, buscar un mundo nuevo de una manera más “enmascarada”, lazándose, primero, en la gran aventura de la duda metodológica, como recomendó el propio Descartes. De esa manera, y sólo posteriormente, pensar y enunciar las instancias correctivas que frenarían o corregirían, total o parcialmente, esta enorme máquina de guerra que es el capitalismo. Esto último fue lo que recomendó John Stuart Mill, el año 1869. “Cambiar mis deseos en lugar de cambiar el mundo”. El sabio Descartes cuidó bien sus palabras, no se dejó llevar por los entusiasmos fáciles ni la sola voluntad, luego de enfrentar todo tipo de dificultades al momento de preguntarse lo que había que hacer y pensar, dado que ni las preguntas ni las respuestas eran claras o las adecuadas. Más que abrazos y celebraciones, el hombre que piensa recibe el canto de la consolación si confunde el “saber” con el “conocer” (Deleuze).

He creído conveniente detenerme por algunos momentos en esta reflexión sencilla pero no menos importante sobre la voluntad del hombre de querer cambiar el mundo. A veces, las amenazas vienen del lado de la experiencia que sugiere no cambiar nada o poco, otras veces vienen de la creencia (religiosa o filosófica) de la necesidad de cambiarlo todo. Ambas situaciones fijan un límite, dos polos, pero el curso inesperado de las cosas termina, en un caso, que no se llegue a nada, en el otro, que se obtenga lo nuevo que no se esperaba (Sartre).

En este curso, revisaremos brevemente cuál fue ese “curso inesperado de las cosas” a partir del siglo XVI, luego que el monarca intentara crear un conjunto de competencias que le permitieran afirmar su poder político sobre las viejas estructuras feudales, centralizar los conocimientos y tener un cierto control de la violencia, en una época caracterizada por la fragmentación religiosa e ideológica. Como veremos, la fuerza del poder no es independiente de la manifestación de lo verdadero, en otras palabras, para que exista poder es preciso que haya verdad, más allá de si ello resulta útil o necesario para gobernar bien. El fortalecimiento del poder monárquico se comprueba en los siglos XVI, XVII y XVIII, y exigió la constitución de toda una serie de conocimientos útiles para el arte de gobernar. La constitución de la razón de Estado fue en cierta medida la reconquista calculadora y utilitaria de toda una capa de la población capaz de aportar al monarca un conocimiento útil (exclusión de los brujos y los adivinos de la corte con el propósito de eliminar ese tipo de saber, ese tipo de manifestación de la verdad).

Tal como se la entiende, el “arte de gobernar” es el poder que se interroga sobre cómo gobernarse y cómo gobernar a los demás, de quién se acepta ser gobernado y cómo gobernar para tener el mejor gobierno posible, es la elaboración de una noción de gobierno por la verdad, verdad que dota al gobierno de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, conducir y dirigir la conducta de los

hombres. Por tanto, la razón de Estado como arte de gobernar y el liberalismo económico como una racionalidad que elabora la práctica misma del gobierno, como un arte racional de gobernar una población atravesada por infinitas heterogeneidades, por distintos modos de hacer, por múltiples comportamientos, hábitos y temores, prejuicios y exigencias. La población dispone de recursos y riquezas, de talentos y necesidades que es necesario atender y mantener, proceso en el cual el Estado tiene un papel crucial, entre otros, el rol de conciliar los procesos naturales propios de la población con toda la carga de reglas y prohibiciones, de ritos e instituciones que el poder utiliza para aplicar su “razón” sobre las poblaciones. En otras palabras, el Estado tiene la necesidad de poner en juego una serie de procesos económicos, sociales y políticos, y de ser necesario, manipular esos procesos, facilitándolos o cortándolos, dejándolos hacer o frenándolos, reglamentándolos o prohibiéndolos.

Con el fin de precisar bien esta problemática del Estado, en la primera parte de este trabajo docente y de una manera muy breve, muestro cómo fue variando ese “arte de gobernar”, a través de los siglos. En la segunda parte, lo que entiendo ha sido el desarrollo de la economía. Como tendrán ocasión de darse cuenta, el liberalismo económico es una actividad pura sin fundamento alguno en las poblaciones pero que permite al Estado gobernar el mundo de los individuos.

Primera parte: el arte de gobernar

1. La singularidad del Príncipe.

Siglo XVI: es el comienzo de una nueva era, la era de la pregunta siempre renovada, de las dudas, el razonamiento y la ciencia, todas cuestiones propias de las nuevas sociedades burguesas, ya que por medio del saber y la ciencia el hombre no religioso intenta dominar el real (Gadamer, 1993). ¿Cómo se promueve y se regenera la soberanía del príncipe? ¿Cómo se refuerza o protege la relación del príncipe con lo que posee, el territorio que ha heredado, adquirido o conquistado por la violencia o en virtud de los tratados? ¿Cómo se mantiene la obediencia de los súbditos al príncipe? Los problemas del príncipe son múltiples y al mismo tiempo singulares, esos problemas resultan complejos y difíciles de resolver dado que se entrecruzan con otros procesos mayores de ese siglo: el resquebrajamiento de las estructuras feudales, la instalación de los estados territoriales (en el contexto de la unidad territorial de Italia y Alemania), la gran concentración estatal y la disidencia religiosa que pone en cuestión el modo mediante el cual se alcanza la salvación espiritual en la tierra (la Reforma y la Contrarreforma); finalmente, la crisis de consciencia europea cuando Galileo y Kepler plantean que el universo está vacío y los pueblos descubren que los dioses no viven en el cielo. ¿La vida merece ser vivida si no existe la esperanza divina de la vida eterna? ¿A quién interesa el progreso material: sólo al príncipe o a la población entera? Lo esencial de esas y otras preguntas se profundiza en los programas de gobierno y se consigna, sin complacencias, en el texto *El Príncipe* de Maquiavelo, un análisis que, sin un amor inmoderado, ni vanidad ni orgullo, define claramente la problemática intrínseca del príncipe: el problema de la soberanía. Esto es, entre el príncipe y su principado, existe una relación compleja en la medida que esa pertenencia no es real ni esencial, tampoco natural o jurídica, sino una pertenencia abstracta y frágil que nunca cesará de estar amenazada, interna y externamente, ya que los lazos que ligan al príncipe a su principado, al príncipe con sus súbditos, son la violencia y la tradición.

En los escritos pedagógicos para el príncipe (La Mothe Le Vayer, La Perrière y otros) se planteó que existían tres tipos de gobierno, donde cada uno se refiere a una ciencia o reflexión en particular: el gobierno de sí mismo o *la moral*; el gobierno de la familia o *la economía*; el buen gobierno o *la política*; esto es, la triada MORAL-ECONOMÍA-POLÍTICA. Hasta el siglo XVI, frente a la moral y la economía, evidentemente, la política presenta una singularidad que le es propia, basada en lo que se denominó un “arte de gobernar”, un arte definido a partir de esa continuidad esencial de tipo “ascendente”, que va de la moral a la economía, para, finalmente, llegar a la política. Es ascendente en el sentido que el príncipe que desea gobernar una nación debe primero saber cómo gobernarse a sí mismo y, en otro nivel, aprender a gobernar su familia y administrar bien sus bienes y patrimonio; sólo entonces, finalmente, ese príncipe o delfín está en condiciones de gobernar de manera conveniente la nación. En palabras simples: el delfín deberá estudiar, primero, un tratado de moral; luego, un texto de economía; finalmente, y en detalle, un manual de política (La Mothe).

En esta pedagogía de tipo ascendente, el elemento central es la economía, una materia que responde a la necesidad de introducir la economía al nivel de la familia, es decir, la manera de cómo un padre debe comportarse y dirigir a su mujer y a sus hijos, a la servidumbre y el patrimonio familiar, de tal forma que su acción permita la prosperidad de la familia entera. De este modo, a la pedagogía de cómo introducir esta atención meticulosa y singular del padre con su familia, le sigue la misma atención al interior del Estado, en la gestión del Estado, en el espacio público y en la política.

2. La multiplicidad del arte de gobierno

Sin embargo, muy pronto, al debate abierto por el “arte de gobernar”, se unió otro, uno más radical y problemático: aquél del “arte de gobierno”, ahora centrado en el aparato de Estado y en la razón de Estado (esto es, no alrededor de la figura del príncipe ni de la familia), donde el príncipe no es más que una aproximación imperfecta, casi una caricatura, una abstracción. Por tanto, la discusión se distancia del discurso de Maquiavelo, no centra su interés sólo en el principio de soberanía (su racionalidad), sino en los campos de intervención del Estado: la vida de los habitantes, la seguridad del territorio, la riqueza (La Perrière).

Las nuevas actividades que desarrolla el Estado, la multiplicidad de sus prácticas distintas, afectan tanto a la población como a las instituciones: al padre de familia en relación a sus hijos y al superior del convento en relación a los fieles, al pedagogo y al maestro en relación a los niños y a los discípulos, a las instituciones del Estado en relación a los funcionarios administrativos, los ejércitos a los soldados, etc. La administración del Estado pasa a ser un **problema político** (Rosanvallon, 1990), en atención a la multiplicidad de problemas y a las funciones distintas que controla el gobierno, funciones que chocan con la singularidad radical, única y trascendente, del gobierno del príncipe de Maquiavelo (Le Vayer).

Si la economía designaba hasta el siglo XVI una forma particular de intervención del padre dentro de la familia, en los siglos XVII y XVIII, esa intervención es atravesada por una serie de procesos complejos y capitales que determinan la necesidad de una nueva forma de gobernar y ser gobernados. Dada la concentración estatal y el mercantilismo galopante, el arte de ejercer el poder se va precisando y va tomando un sentido cada vez más racional, en el sentido que ese arte se ejerce bajo la forma de la economía. De esa manera, se configura una nueva pedagogía, contraria a la anterior, de tipo “descendente” ya que baja de la política a la economía, dado que la preocupación recae sobre los habitantes, en la suerte de la población. En los momentos que el ideal divino se vacía y el progreso material es reivindicado, el padre de familia debe comportarse como corresponde según la realidad material que la política del monarca determina. En esa línea descendente desde la política a la moral, desde el Estado al individuo, el elemento central será, otra vez, la economía.

En su “Discurso sobre economía política” (1754), Rousseau plantea el problema de la economía en los siguientes términos: si la palabra economía no es otra cosa que el buen o el sabio gobierno de la casa en función del bien común de la familia, bajo el nuevo estado de las cosas, ese sabio gobierno no puede significar otra cosa sino poner en práctica los principios de la misma economía, una economía ahora al nivel del Estado. En otras palabras, gobernar es desarrollar una suerte de conducta vigilante, una administración o control atento sobre la población, el mismo control que ejerce el padre sobre su familia, su casa y sus bienes. Pasando de la familia al Estado, y del consejo a la ciencia, Quesnay (1768) definió lo que es un “buen gobierno”, a partir de lo que él denominó el “gobierno económico”: aquél gobierno que tiene el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía, bajo la nueva concepción y la pedagogía de la “economía política”. Anteriormente, La Perrière, el año 1567, había definido lo que significaba ese gobierno económico: “la recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente”. En palabras simples, disponer bien de aquellas cosas que son el objeto y el blanco del poder: la vida (la población), el territorio y la riqueza.

3. De la forma-Dios a la forma-Hombre

Los territorios pueden ser vastos o pequeños, fértiles o estériles, la población ser densa o dispersa, numerosa o escasa, los habitantes ricos o pobres, altivos o sumisos, etc. Sin embargo, esas diferencias – como advierte Foucault - no impiden la necesidad imperiosa de una organización del espacio y el territorio, la conservación de una lengua y la tradición, la centralización administrativa. Esos elementos aleatorios no son sino datos del problema. El trabajo de unificación de la nación es esencialmente de orden político y técnico, hace parte de la construcción misma del Estado y, en el caso de la monarquía, tiene por función hacer más visible y vinculante la relación de pertenencia (sometimiento) de los súbditos al príncipe. El Estado monárquico crea

ese vínculo de tipo “vertical”, esto es, instaurando las condiciones de una dependencia uniforme y fuerte, entre el príncipe y sus súbditos, entre la corona y los habitantes que viven y trabajan en el territorio. El Estado monárquico se define por la posesión de dos derechos naturales: el derecho sobre la riqueza (el territorio pertenece al monarca) y el derecho de decidir sobre la muerte (el príncipe es el juez). Estos poderes monopólicos permiten al príncipe gobernar desde arriba la sociedad, disponer de los medios más poderosos (decidir la muerte) y cuantiosos (el mercantilismo), poderes superiores a todos aquellos que dispone la sociedad en su conjunto para sus asuntos (Hobbes y Locke). Mientras el hombre venera a Dios, el Todo es pensado en relación a Dios: los derechos del hombre reflejan ese contenido, el hombre es definido en torno al infinito dado que es una creación de Dios. Descartes da la respuesta: *“las fuerzas del hombre son el entendimiento y la voluntad; el entendimiento del hombre es finito pero su voluntad infinita”* (El Discurso del Método, 1647). En este sentido, si lo infinito debe tener una expresión, una forma de contenido, la riqueza es ese contenido: en un mundo infinito no hay límites ni bordes, tampoco un término; en otras palabras, si la riqueza no tiene fin, la función del hombre es *extraer* esa riqueza, no producirla.

Desde el siglo XVII en adelante, en las discusiones sobre qué es un buen gobierno (La Parriere y otros), no existe referencia alguna a la riqueza infinita, menos aún, alusión a un mundo infinito. Por el contrario, se habla de **complejos finitos o campos de realidad**, de mundos construidos o producidos por el hombre y que - comúnmente - se denominan “realidad”, una palabra para significar una suerte de “reducción”, ya que en el caso de la economía, se trata de algo que se aísla y se separa en tanto sector específico. La “cuestión” sobre la cual se discute es, principalmente, la vida de la población, en particular, la “cuestión social”: la situación de los habitantes, en virtud de una población numerosa que crece rápidamente, y preocupa más que lo económico. El volumen y el ritmo de crecimiento de la población en las grandes aglomeraciones urbanas cuentan entre los elementos más importantes, partiendo del hecho que el equilibrio se rompe - una y otra vez - entre el crecimiento demográfico y el crecimiento económico. ¿Por qué no se restablece el equilibrio entre el aumento de la población y la riqueza? ¿Qué cosas definen en la práctica lo que los hombres hacen y lo que son, rentistas, asalariados o campesinos? ¿La economía debe preocuparse sólo de la producción, el intercambio y el consumo de bienes, el hombre no interviniendo en ese circuito sino como un elemento más, un elemento entre otros elementos?

Partamos con las necesidades propias de la nueva forma de gobierno, tanto a nivel nacional como local, en las determinaciones de sus programas: soberanía, justicia, disciplina, etc. que implican el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, lo mismo que el desarrollo de todo un conjunto de saberes. El Estado convertido en aparato administrativo, aparato que va poco a poco “gubernamentalizándose”, es decir, teniendo a la población como principal foco de atención, no al príncipe. Asimismo, el clima, la aridez o la escasa fertilidad de las tierras, los bajos rendimientos o sus rendimientos decrecientes, son fuentes de preocupación del gobierno porque la tierra tiene una estrecha relación con la vida de las poblaciones, con la alimentación y sobrevivencia de los individuos. Esto es, los discursos sobre el poder apuntan a la población a partir de las relaciones que los hombres establecen entre sí al interior de una sociedad determinada, entre los hombres y entre ellos y las cosas, en las costumbres y los modos de hacer o actuar, al momento de producir y consumir. ¿De qué hablan esos discursos? De las epidemias y las carestías, principalmente, de los nacimientos y las muertes, de las producciones y los consumos, de las celebraciones y las tragedias, etc., de todo ese complejo de cosas que hace parte de lo que hoy se denomina “la realidad”. De esta manera, y siguiendo a La Parriére, gobernar una población requiere del Estado acciones distintas para alcanzar fines diferentes y conducentes, según las “realidades” o los campos que se intervienen: en lo que se refiere al gobierno económico, el fin es “el cuidado de conducir las cosas a un fin conveniente”, acciones que no pueden sino beneficiar la “vida” de la población, por tanto, estos tres momentos seriales: *“gobierno, población, economía política”*. Digo bien, se habla del gobierno de la población o “gubernamentalidad” cuando existe preocupación por la vida de esa población, no por la muerte de la misma. Por tanto, la gubernamentalidad no puede sino cortar la muerte, restringir el derecho de dar muerte, frenar las causas que provocan la muerte (la insalubridad, el hacinamiento, la indigencia, el hambre, el crimen, etc.).

Bajo el viejo principio, el príncipe se propuso como un fin el “bien común y la salvación de todos”, una suerte de soberanía circular, puesto que reenvía ese ejercicio al mismo principio de soberanía: la obediencia a las leyes. En la nueva definición de gobierno (La Parriére), este principio se redefine a partir de la manera cómo

se disponen las cosas para conducir las a un fin conveniente para cada una de las cosas que hay que gobernar; esto es, no en función de un bien común definido en la ley, sino del gobierno de los vivos. Un fin distinto al de la soberanía, puesto que no se trata de imponer una ley determinada a los hombres sino de alcanzar aquello que puede y debe ser alcanzado por la acción del gobierno, por la acción directa e indirecta sobre un determinado conjunto de medios, según cuál sea la razón que tenga el Estado. En otras palabras, el Estado gobierna según sus propias reglas.

De acuerdo a la historiografía, el arte de gobierno o “gubernamentalidad” no pudo desplegarse de manera amplia sino a partir de mediados del siglo XVIII (Europa occidental), luego que quedaron atrás las grandes urgencias militares. La expansión económica que sobrevino fue consecuencia de una serie de procesos generales: la expansión demográfica ligada a la abundancia económica (aumento de la producción agrícola), abundancia relacionada a su vez al aumento de la cantidad de dinero en circulación (Braudel). El poder sobre la vida y no la muerte, debió ser investigado y analizado de la manera más sutil y atenta, en detalle y precisión, como ciencia de gobierno, polarizando la economía en algo distinto, en lo que se denominó la economía política. Esos estudios sobre la población llegaron incluso hasta interesarse en lo que el sociólogo Gabriel Tarde apuntó como *“en las pequeñas ideas de los pequeños hombres”*; en otras palabras, en la vida de lo infinitesimal: una preocupación centrada, por ejemplo, en cómo se introduce una nueva costumbre local, de cuándo y en qué lugar los campesinos dejaron de saludar y respetar al propietario de las tierras, de cómo cambió el fallo de la justicia cuando en la causa se adjuntó un informe médico y un informe de peritaje, etc. ¿Quién era finalmente el autor del fallo, el juez o el perito? La realidad tuvo que, necesariamente, ser repensada, lo mismo decir que nuevamente medida y analizada, en detalle y precaución, debiendo ocupar los analistas las palabras con gran precisión y la ayuda de las ciencias, en particular, las estadísticas y las matemáticas (Malebranche y Quesnay). Bajos esas circunstancias, la economía pasó a ser un factor técnico principal dada la necesidad de escrutar la realidad con la misma exactitud extrema, en sus mínimos detalles y de manera permanente, regular. Una proposición que ilustra de buena manera la línea de fuerza de la economía política, de la realidad de los procesos estudiados y examinados por ella. En ese análisis, quedó la población como el foco de atención, el progreso material de la nación como preocupación.

Las estadísticas y las matemáticas permitieron descubrir que la población tiene una regularidad que le es propia: el número de muertos, de nacimientos y enfermos. En toda población existe una regularidad específica y bien determinada de esos sucesos. Asimismo, el aumento de la población genera el fenómeno de su aglomeración, sus efectos específicos no son reducibles a los de la familia: el hacinamiento y las epidemias, la indigencia, la pobreza, el crimen, etc. Todos esos fenómenos son observados atentamente y registrados estadísticamente, y muestran, finalmente, que la población, a través de sus asentamientos y sus modos de actuar, en sus actividades cotidianas, produce efectos sociales y económicos específicos que son posibles de verificar, medir y analizar. Las estadísticas, al permitir cuantificar todos esos fenómenos, ponen de manifiesto una determinada especialidad de la población, una especialidad desconocida e irreductible dentro del estrecho marco de la familia (la familia desaparece prácticamente como modelo de gobierno si se exceptúa un cierto número de temas residuales, aquellos de tipo moral y religioso). Definitivamente, lo que aparece en ese momento, no es la familia como un elemento más de la población, sino la población propiamente tal como campo e instrumento de intervención fundamental del gobierno. Y ese hecho dice mucho: el fin del gobierno es la vida de esa población, el “gobierno de los vivos”. Esto es, gobernar tiene por fin mejorar su suerte, en particular, la duración de la vida; por tanto, el cuidado de la salud, la protección sanitaria de la población, la educación, etc. Y los instrumentos que el gobierno se procura para obtener esos logros, como veremos, son inmanentes a las poblaciones mismas.

En ciertas ocasiones, el gobierno actúa directamente, mediante campañas (vacunaciones masivas, servicio militar y educación obligatoria, etc.); otras veces, de manera indirecta, mediante técnicas que estimulan la población entera a realizar una determinada acción, sin que la gente se sienta demasiado presionada: por ejemplo, la organización de campañas de control de la tasa de natalidad (Malthus), políticas de incentivos económicos para que una parte de la población fluya hacia determinadas zonas del país, incentivos al trabajo

en algunas actividades, por ejemplo, en Inglaterra, en la producción de carbón y la crianza de ovejas, etc. De esta manera, la población aparece como un objeto potencial de dominio del gobierno, como un conjunto de sujetos plenos de necesidades, de aspiraciones y producciones, objetos a la vez de intervenciones directas o indirectas del gobierno. Intervenciones que se irán progresivamente extendiendo, el gobierno interviniendo toda la red de relaciones existentes al interior de esas poblaciones, de los hombres con el territorio y con la riqueza, en la producción y la distribución de esa riqueza, cumpliendo la economía política un rol fundamental de “dispositivo de seguridad” (Foucault).

En otras palabras, bajo la nueva forma, la forma-Hombre, el fin del gobierno es imponer tareas y operaciones determinadas a una multiplicidad humana numerosa y creciente, dentro de límites asignables: se trata de componer fuerzas en función de un efecto útil, en función de hacerlas producir un efecto más grande que el que se habría producido si los miembros de la población se hubieran mantenidos aislados. La división del trabajo y los intercambios de bienes en los mercados disciplinan la población y la economía política es el dispositivo de ese poder: *“donde hay comercio, hay paz; donde hay paz, hay comercio”*, afirmaba Montesquieu. Y como señalé en un comienzo, en nuestras sociedades modernas, los gobiernos intentan asegurar compensaciones donde se las necesita y equilibrar los desequilibrios cuando se producen riesgos, malestar y angustia en la población, a las que el gobierno responde con aumento de oferta de productos y experiencias terapéuticas aseguradoras o estabilizadoras, experiencias de confortación, sanación, alivio, etc., instalando, en ocasiones, mecanismos de seguridad, en otras, dispositivos de disciplina, optimizando el estado de vida (Foucault, 2000).

Segunda parte: la introducción de la economía política

1. Cantillon y lo verdadero

Si tenemos en cuenta en esta historia no sólo los comportamientos, también las mentalidades, observamos que los hombres creen lo que observan y dicen, pero lo que observan y dicen va más allá de lo que saben. ¿Ello significa que lo que se observa, se mira, es lo que realmente existe? No necesariamente. Algo insólito, y de allí el empleo, por Kant, de la palabra “*a priori*”, una palabra por medio de la cual se plantea las condiciones que hacen posible un determinado saber, condiciones que no necesariamente están dadas por una experiencia particular ni por la tradición. Tomemos un ejemplo, el rendimiento de las tierras: si *a priori* la tierra abunda y es homogénea, entonces, las condiciones de una riqueza abundante, incluso infinita, es posible. Pero, eso funciona – la abundancia - sólo si el trabajo se aplica bajo esa forma, en virtud de ese *a priori*: si la tierra es abundante y homogénea. Por lo contrario, si el trabajo se aplica en los territorios donde no existe tal abundancia de tierras fértiles ni esas tierras son homogéneas, ¿qué riqueza se podrá extraer de esas tierras? Lo más probable es que toda la experiencia y el saber que se obtuvieron del trabajo aplicado a las tierras fértiles y homogéneas tengan poca o ninguna validez si cambian las condiciones, como es en el caso si se utilizan tierras infértiles o pobres.

Entonces, aquello que creemos saber qué es, que tiene un objeto y un sujeto: es, por lo general, un saber construido a partir de experiencias y visibilidades, un saber inseparable de las prácticas que lo producen, inseparable de un procedimiento determinado. Pero, ¿nos sirve ese saber para saber lo que es verdadero? Descartes afirmaba siempre: “yo quiero lo verdadero”. ¿Pero, qué quería decir por verdadero? La evidencia. Sin embargo, cuando dice la evidencia, lo dice como si fuera una idea. Cuando más tarde, Hume dice “quiero lo verdadero”, lo que quiere es ver signos, sólo signos, lo mismo que Hobbes. ¿Por qué la evidencia y los signos? Las razones están por el lado que lo “verdadero” nunca está “a la vista” ni tampoco es “evidente”, y de buscarlo, siempre deberá ser inferido de otra cosa y, esa otra cosa, de una tercera, de manera indefinida.

Cada época, cada formación histórica, dice todo, muestra todo, no calla nada, no tiene secretos. Si se trata de visibilidades, todo está a la vista, todo se muestra, nada se oculta. Si leemos lo que dice Cantillon en su Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general, escrito el año 1755, aprendemos lo que para un hombre de esa época debió ser algo oscuro o incomprensible, algo que no necesariamente se veía o se dejaba ver: “*si los campesinos de un Estado siembran más trigo que de ordinario, es decir, mucho más del que hace falta para el consumo del año, el valor intrínseco y real del trigo corresponderá a la tierra y al trabajo que intervinieron en su producción; pero a causa de esa excesiva abundancia, y existiendo más vendedores que compradores, el precio del trigo en el mercado descenderá necesariamente por debajo del precio o valor intrínseco. Si a la inversa, los agricultores siembran menos trigo del necesario para el consumo, habrá más compradores que vendedores, y el precio del trigo en el mercado se elevará por encima de su valor intrínseco*”. Cantillon parte de una buena pregunta, ¿cuál es el valor de las cosas?, y en su respuesta, dice lo que ya sabe: ese valor depende, en última instancia, de la demanda, esto es, de los deseos de la población, dado que son esos deseos de la población (su mayor o menor deseo, y el número de la población, en particular), los factores que determinan si la producción de trigo es abundante o escasa. De esta manera, Cantillon franquea el umbral de la teoría del derecho natural con una penetrante intuición y notable claridad, respondiendo a lo más oscuro y oculto de su época, a algo que hasta entonces, antes los ojos de las poblaciones, estaba en las manos de Dios: la abundancia o la escasez de bienes. El razonamiento de Cantillon no es para nada obvio: si la tierra tiene sus rendimientos, si la población tiene sus hábitos, ¿qué orden común puede haber entre la población y la tierra? La falta de un orden único (o Gran Orden) confirma un orden múltiple de cosas, un orden donde cabe tanto la abundancia como la escasez, dependiendo del mayor o menor crecimiento de la población, de los deseos de la población, aproximándose este análisis a los de A. Smith, t. Malthus y D. Ricardo. Un enunciado, por tanto, que tiene un claro sentido de universalidad, además de un sentido en extremo preciso, un enunciado que dice exactamente no sólo lo que dice sino también cuáles son las reglas a las que obedece este tipo de enunciado, en este ámbito determinado: dice cuándo habrá abundancia y cuándo habrá escasez, más allá de la buena o mala fortuna de las poblaciones y de la nación. Ahora bien, las reglas de la abundancia y de la

escasez no estaban dadas antes de este enunciado revelador, por tanto, lo que ha hecho Cantillon ha sido saltar el umbral, profundizar aquello que estaba oculto y no se veía por ningún lado, tampoco se hablaba, poniendo el acento en algo que a todas luces era imposible, en la relación entre los rendimientos de la tierra y el crecimiento de la población. Es curioso, las palabras y las frases, los enunciados, dicen a veces lo que los ojos no ven y de lo que no se habla. En este sentido, los enunciados de Cantillon reivindican una originalidad radical, una racionalidad absoluta y diferente y, sin duda, incompatible con el viejo orden social, con la experiencia y el antiguo saber. Cantillon no habla de lo que ve y, no obstante, sus enunciados parecen captar todo lo posible, enunciados que llegarán años más tarde con la nueva economía, la economía política. Si bajo la **forma-Dios**, la economía era la economía natural (la naturaleza como única creadora de rentas y riquezas infinitas), bajo el paradigma de la población, la **forma-Hombre** (una vez que el hombre se levantó como el sujeto de toda creación, incluso de Dios), la economía pasó por la forma definida por la economía política, teoría que se construye a partir de lo imposible y la reflexión, no de la experiencia y la evidencia, a partir del uso de la razón y la lógica (el ejemplo de ello está en la demostración de Galileo de por qué la velocidad de caída de los objetos no depende del peso de los mismos).

2. ¿Qué es producir?

Una vez que hemos llegado a este punto, que hemos planteado que la economía no depende de la experiencia ni de la evidencia, podemos construir enunciados. Una tarea para nada fácil. Esa tarea debe hacerse entendiendo lo que se hace, no necesariamente lo que se sabe. Comencemos: ¿cuál es la raíz de la palabra producción? ¡*Pro-ducere*! Es decir, ver aparecer algo que antes no estaba, algo que no está dado por la naturaleza de manera inmediata, como un zapato o un mueble. ¡Y atención con esto! El concepto de enunciado “producción” define bien la nueva relación existente entre la riqueza y la población, a partir de ese principio económico que hoy nos resulta tan evidente: la escasez. Si la riqueza es producción, la población se relacionará con ella por intermedio de su escasez. Sólo la producción puede escasear, no la naturaleza o lo que está frente a nuestros ojos y seguirá ahí. Al comienzo, al hablar de producción, algunos tuvieron la impresión de que se trataba de una palabra nueva, de algo nuevo. Bueno, si siempre se utilizan siempre las mismas palabras, todo cambia cuando aparece una palabra nueva. Ahora bien, los pensadores interrogan e intervienen con sus discursos, pero no conocen de antemano el mundo que ellos mismo y sus discursos construyen (Sartre). ¿Qué son, entonces, sus enunciados y sus interrogaciones? Antes que todo, son intentos de racionalización de aquello que ellos mismos no ven, que es imposible ver, de aquello que ni la experiencia ni la evidencia revelan lo qué es. Por ejemplo, a fines del siglo XVIII, la separación de los hombres en clases sociales distintas. En este sentido, los enunciados racionalistas de Cantillon, Hume, Quesnay y Smith inauguran un nuevo orden donde la riqueza es lo “producido”, no lo “extraíble” de la naturaleza. Producción y factores de producción, los temas centrales de las preocupaciones de los nuevos economistas, de la economía política.

¿Qué impuestos se pueden cobrar y cuáles no? ¿Qué se puede importar y qué no? ¿Las exportaciones son un problema o no? ¿Qué quiere decir eso que los vicios privados hacen la prosperidad pública? Cantillon, Turgot, Mirabeau y Quesnay inauguran el nuevo discurso, proponiendo una racionalización económica distinta, una racionalización que la vieja economía detesta, la racionalidad del “*laissez- faire y laissez-passer*”, una proposición que contradice todo el saber económico anterior, al mismo tiempo que atenta en contra los intereses inmediatos del príncipe. Es la guerra entre mercantilistas y fisiócratas.

¿Y qué se hace entonces? Seguir estudiando, despejando las “regularidades”, de manera de llegar a definir más claramente las regularidades o continuidades, puesto que de la formalización de esas continuidades se pueden hacer proposiciones de política y saber sus posibles efectos. En los hechos, el “cuadro económico” de Quesnay es la primera formalización macroeconómica que visibiliza el crecimiento de los ingresos en el tiempo, un modelo circular con el que los fisiócratas buscaron las políticas que podrían estimular la acumulación de capital y el crecimiento económico, crecimiento que se encontraba frenado por la excesiva carga fiscal sobre los agricultores. ¿Cuáles son los actores de ese cuadro? Los agricultores y los artesanos, además de los propietarios de tierra. ¿Y si para completar ese cuadro, uno se pregunta qué ocurrirá después con ellos? Bueno, con el correr del tiempo, el primero emigrará a la ciudad y se convertirá en obrero industrial; el segundo y el tercero, si la fortuna les sonríe, en capitalistas. Un tránsito urgente y rápido, cuando lo

“normal” era lo contrario, que cada uno se mantuviera en su lugar. La auténtica “modernidad” es que el hombre pase del campo a cultivar a la fábrica donde tiene una pieza que producir, dejando de lado la relación intermediaria de la tierra para privilegiar el plan, abrazando sólo la razón, esa concepción abstracta de la vida, propia de la ciudad.

3. Adam Smith y Rousseau

Sin embargo, ese proceso no impide que las amenazas de disolución social pesen sobre las poblaciones. A la pulsión de disociación natural se agregan otras dos: la división de la población en clases sociales (Saint-Simon) y un factor de orden moral: los individuos participan de la gran obra modernizadora emancipadora y liberadora de la revolución pero, al mismo tiempo, valorizan el egoísmo del *homo economicus*. Todo individuo desea ser el juez de sus propios intereses. Sin embargo, ¿cómo se puede pertenecer y, al mismo tiempo, ser autónomo en un cuerpo social? La tradición filosófica y moral inglesa, desde Mandeville a Adam Smith, es la primera gran tentativa intelectual que responde a esta cuestión esencial. Esa tradición formuló las condiciones dentro de las cuales se desarrolla el progreso económico ligado a la producción de riquezas, la división del trabajo y la mecanización, la competencia, la preocupación por el Bienestar Social. Para los pensadores liberales, la naturaleza es sinónimo de pobreza y el capitalismo de riqueza (Bentham); en ese contexto, el individuo y lo social no son polos contradictorios. ¿Por qué no? Mandeville compatibilizó los vicios privados con los beneficios públicos (“la fábula de las abejas”), Hume y Smith elogiaron los efectos civilizadores y reguladores de la división del trabajo, desarrollando una filosofía del progreso. De acuerdo a estas visiones, el buen gobierno no es aquél que interviene directamente ni implica directa o personalmente a cada individuo, sino aquél que garantiza a cada uno la libertad de consagrarse a sus propios negocios, según sus propios intereses. Por tanto, el orden social no necesita de un cuerpo externo regulador ni de ninguna otra megagarantía diferente, sólo necesita del buen funcionamiento de los mercados: el principio de mercado (“nada es gratis”) resuelve en sí mismo la contradicción potencial entre la autonomía del comportamiento individual y la formación de un bienestar colectivo, dado que la mano invisible concilia la búsqueda del interés privado de cada uno con la realización del interés general. En otras palabras, el liberalismo económico es un modo de regulación económica y política, la expresión de una filosofía moral, de un arte de gobierno.

Pero, ¿qué hacer cuando la felicidad de algunos coincide con la desgracia de otros? ¿Es posible seguir aferrándose a los axiomas del *homo economicus*, a cada uno de resolver sus problemas propios?

Contrariamente a la visión liberal de Bentham, Kant y Rousseau estimaron que la sociedad moderna no podía estar fundada en el hombre egoísta, ¡por el contrario!, ella debía estar constituida por ciudadanos dispuestos a sacrificar sus intereses egoístas personales en favor de la voluntad general. Ese fue el mensaje del Contrato Social de Rousseau, fundado en la oposición entre el individuo (egoísta) y el ciudadano (cívico). A diferencia del individuo, el ciudadano aparece directa y continuamente implicado en la cosa pública, es un sujeto autónomo guiado por su función cívica, dado que se opone al orden anónimo de la mano invisible. ¿Cuál es la tarea del gobierno bajo esta filosofía moralista?: realizar un trabajo gigantesco de regeneración social, destinado a transformar o hacer desaparecer al individuo egoísta, de manera que éste ceda su lugar al ciudadano virtuoso y comprometido socialmente. Una tarea que puede o no ser en esencia totalitaria, dado que los sujetos pueden asumir su identidad y su libertad en ese proceso de desalienación pero, al mismo tiempo, sufrir un nuevo sometimiento, ser cuerpos dóciles sometidos a un control del Estado. Dependiendo de ello, de si la tarea del gobierno está o no orientada a la homogeneidad social a la que tantos temen (la escuela de Frankfurt), es lo que define la discusión de si esa regeneración cultural determina o no un valor verdadero.

4. El *güterwelt* económico

El poder de conocer o “voluntad de saber”, según Spinoza, es posible de desarrollar gracias al proceder metódico. Si tenemos en cuenta que el Estado no es más que “una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree” (Foucault), por la misma razón, la apuesta de los economistas por el método de Descartes permitió fundar un mundo que no existe, un mundo aislado, idéntico en todas partes, donde el conflicto entre fuerzas puramente económicas se resuelve conforme a principios y lógicas. En la mente de estos pensadores, esos principios y esas lógicas no indican relaciones ‘de hecho’, objetivamente observables, sino relaciones puramente formales entre conceptos. En otras palabras, como señalé, no se trata de descubrir lo que sucede, lo que es visible frente a nuestros ojos, sino de comprender el supuesto sentido imposible de una realidad particular. Conceptos como el “valor”, el “trabajo”, la “riqueza”, la “utilidad”, etc., se utilizan para argumentar sobre un determinado sentido “imposible” o “invisible”, pero no por ello menos verdadero. Debido a ello, la economía política hace apelación a la correspondencia lógica, no a la experiencia, apelación ya sea en términos de crítica de lo existente, o en términos de propuesta teórica, fundándose en la idea de una demostración irrefutable, en una teoría donde no puede haber “errores” ni “defectos”.

Siguiendo ese objetivo, la economía política se esfuerza en dar una significación propiamente física a los hechos, como si las relaciones entre los hombres y de los hombres con las cosas rivalizaran en exactitud, en su mecánica y determinismo, con los de las ciencias de la naturaleza, donde el modelo inicial fue creado por Galileo y Newton. La física de Newton es la referencia permanente de la economía política: definir las leyes de los fenómenos sociales, como antes se definió aquella de los fenómenos físicos naturales.

Esta preferencia teórica por lo cuantitativo y lo medible se aprecia desde muy temprano, como es el caso en la obra del pensador inglés W. Petty (1662): “...todas las cosas deben evaluarse conforme a dos elementos naturales, a saber: la tierra y el trabajo; esto es, que un barco o una pieza indumentaria valen una cierta medida de tierra y otra cierta medida de trabajo, en cuanto que ambas cosas son productos de las tierras, y del trabajo humano aplicado a ellas. Si esto es verdad, tendremos la fortuna de encontrar una paridad natural entre la tierra y el trabajo, e igualmente podemos expresar el valor de cada uno de ellos por separado o mejor recíprocamente, y reducir uno a otro con la misma facilidad y exactitud que podemos reducir peniques a libras” (W. Petty, 1662).

Todos los economistas clásicos defienden esa concepción o principio: las leyes naturales están inscritas en el orden físico del mundo, y ese orden tiene un sentido objetivo, por ende, son identificables y medibles, lo mismo la reproducción económica. Ese convencimiento transformó la economía en un conocimiento práctico, en la economía política (Quesnay), en la medida en que hace calculable las intervenciones económicas de los actores sociales que participan como referentes (las clases sociales). En palabras de Cournot (1834), la economía tiene “por objetivo esencial las leyes bajo el imperio de las cuales se forman y circulan los productos de la industria humana, en sociedades tan numerosas que los individuos desaparecen y no hay otra posibilidad que considerar a las masas sometidas a una suerte de mecanismo, muy parecido a aquél que gobierna los grandes fenómenos del mundo físico”.

A comienzos del siglo XIX, el sentido positivo de la economía política es parcialmente reorientado por J. B. Say (1803), cuando postula una ley fundamental, mediante la cual la producción ejerce un poder de dominio muy particular de la realidad económica: “la oferta crea su propia demanda”. En otras palabras, todo consumo es posible sólo si existe una producción, no se generaría la demanda si no existiera antes la producción: el pago de factores determina la demanda de la producción. Más tarde, el quiebre de la teoría del valor-trabajo de Smith y Ricardo significó el reemplazo de un dispositivo por otro, de uno violento y físico - **el trabajo** - por otro más sutil y psíquico, más abstracto, la **utilidad**. Metamorfosis o viraje desde un modelo fundado en un sistema de representaciones, basado en el comportamiento económico de las clases sociales (y sus ideologías), hacia un modelo que funciona sobre la base de sistemas de conductas individuales, sin referentes sociales.

Más tarde, el año 1838, Cournot publica una memoria que lleva un título aún más sugerente: “Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses” (investigaciones sobre los principios matemáticos de la teoría de las riquezas). En ese escrito notable, completamente ignorado en su época, Cournot intenta demostrar la conveniencia de utilizar el lenguaje matemático, ya que las relaciones económicas se prestarían a una representación algebraica. Leon Walrás (1873), saludó e hizo suya esa proposición de Cournot, al afirmar: “Hace varios años que yo trabajo, por mi parte, en la elaboración de la economía política pura como

una ciencia natural y matemática". Walrás continuó trabajando en esa dirección, oponiéndose a una visión demasiado "funcional" de la economía y privilegiando su dominio puramente científico: *"Los hechos que se producen en el mundo pueden ser considerados de dos maneras: unos tienen su origen en el juego de las fuerzas de la naturaleza, que son fuerzas ciegas y fatales; los otros tienen su origen en el ejercicio de la voluntad del hombre, que es una fuerza clarividente y libre"* (L. Walrás, 1900). De aquí hay sólo un paso para que la economía se constituya ella misma en la subjetividad de los sujetos, en cuantos sujetos que se comportan de forma obediente conforme a determinadas normas, normas que parecen originarse en el propio interior, no obstante que vienen de la doctrina económica, de la economía política.

La analítica de la conciencia moral de Heidegger (1985) está basada en la creencia aristocrática que postula: *"en el interior de cada uno de nosotros hay una palabra que hace sentencia, afirmación absoluta; una vez formulada, este decir primogénito, ajeno a todo diálogo, se convierte en palabra de justicia que nadie tiene derecho a poner en duda"* ("Ser y tiempo", 1927). Si bien esta analítica no cuestiona la razón en el fondo, si apunta al peligro de ciertas racionalizaciones extremas, como puede ser en este caso: si las racionalizaciones económicas son propias del mundo abstracto de la lógica, ¿deben ellas convertirse en "palabras de justicia", generando a veces la peligrosa creencia de fundar un mundo antes que los actos del hombre lo funden?

Desde luego, el argumento en favor de tales nociones abstractas fue que ellas no pudieron ser propuestas sino después que se había avanzado lo suficiente en la observación directa de los hechos, pero, ¿las nociones son inseparables de los hechos? ¿Progresan juntos? Sin necesidad de adentrarnos en esos hechos, no es difícil conjeturar de qué lado se buscaron esos "hechos", aquellos que permitieron definir los principios y los conceptos de la economía política: *"en la simplicidad que significa representar el progreso económico como siendo idéntico al de un único pueblo, al de un mundo igual en todas las partes y al que serán referidas idealmente todas las modificaciones consecutivas que se observasen en los distintos pueblos"* (A. Comte, 1830). Este método entiende también por simple un cierto carácter rudimentario de una organización económica. Gracias a este método simple, los economistas establecieron leyes sin necesidad de pasar revista a todos los hechos a los que esas leyes decían referirse y expresaban, concibiendo funciones y relaciones abstractas de los fenómenos que justamente intentaban comprender. La moda científica de entonces dictó que los hechos "comunes", aquellos que no tienen valor probatorio a menos que sean numerosos, debían ser substituidos por los hechos "decisivos" o "cruciales" (Francis Bacon, ya en 1620, expone los pasos que debe dar el científico a fin de ir desde el conocimiento de lo particular a la determinación de las leyes). En consecuencia, la transformación de cualquier observación en conocimiento es realizada necesariamente mediante el razonamiento lógico (ese razonamiento explica e implica), con lo cual todo el proceso es necesariamente formal, como lo es la lógica y, en particular, esa lógica aplicada que son las matemáticas.

Ahora bien, la insistencia en un conocimiento "científico" de los hechos se genera también porque existe la "sociedad política", lo que Quesnay denominó – deseoso de inventar una nueva vida - el gobierno económico; esto es, que en la vida social existe algo que se podría llamar un "orden esencial" que objetiva la necesidad de "lo cuantitativo" como una forma de revelar "lo verdadero", de aquello que simplemente llamamos "realidad", con el propósito de distinguirla de lo aparente y la ficción. En lo cuantitativo residiría lo verdadero. Un ejemplo claro de ello sería la insistencia de la enseñanza universitaria, en los siglos XVII y XVIII, particularmente en Alemania, en una interpretación estadística o numérica de la realidad, de contar con una especie de Enciclopedia, de medidas de los conjuntos sociales y territoriales de una nación. En esa misma dirección, la nueva economía "cuantitativa" de Cantillon, Hume y Locke y de los franceses Quesnay y Turgot, significó la disolución del mundo "cualitativo" antiguo, el mundo profundamente religioso en el que vivían las poblaciones, transfiriendo el lenguaje de la ciencia a la observación, haciendo a un lado el lenguaje de la religión. En pocas palabras, no son las nuevas observaciones sobre los hechos, ni las nuevas experiencias del mundo, las claves del nuevo saber y del poder de la economía política.

5. El tejido social y la "normalización"

Si las prácticas, los saberes y las razones se mueven a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, es porque todo el equilibrio de las cosas está seriamente afectado, no obstante que ese equilibrio fue paciente y sabiamente construido. El tránsito individual del hombre primero, y el éxodo familiar después del campo a la

ciudad, la desterritorialización del hombre luego que fuera arrancado de la tierra (Polanyi), moviliza un universo completo de ambientes, costumbres, técnicas de trabajo, tipos de educación y de relaciones, no sólo de saberes y pensamientos. Mientras más se agudiza esa movilidad en el espacio y en el tiempo, más se desesperan los hombres. Ante la angustia y la inseguridad, nace un antagonismo entre lo que pretenden esos hombres y lo que pretende la sociedad. Todo es uno y su contrario: ¿es posible elegir?

En las sociedades europeas, a fines del siglo XVIII, las revoluciones sociales se volvieron más peligrosas que los desastres naturales. Si hasta entonces, un todo aristocrático gobernaba lánguidamente las partes, el atomismo social que le siguió lo abandonó todo violentamente para aferrarse a lo único que parecía posible o verdadero, la razón, aún si con la razón el hombre se sentía desvinculado de toda certeza común, de la verdad provista antes por la religión y el saber antiguo.

En el marco de los paradigmas de la historia económica, la cuantificación y el análisis numérico de la sociedad por la economía es, siguiendo el razonamiento de Simmel, el 'tejido de reciprocidad' que se arma entre los individuos al interior de una sociedad. En otras palabras, frente a la desunión agudizada por las movilizaciones y las migraciones de las poblaciones, el análisis numérico aparece como una solución de continuidad entre el individuo y lo social, como el lazo o la relación cruzada entre las infinitas acciones individuales y las situaciones generales que enfrentan esos hombres, entre el trabajo y sus efectos (productos y servicios) que forman un todo. De aquí esta proposición: "dinámica del tejido y cálculo del tejido económico". La forma llamada 'macroeconomía' se construye hasta hoy como una creación teórica a partir de los hechos individuales que son aquellos de la vida corriente, mediante la medición agregada de esos hechos comunes, como son el trabajo, el capital, los productos y los servicios, el Producto Nacional Bruto, cuestión que hace de la vida diferenciada y dispersa de todos algo común, una forma pura, un valor en sí mismo, la forma de cómo la vida se socializa.

Así es la economía y, de forma más general, así es la principal actividad social de nuestra cultura, a partir de los tiempos modernos: producción de objetos múltiples y fabricación en serie, consumo y satisfacción de necesidades, en un mundo regido por el orden y la disciplina de la producción industrial y los servicios, de los fenómenos invisibles y calculables: objetos, máquinas, productos o producto nacional bruto. Es por ello que la economía no es más que el límite paradójico del arte de gobernar; es la exacerbación realística de la materialidad, que se preserva, según un ritual inevitable, bajo la forma de contabilidad nacional (cuentas nacionales). Para todo el mundo, la economía se ha convertido, estrictamente hablando, en la actualización de una actividad social insustituible, en la actividad obligatoria que ilumina y sacraliza de racionalidad el espacio social, donde ella se impone como revelación del comportamiento humano luego de elaborar una teoría del trabajo y del capital que perfecciona y normaliza el comportamiento de la población, al significar esa teoría un contrato, el nuevo orden social.

6. El método de la economía

El pensamiento de Foucault (la "biopolítica") tiene el mérito que nos permite entender la economía política como una producción histórica particular, una producción que uno puede analizar desde su origen, pero, también, como un discurso que se empeña en establecer límites absolutos, teniendo por objetivo la vida biológica de la población. ¿Qué nos quiere decir Foucault con la vida biológica de la población? Que en las sociedades liberales, el Estado se aparta de la vida de los individuos para dejar el espacio libre no tanto a los individuos, sino al juego de los nuevos dispositivos de control que permiten potenciar la vida de la población. Esto es, adoptando un "laissez-faire, laissez-passar", el Estado propicia formas de subjetivación en los conjuntos humanos susceptibles de sufrir una influencia, a través de tecnologías políticas, donde lo que está en juego es el poder sobre la vida: por ejemplo, las políticas sociales o de seguridad social que apuntan a "normalizar" aquellos individuos que se encuentran en la pobreza o la indigencia, intentando convertirlos en empresarios de sí mismos, en hombres o familias capaces de cumplir con los requerimientos establecidos por un programa que hace hincapié en que cada uno se haga cargo de sus condiciones de vida y de su existencia (Lemm, 2010).

Pero, ¿no es acaso eso lo que los individuos son – por definición - para la economía política, individuos que no tienen interés el uno por el otro, pero que una mano invisible ordena y, al mismo tiempo, satisface?

La economía política se presenta como una filosofía del contrato, donde el objeto de intercambio son las capacidades humanas y los productos, donde los individuos no desperdician ni regalan aquello que ellos disponen en beneficio de otros (acto político de delegación de poder), donde la relación de unos con otros nace de la permanencia de esos intercambios, donde la relación social es casi física, debido al flujo incesante de los intercambios. El desafío del poder es gobernar la población permitiendo la coexistencia de individuos que no tienen ningún interés por el otro: los individuos no son sociables, no están interesados sino que en su propia conservación y satisfacción, moralmente reducidos a su mínima expresión (Hobbes). En ese sentido, la nueva economía es individualista, hedonista y utilitarista. No solamente ella toma prestado sus conceptos de base de la psicología y la filosofía inglesa de la época, sino que ella radicaliza sus supuestos, lo mismo que las consideraciones del uso de aquellos. En efecto, el equilibrio social o la normalidad económica nacen de la combinación autorregulada de los intercambios que realizan los individuos en los mercados, no de la sociabilidad de esos individuos. De aquí el concepto de base, el **interés**, el dispositivo con el que la economía enfrenta las filosofías y las morales, reacciona en contra sus puntos de partida: la simpatía, la ética, el instinto de sociabilidad, etc. Entonces, tres características de la economía: primera: ella parte siempre del juicio subjetivo que cada individuo da a las cosas: en los clásicos, ese juicio era dado por el “valor” o trabajo necesario incorporado en un determinado bien; en los neoclásicos, las cosas valen por la utilidad de la posesión de ese bien, en cuanto a la escasez de ese bien; segunda: ella hace abstracción de toda preocupación que no sea puramente individual: el individuo es simplemente racional, lo que en economía significa que siempre prefiere el placer al sufrimiento, la felicidad a la pena o el dolor; tercero, el principio de escasez, un principio que en su origen significó algo parecido a la “penuria”, pero, en la nueva economía significa “tener más de una cosa, significa tener menos de otra”. En otras palabras, la economía pone en juego sus dispositivos para que cada individuo gestione esos procesos de subjetivación. El utilitarismo de la economía es sobretodo hedonista, no por convicción filosófica, sino porque el hedonismo (me miro) es la forma más simple de la racionalidad.

El interés y la utilidad se traducen, primero, en términos de placer y de sufrimiento, nociones psicológicas de base. Para J. Bentham (1789), el creador del “utilitarismo”, el principio de utilidad acepta o rechaza toda acción conforme al sentido que ella parece tener, si aumenta o disminuye el placer (o felicidad), donde el interés de cada uno está en cuestión. J. S. Mill (1873) agrega a ello que “*por felicidad, se entiende el placer o la ausencia de pena. Por ausencia de felicidad, se entiende la pena o la ausencia de placer*”.

Lo esencial de estas definiciones es que ninguna otra consideración – de tipo moral o ético - interviene en el individuo al momento de realizar sus intercambios económicos, y que esas expresiones preliminares sobre el placer y la pena son cuantificables. Así, el cálculo de los placeres y de las penas que realiza Bentham, le permite a la economía censurar y reformar la sociedad entera. Para investigar lo que es “la mayor felicidad de la mayor cantidad de individuos”, la economía debe poder sumar y restar, comparar elementos homogéneos. En esa perspectiva, la economía abandona rápidamente la referencia a sensaciones o situaciones, para abrazar esta particular noción de “utilidad” que parece más fácil de utilizar (la cuantificación de grados de placer y de pena contó – desde su enunciación - con un gran respaldo de los economistas).

En el siglo XIX, el hedonismo, figura primaria y encarnada de racionalidad, deja el lugar a una racionalidad más formal, al *Homo Economicus*, una verdadera máquina de guerra. Este *Homo* encuentra su desarrollo en la figura del individuo racional que persigue su interés y busca maximizar su satisfacción o utilidad. Los economistas neoclásicos se apoyan sobre esta concepción radicalmente individual, la de un individuo abstracto cuya característica es poder expresar sus preferencias entre canastas de bienes y entre situaciones que le son presentadas. Esa actividad se resume en ordenar sus preferencias y efectuar elecciones alternativas en vista de maximizar su satisfacción global: esa es la operación definida como “racional”. La **utilidad** es el criterio de elección que permite clasificar las preferencias de los individuos. De aquí la importancia de los precios, ya que ellos permiten decidir entre los diferentes deseos y combinarlos. Esta concepción es más tarde afinada cuando se consideran – además de los deseos de los individuos - las cantidades disponibles de un bien dado en el tiempo para un mismo individuo (el marginalismo). Ese análisis enfoca su atención en la última unidad del bien que el individuo dispone, la “utilidad marginal”, que tiende a decrecer a medida que la cantidad del bien que se dispone aumenta (véase los “Principios de Economía Política” de A. Marshall).

A partir de esta conceptualización, que se presta particularmente bien a la formalización y a las matemáticas, debido a que se razona sobre cantidades y el tiempo, un cierto número de conceptos y principios se desarrolla, entre éstos, el de “maximización”: una persona que tiene una necesidad hace un esfuerzo o realiza un gasto para obtener un bien por todo el tiempo hasta la plena satisfacción de su deseo; cuando la magnitud del gasto o el costo del esfuerzo contrabalancean el deseo de ese bien, se alcanza el equilibrio o, lo que es lo mismo, la satisfacción llegó a su “maximización”. De esta manera, todos los comportamientos pueden ser objeto de la misma formalización, toda necesidad y todo placer pueden ser representados por una “curva de utilidad”, que revela a partir de qué momento la persona se detiene, no desea más hacer un esfuerzo ni un gasto; en otras palabras, la manera cómo es posible maximizar la satisfacción, punto de equilibrio entre deseo y saciedad o entre pena y placer, sentidos que se expresan en curvas de utilidades marginales decrecientes de los bienes, en función de las cantidades consumibles.

La **utilidad** se volvió el concepto central de la economía. Bajo su competencia, el individualismo original y atomístico de la economía se profundizó. El individuo y, más particularmente, la intensidad de su deseo, es lo que determina el valor de las cosas. De esta manera, la concepción materialista del valor, en germen en Smith y desarrollada plenamente por Ricardo y Marx, cambia radicalmente, completamente, transformándose en una concepción puramente subjetiva: el valor de un bien se funda sobre el juicio de cada individuo, en cuanto a la “utilidad de posesión” de ese bien y en cuanto a la “carencia” de ese bien, una cuestión que expresa muy bien el concepto de “valor-utilidad” de Walrás, o de su “valor-utilidad-escasez”. De aquí se desprende el método de la economía: del paso del individualismo atomizado y psicológico de los inicios al individuo metodológico de la escuela de Lausanne, que defiende la idea de que sólo es posible valorizaciones “subjetivas” (en el momento que Walrás fundamenta esta posición, Nietzsche sostiene la idea que sólo existen “puntos de vista” sobre el mundo, que no existe la verdad). Por tanto, para Hayek, es necesario dejar que los individuos se comporten de manera como ellos juzguen mejor, porque de ello resultará la mejor de las situaciones para la sociedad entera.

El **mercado** es el sitio central de la economía, allí donde se realizan los encuentros entre las ofertas y las demandas, allí donde se ajustan las diferencias, en la calma y la intangibilidad de las determinaciones naturales y de las leyes. La utilización del procedimiento matemático y del término “economía pura” pone en evidencia la significación altamente simbólica de los mercados y de sus funciones: allí se descubren y se deciden, soberanamente y sin necesidad de arbitrajes, las asignaciones de recursos, la distribución de las riquezas, el intercambio. Allí se amarra la relación social. El mercado permite ahorrar las intervenciones externas, al reducir al máximo las posibilidades de desacuerdos y de conflictos, ya que las reglas son conocidas desde la partida: los precios son el único medio de arreglar las pretensiones diferentes de los individuos y de determinar la retribución que amerita cada uno en función de su contribución. Los economistas buscan en ese “orden esencial” sus famosas leyes del equilibrio hacia las cuales tienden, en el largo plazo, los agregados económicos. Por ello, el Estado, símbolo de la intervención humana en un dominio que debe autorregularse de manera casi natural o espontáneamente, no puede ser sino un obstáculo, un impedimento. Con Walrás no hay dudas: el equilibrio que se busca es el equilibrio instantáneo, aquél que tiene origen en el mercado mismo. La “teoría del equilibrio general”, además de su status intelectual, representa la conclusión absoluta de la investigación desarrollada por la economía en los siglos XVIII y XIX: probar que existe el equilibrio de ofertas y demandas en todos los mercados al mismo tiempo, en condiciones de competencia pura y perfecta si ese equilibrio es posible, la sociedad entera puede ser autorregulada, demostrando que - si las reglas anunciadas de partida son justas - ninguna otra intervención humana es necesario que intervenga. A cada uno de llevar una vida apartada, y tener el espacio libre para desplazarse dentro de las “reglas de juego” y por lo que está en juego: la vida de cada uno.

Después de la “mano invisible”, el mercado y el principio de equilibrio son esquemas profundamente autorreguladores, donde se armonizan todos los deseos, donde ellos ordenan las producciones y los consumos, donde ese poder anónimo permite satisfacerlos. El mercado es el escenario de ese arreglo *a priori*, un arreglo automático y silencioso de los conflictos sociales: esos conflictos no deberían, teóricamente hablando, ni siquiera existir, porque no se discute las leyes. El equilibrio nace a partir de esos elementos simples y eternos: de los individuos racionales y las reglas de formación de los precios. Tanto los individuos como las reglas están dados, son la evidencia de lo que he llamado “el mundo esencial” (Hayek).

7. Disciplina y dispositivos

Ese es el arte de gobierno, el arte del gobierno de las poblaciones. Ese arte está determinado por el problema mayor ante el cual se enfrenta el poder: mantener en vida a individuos que no están dispuestos a cooperar ni a entrar en sociedad. La economía está a la altura de esa tarea, fijando límites y regulando las acciones que potencian la vida de los individuos, como es, la producción de riqueza y su distribución. Límites absolutos que profundizan una suerte de “normalización: por ejemplo, qué debe entenderse por riqueza y qué no, cuáles son las prácticas que deben ser asociadas al incremento de esa riqueza y aquellas que no, cuáles son las fuentes de productividad, qué espacios puede intervenir el gobierno y cuáles no, cómo se deben modificar las variables para que los desequilibrios desaparezcan, etc., etc. En este sentido, existe un tejido evidente entre la economía y el tipo de sociedad que el poder del Estado tiene por tarea levantar y hacer posible: una sociedad que persigue asociar contractualmente a individuos sin instintos de socialización o que no están dispuestos a cooperar unos con otros por medio de los intercambios en los mercados. Para la economía, los individuos no tienen otro patrimonio que su capital y fuerza de trabajo, además de su capacidad de innovación, de aquello que la economía define como los únicos recursos productivos o factores productores de riqueza, en virtud que esos recursos convergen finalmente en el intercambio en los mercados. En otras palabras, porque la economía tiene por función la producción de riqueza y su redistribución (Ricardo), la relación de unos con otros no puede ser otra sino aquella que se genera en los intercambios comerciales, en los mercados. Por lo tanto, el aumento de los intercambios (el aumento del PIB), en el marco de una sociedad liberal, es lo único concreto sobre lo cual pueden actuar los individuos; del resultado de las acciones individuales de cada uno dependerá la obtención de rentas y que no existan carencias. Todo se concentra en la vida de cada uno.

El arte de gobierno es definir los distintos elementos, los discursos, las instituciones, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones económicas y sociales, todo ese enorme conjunto de praxis, de saberes y medidas, que tienen por objetivo gobernar y orientar la población. La economía actúa “positivamente”, generando condiciones de estabilización en una población en condiciones de permanente “desequilibrio y alteración”, otorgando ayudas y asistencias a la población, con créditos y subsidios, exenciones de impuestos y financiando a planes de construcción, construyendo infraestructura y permitiendo la circulación de los bienes y los intercambios, etc. Paralelamente, gracias a ese conjunto de praxis, el Estado asiste a las personas con salud pública, seguridad y educación, aún si esas acciones no asisten a sus pacientes de manera oportuna y eficiente. Estos dispositivos se construyen con el fin de gobernar la población, aún si sus tácticas promuevan una suerte de ética individualista o responsabilización individual (tener cuidado de sí mismo, promover el espíritu de esfuerzo, etc.). Por ejemplo, aún si la promesa de superación de la pobreza no es posible de concretizar en el corto o mediano plazo, las acciones del gobierno sustentan el dispositivo de normalización de las familias en extrema pobreza por medio de programas de apoyo familiares, validando de esta manera los mecanismos de la economía aún desde esa imposibilidad (Lemm, 2010). La vida de la población es actividad, polaridad, desequilibrio, comportamientos que no necesariamente armonizan unos con otros, puesto que la vida está constantemente definiendo y redefiniendo sus procesos vitales.

Textos consultados.

G. Agamben : « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » Paris, Payot y Rivages, 2007

F. Braudel: "La dynamique du capitalisme" Paris, Editions Flammarion, 2008

A.Caillé, M.Senellart, C.Lazerri: "Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique". Tome I et II. Paris, Editions Flammarion, 2001

Jan De Vries: "La revolución industrial: consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente." Barcelona, Editorial Crítica, 2009

M. Foucault : «Del gobierno de los vivos». FCE, 2014

E. García de la Sierra: "El espacio histórico de la economía" Apuntes docentes. Santiago, Facultad de Economía y Negocios, Universidad de Chile, 2006.

V. Lemm (editora): « Michel Foucault : neoliberalismo y biopolítica". Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010