

# Razón y gobierno de la indigencia. Una lectura foucaultiana de la *Memoria sobre el Pauperismo* de Alexis de Tocqueville

Reason and government of homelessness.  
A Foucauldian reading of Alexis de Tocqueville's *Memoir on Pauperism*

COLCIENCIAS TIPO 2. ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

RECIBIDO: AGOSTO 21, 2012; ACEPTADO: NOVIEMBRE 16, 2012

Antonio Tudela Sancho  
[atudela@ugr.es](mailto:atudela@ugr.es)

Universidad Nacional de Salta, Argentina

## **Resumen**

El presente trabajo trata de aproximarnos a algunas de las claves del control, del gobierno ejercido sobre la población más desfavorecida (los pobres) en los inicios de la moderna sociedad disciplinaria. Concretamente en la Gran Bretaña, y en el contexto de consolidación de determinadas prácticas jurídicas y sociales asociadas al desarrollo del capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX. Realizaremos tal recorrido a partir y a través de las líneas de la obra de Michel Foucault, pero privilegiando la lectura de dos pequeños textos debidos al teórico liberal francés Alexis de Tocqueville (1805-1859): la Memoria sobre el pauperismo. Nuestra tesis consiste en señalar a Tocqueville como un fiel testigo de los procesos de establecimiento de precisos dispositivos de control sobre los segmentos poblacionales que ocupan, a veces de un modo muy indeterminado, las márgenes de la normalidad burguesa.

## **Palabras Clave**

Capitalismo; pauperismo; Foucault; Tocqueville; gobierno; control; sociedad civil; prácticas jurídicas.

## **Abstract**

This work tries to approach some of the keys of the control, the government on the most disadvantaged (the poor) in the beginning of the modern disciplinary society. Particularly in Britain, and in the context of consolidation of certain legal and social practices associated with the development of industrial capitalism in the second half of the 19th century. We will make this journey from and through the work of Michel Foucault, but giving priority to read two short texts due to the French liberal theorist Alexis de Tocqueville (1805-1859): the Memoir on Pauperism. Our thesis is to consider Tocqueville as an exact witness in the process of establishment of precise control devices on the population segments who occupies, sometimes in a very undetermined form, the margins of bourgeois normality.

## **Keywords**

Capitalism; pauperism; Foucault; Tocqueville; government; control; civil society; juridical practices.

## I. INTRODUCCIÓN. SIN DINERO EN EL CORAZÓN DEL IMPERIO

La primera novela de George Orwell, pseudónimo del escritor británico Eric Arthur Blair, *Down and Out in Paris and London* (1933), tal vez sea también la obra menos conocida del célebre autor de *1984* o *Animal Farm*. A diferencia de estos dos últimos textos, *Sin un peso en París y Londres* no es una sátira mordaz contra los regímenes totalitarios: la época en que fue escrita ya los citaba a desarrollar todas sus potencialidades con las consecuencias y la trascendencia que sabemos, pero otra era entonces la preocupación y el objeto temático del tan joven como rebelde funcionario de la colonial Policía Imperial de la India en Birmania. *Down and Out* es un verdadero tratado fenomenológico de la pobreza en la Europa de entreguerras, una guía de vagabundos y mendigos que recorre sin piedad ni complacencias las complejas geografías biológicas, psicológicas, sociales y —ante todo, por descontado— jurídicas del hambre en las dos destacadas ciudades capitales del título. Orwell sabía bien de qué hablaba en esta narración en buena medida autobiográfica, escrita en los momentos en que adoptaba su sobrenombre literario y contraía una tuberculosis que le llevaría a morir tras un dilatado peregrinaje por hospitales a la temprana edad de 46 años.

Desde luego, la atracción que sobre la literatura ha ejercido la vida de los desfavorecidos y los marginales no es ninguna novedad a la altura de los años treinta del siglo XX: basta citar a London, Dickens, Hawthorne, Melville o Fielding, por ceñirse a unos pocos nombres tan sólo de la tradición angloamericana y del siglo XIX. Pero sí supone Orwell una cima novedosa, en buena medida aún insuperada, por lo que respecta al *registro* (ya que nos negaremos a hablar en términos de conciencia) de varias cuestiones. De éstas, nos interesan al menos tres: en primer lugar, su severo cuestionamiento del concepto de *trabajo* (privilegiado en la época, y aún antes y después, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político), que no sólo no dignifica al ser humano, sino que ni siquiera posee utilidad alguna, más allá de servir de marco legal a un reparto hipócrita de la suerte en clave de distinciones sociales: así, por ejemplo, habla el protagonista de cómo, al ser la mendicidad un delito tipificado en Inglaterra, las *absurdas leyes* de ese país obligan al pobre a cantar en la calle, a vender cerillas o pintar garabatos sobre las veredas... en suma, a desempeñar falsos oficios (en realidad, delitos legalizados) que hacen del marginal un

estorbo, sin ningún beneficio real para el mismo, que corre además el riesgo de ser arrollado por los autos (Orwell, 1983, p.181). En segundo lugar, su puesta en relieve de una especie de contraposición entre una práctica, un determinado hecho, y una psicología o una determinada conciencia moral, por decirlo de algún modo; el hecho, la práctica, resulta incuestionable: el pobre no es nómada por naturaleza, sino por imposición legal, no existe *el* vagabundo, éste no es una categoría antropológica, atávica, tanto como no lo es el viajante de comercio: El *vagabundo lo es, no porque le guste, sino por la misma razón que los coches circulan por la derecha: porque hay una ley que les obliga a hacerlo* (ídem, p.211), una ley que les amenaza con fijarlos a una institución: un asilo, una casa de recogida, etc.; todo ello conjugado, además, con una mirada moralista extremadamente vigilante y reprensora: el burgués —religioso puritano— cree curiosamente *tener derecho a sermonearte y a rezar por ti en cuanto tus ingresos no llegan a determinado nivel* (ibídem, p.190), y el obrero (que eventualmente puede ser vagabundo), en quien anida siempre un pequeño-burgués, defiende que se tire en los asilos la comida antes que dársela a los vagabundos, ya que si no la vida de estos, simples seres perezosos que se niegan al trabajo, se volvería *muy cómoda* (ibídem, p.207). Por fin, en tercer lugar, toda una fina descripción de las casas de caridad, de los piadosos refugios gestionados por sociedades civiles religiosas al estilo del Ejército de Salvación, y de los demás asilos para pobres estatales y municipales como lugares muy parecidos, sospechosamente semejantes, a las cárceles y a los cuarteles (ibídem, p.165).

Sirva la muy sucinta referencia anterior a una obra literaria de la Europa de entreguerras para introducirnos en el objeto y la perspectiva de estudio que nos interesa: el control, el gobierno de la población más desfavorecida —aquellos a quienes tradicional y brevemente podemos etiquetar como *pobres*— en el viejo continente, concretamente en la Gran Bretaña, y en el contexto de consolidación de determinadas prácticas jurídicas y sociales asociadas al desarrollo del capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX. Realizaremos tal recorrido a partir y a través de las líneas de la obra de Michel Foucault, pero privilegiando la lectura de dos pequeños textos debidos al teórico liberal francés Alexis de Tocqueville (1805-1859), textos bastante desconocidos del autor de *La democracia en América*, escritos a finales de los años treinta de la época victoriana y recogidos luego bajo el título común

de *Memoria sobre el pauperismo*. Nuestra tesis consiste en señalar a Tocqueville como un preciso testigo (y en cierta medida, autor) de los procesos de establecimiento de una muy determinada disciplina de control sobre los segmentos poblacionales que ocupan o fluctúan en las márgenes de la normalidad burguesa, al tiempo que como pensador destacado del liberalismo, entendido éste como corriente mayoritaria de disposición del saber (humanista) asociado a las tecnologías del poder disciplinario que eclosionan a lo largo del siglo XIX, desarrolla toda una concepción moral y normativa del *pobre* cuyo éxito llega, con las consecuencias, urgencia y signos de inquietud que todos conocemos, hasta nuestro presente.

## II. ANTES Y DESPUÉS DEL PANÓPTICO: ESPACIO Y TIEMPO DEL MARGINADO

Como resulta conocido, Foucault siempre mostró a lo largo de sus investigaciones de los años setenta cierta cautela en lo referente al panoptismo: si bien su *rescate* de la propuesta liberal carcelaria de Jeremy Bentham tuvo el éxito que sabemos, articulado sobre todo en torno a su obra de 1975, *Vigilar y castigar*, tanto en este texto como en los que lo preceden y suceden Foucault insiste en señalar que la sociedad disciplinaria fue tomando cuerpo también por medio de otras técnicas, de otras prácticas, de otros procedimientos. Por supuesto, el panóptico de Bentham, que resumía multitud de dispositivos que ya décadas antes conformaban espacios tales y tan diversos como los cuarteles, las casas religiosas, los establecimientos educativos infantiles, las instituciones hospitalarias o los albergues para indigentes; pero *también* otras tácticas, otros sistemas. Estos otros caminos de ejercicio del poder disciplinario están ya apuntados en las cinco conferencias brasileñas de 1973 recogidas bajo el título común *La verdad y las formas jurídicas*, está en los seminarios del Collège de France (ante todo en los de 1976 y 1978, actualmente recogidos en los volúmenes *Defender la sociedad y Seguridad, territorio, población*, respectivamente) y en diversas entrevistas, conversaciones y artículos, como los que integran *Un diálogo sobre el poder*, o *El ojo del poder*. En realidad, la necesidad de establecer una suerte de dispositivos distintos de la vigilancia cerrada panóptica y que, a nivel capilar, por decirlo de algún modo, sirviesen para controlar de un modo más eficiente los movimientos de una determinada población (a grandes rasgos, la de las sociedades capitalistas y liberales europeas del siglo XIX), hablaba ya de un fracaso desde su mismo inicio de la propuesta panóptica. Tal fracaso se encuentra incluso

inscrita en el propio texto de Bentham; ahí esas increíbles, sorprendentes líneas acerca de la *utopía* posterior al paso por el panóptico —siempre transitorio—, la provisión para aquellos prisioneros liberados que, de vuelta a la sociedad, se hallen *aislados*, solitarios al modo de un nuevo Robinson Crusoe (ficción la de Dafoe un siglo anterior a la de Bentham, que puede verse como desbloqueo de aquélla): sin amigos, parientes ni posibilidad siquiera de un fiador (una especie de agente de custodia para la libertad condicional del liberado), pueden ingresar a una suerte de *panóptico subsidiario* (Bentham, 1981, p.566) más cómodo, con mayores ventajas —y libertad— que el panóptico propiamente dicho, especie de pre-falansterio que desvela el sueño de Bentham, no otro que el de una sociedad perfecta y ordenada conforme a reglas fijas de una vez por siempre, tanto como la pesadilla o el temor plenamente consciente que justifica a la vez que reclama especularmente dicho sueño: la insuficiencia, las carencias de partida de la propia maquinaria que propone.

Hay en Foucault una distinción importante en lo concerniente a los modos de empleo tanto del tiempo como del espacio por parte de las prácticas de poder sobre una población que puede sernos de utilidad, tanto como añadir en apariencia una paradoja, un problema, al conjunto de textos al que nos queremos referir en este trabajo. La distinción foucaultiana pasa por alzar un esquema en el que se introduce una importante fisura epocal, fisura que obraría como la marca de separación entre el mundo medieval y el moderno, la política feudal y la burguesa, el universo económico de la microsubsistencia antigua y el del capitalismo de los tiempos mercantiles y globalizados que llegan hasta nuestros días. Según tal esquema, en la sociedad feudal se habría tratado de controlar a la población mediante técnicas de *inserción local* de los individuos, de fijación de los mismos a un determinado lugar, a un territorio concreto (Foucault, 2005, p.137), preocupación por la adscripción de una población a un determinado espacio que, como sabemos, perdurará en la incipiente construcción del Estado en la época inmediatamente posterior a la feudal; pero tal inquietud por la localización dejará paso con la sociedad moderna a otro tipo de inscripción de los individuos, no ya en un territorio (la inserción local de los cuerpos, la determinación de su pertenencia geográfica pasará a ser relativamente indiferente), sino en el tiempo: la época moderna desarrollará como nunca antes técnicas de control del tiempo de la vida, del tiempo cotidiano en que

se desarrolla la existencia de los seres humanos, a fin de transformar dicho tiempo de vida en tiempo productivo, tiempo de trabajo, ponderable, evaluable en términos de mercancía, intercambiable por un salario y susceptible, en suma, de ajustarse a la lógica binaria de la oferta y la demanda en la emergente sociedad industrial europea y, por extensión (de la misma) planetaria. Suele invocarse la célebre frase de Benjamin Franklin, escrita en su *Advice to a Young Tradesman, Written by an Old One*, de 1748: *Remember that time is money*.

Este proceso de desplazamiento de la inscripción corporal de los individuos desde lo espacial a lo temporal culmina y se fortalece notablemente a partir del siglo XIX. Puede parecer paradójico tal esquema, ya que tendemos a pensar en el panóptico de Bentham y en el establecimiento de la totalidad de los procedimientos disciplinarios como máquinas de encierro, de reclusión o ajuste de los cuerpos a un determinado espacio. Y así es, en efecto, pero conviene recordar que tal encierro no tiene por finalidad la inserción a un lugar, la fijación en un determinado espacio, sino el control y la explotación óptima del tiempo de una población cuya vida entera pasa a ser administrada en términos de máximo beneficio. Foucault las llama *instituciones de secuestro* (ídem, p.139), en una contraposición del concepto de secuestro al de encierro a la que volveremos más adelante. De hecho, los panópticos, comenzando por el penitenciario que les sirve de modelo, ideado por el liberal británico enaltecido por la Revolución francesa, se conciben esencialmente como lugares *de tránsito*, no como máquinas de fijación territorial, sino todo lo contrario, especies ideales de no-lugar donde había que llevar a cabo determinados ajustes, a la postre temporales, con fecha de inicio y fecha final, con una estricta medición de los tiempos, ya que de disponer del tiempo se trataba. Que las instituciones disciplinarias *encierren* a los individuos no resulta relevante; el sueño de Bentham cuenta con ello (la adscripción a una determinada arquitectura) exclusivamente para lograr la transformación de sus vidas, la racionalización de cada minuto de la existencia humana, bajo parámetros positivistas, humanistas, científicos: se trata de predecir, de prevenir, de actuar sobre la conducta: toda una serie de saberes —los de las ciencias humanas y sociales, efectos derivados de las estructuras generalizadas de vigilancia (Foucault, 2003, p.63)— surgirán a lo largo del siglo XIX para mejor servir

a las nuevas técnicas y dispositivos de dominación social<sup>1</sup>. Con los problemas que a nadie escaparon ya desde el inicio de esta nueva era, dado que el individuo, el moderno sujeto, no se dejaba *sujetar* tan fácilmente como hubieran deseado teóricos como Bentham. De ahí, entre otros ejemplos posibles, esas páginas extrañas, esas disposiciones finales de su propuesta, que hablan de la necesaria amistad (recordemos aquella inversión que —según Foucault (1980, p.12)— realizaría Bentham del sueño de Rousseau: en la visión panóptica, cada camarada se convertiría en un vigilante, se rechazaría la soledad porque no coadyuva al sostenimiento de una verdadera vida *en libertad*), que proponen modelos sociales en las colonias de ultramar, que sueñan con *panópticos subsidiarios* en los que se lograrían definitivamente bondades sociales que coincidirían punto por punto con el ideario moral puritano: el destierro de la embriaguez, el aseguramiento de la fidelidad en el matrimonio, el fortalecimiento de la castidad en el celibato, la erradicación en definitiva de los vicios y las causas de la miseria y el desorden...

Empleo del tiempo, entonces, obsesión de los mecanismos de control social por el ajuste del tiempo de los individuos al aparato de la producción y del trabajo, en un sentido económico, por supuesto, pero también más extenso: producción de manufacturas en las fábricas, obviamente, pero también producción del saber y de la ciudadanía, en los colegios y las escuelas, producción de la sanidad y la cordura en los hospitales y psiquiátricos, producción de la fuerza estatal en los cuarteles, producción del nuevo hombre, en suma, del ciudadano racional y *normal*, en todas estas instituciones y en las prisiones y correccionales. Todo ello nimbado y transido por una santificación laica del trabajo íntimamente relacionada con el *espíritu* del capitalismo según una ya clásica concepción (Weber, 2003, pp.56 ss.). Un estudio adecuado de las normas y reglamentos atinentes al trabajo en el período decimonónico ofrecería un importante refrendo de todo lo anterior, con las diferencias propias del carácter nacional emergente o no, los procesos de colonización o independencia, etc. En la República de la Argentina, por ejemplo, y en la segunda mitad del siglo XIX los gauchos

<sup>1</sup> Evidentemente, hablamos de dominación en un sentido técnico, que es el que toma y desarrolla Michel Foucault: no otro que el de la *Herrschaft* de los estudios clásicos de Max Weber, dominación no como la simple posibilidad de ejercer poder o influencia sobre los demás, sino como la probabilidad de que en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia (Weber, 2007, p.59). Lo cual implica en la relación de dominio del despliegue de diversas técnicas y estrategias de poder, a la vez que una cierta aquiescencia, una *voluntad* de obediencia, dice Weber, por mínima que sea, basada en apuestas e intereses de todo tipo, desde consideraciones consuetudinarias hasta motivos de orden racional-instrumental.

—forma de vida nómada por antonomasia, sin necesidad de acudir a su consagración épica en el *Martín Fierro*, imposible de pensar circunscrita a una localidad o un territorio específico— fueron obligados a trabajar, si no querían ser arrestados por la policía, y se les daba una papeleta que debía estar sellada por una autoridad para certificar que no se dedicaban a la vagancia ni a hacer la florcita (*sic*). Y a los gauchos se asemejaría pronto el nomadismo del importante movimiento de los *crotos*, así denominados a causa del nombre de José Camilo Crotto, gobernador de la provincia de Buenos Aires que había autorizado a los *trabajadores golondrinas*, es decir, en perpetua emigración a la búsqueda de una labor que desempeñar por un tiempo definido, a viajar de manera gratuita en los ferrocarriles, entre los que transcurría lo que llamaban en jerga su *viada* o tiempo de vida en las vías: los *crotos*, a menudo denominados también *linyeras* (por el atadito de ropa, *lingera*, que portaban a la espalda estos vagabundos, en su mayoría emigrantes napolitanos), restauraron en cierto modo el espíritu nómada gauchesco en las primeras décadas del siglo XX, constituyendo además un movimiento de raíces anarquistas que ejerció un notable ejercicio de resistencia contra el sistema de producción que trataba de domeñarlos: en tal sentido, nunca podrían ser confundidos —en su decidida renuncia tanto de empleo como de residencia fija— con los llamados *atorrantes*, inmigrantes sin vivienda que se refugiaban de la intemperie para dormir en los caños de la empresa constructora A. Torrant, pero que, a diferencia de los *crotos* de quienes eran coetáneos, intentaban por todos los medios conseguir un trabajo y amoldarse lo mejor posible a las estructuras de producción (Mafud, 1976; Baigorria, 2008). Dicho sea de paso, no tocaremos en la lectura que de la obra de Alexis de Tocqueville realizaremos a lo largo de la segunda parte de nuestro trabajo un punto interesante en relación con lo que hemos comentado hasta este punto, su distinción entre la pobreza (forma digna, al cabo, ya que, como veremos en su momento, se identifica con la clase obrera misma) y esa deformación intolerable de la misma que sería la mendicidad (depravación de la pobreza, en tanto que quita toda respetabilidad al pobre y tiende a convertirlo en ladrón): Tocqueville aboga en unas curiosas líneas epistolares que desarrollan su *Memoria sobre el pauperismo* sin formar parte de la misma (la carta sobre la indigencia en Normandía que también mencionaremos más adelante) por la fijación de los pobres que reciben ayudas públicas de un determinado municipio a sus términos administrativos, y la expulsión en consecuencia de los *indigentes desconocidos*

en ese mismo municipio (Tocqueville, 2003, p.77); rechazo, expulsión, exclusión de los mendigos vagabundos, condenados a una errancia apátrida o a la consignación fijadora a unos concretos límites municipales: curiosa resurrección en plena época de la primacía del control del tiempo de la vida de los viejos controles medievales sobre la adscripción territorial de los cuerpos (a menos que la leamos en clave panóptica: se fija, se secuestra el cuerpo, para ejercer un más adecuado y eficiente control sobre el tiempo vital).

Que los *crotos* o *linyeras* manifestaran su rebeldía contra unos reglamentos que les aportaban una supuesta libertad —el libre y gratuito movimiento por toda una red ferroviaria—, libertad condicionada en realidad a las necesidades del país, dos básicamente: la de favorecer al máximo el libre tránsito de la población obrera a fin de ajustar su fuerza de trabajo a las necesidades locales de la producción, y al tiempo no fijar a esa misma población a una localidad determinada, lo que en realidad significaba dar respuesta a la necesidad de los municipios de deshacerse literalmente de su población de vagos y desempleados enviándola fuera por el cauce de las vías férreas, no deja de tener su interés. Recordemos al Orwell de 1933: el vagabundo lo es porque una ley le obliga a serlo, y esa misma ley será la que lo lleve a mantener con el (sagrado) concepto del trabajo una relación tensa y no exenta de paradojas, relación a ratos crítica, rebelde (en el caso del vagabundo, *croto* o *linyera* que trata por todos los medios de escapar del empleo por medio de la misma ley que lo convierte en nómada), a ratos sumisa (en el caso de los *atorrantes* o del mismo *croto* que trabaja a lo largo de la vía). En cualquier caso, una relación siempre presta a convulsión, reversión o incluso mitosis de la población a la que afecta: ya vimos a propósito de *Down and Out* la desconfianza que en su proceso de constitución pequeño-burguesa lanza el obrero contra ese doble especular, aterrador y no querido de sí mismo, que representa el vagabundo, o el simple y común deslizamiento que suele producirse en las márgenes del mundo proletario, cuando el trabajador *cae* de su precaria posición hasta la del vago: recordemos que, más allá de la real existencia de una eventual figura desaparecida con el tiempo, *atorrante* quedó en la jerga argentina como sinónimo no precisamente de obrero que se esfuerza por seguir empleado en la cadena productiva, sino todo lo contrario, como voz equivalente a vago, marginal, delincuente. Acerca de ese complejo proceso mental que a lo largo de las primeras décadas del

siglo XX irá asimilando la figura del trabajador pobre y precario, constantemente amenazado por la miseria, a la del malhechor, el trasgresor de la ley, el que se hurta a la comunidad normalizada, el individuo peligroso en suma para la sociedad (entendida como una representación propia de los burgueses pacíficos, ordenados y normales), ya escribieron los teóricos de la Escuela de Frankfurt páginas insuperables, en relación con los cambios políticos de entreguerras y las nuevas posibilidades panópticas de distinguir a la vez que disciplinar individuos, grupos y conductas en un cuerpo social en todo momento (auto)observado y redistribuido: *Quien tiene hambre y frío, aun cuando una vez haya tenido buenas perspectivas, está marcado. Es un marginado, y ser marginado es, exceptuando, a veces, los delitos de sangre, la culpa más grave* (Horkheimer & Adorno, 2001, p.195). Dado que el sueño benthaminiano de una cadena de *panópticos subsidiarios* no servía, a la postre, más que para poner de manifiesto las dudas del propio arquitecto sobre las posibilidades reales, efectivas, de su propuesta, más allá del panóptico nos damos de bruces con la necesaria existencia e imposición de otra serie de prácticas (igualmente insuficientes para lograr su deseo de normalización), otra serie de *instituciones de secuestro* de los cuerpos y su tiempo de vida, entre las que podrían encuadrarse las medidas puntuales y los reglamentos del gobernador Crotto.

Foucault hace hincapié en las instituciones que inciden directamente sobre el control de la economía de la población más desfavorecida. Habla así de las medidas que a lo largo del siglo XIX trataron de suprimir diversas fiestas y disminuir el tiempo de descanso, con los ajustes que luego conocemos dictados por una más elaborada conciencia de la utilidad que el descanso y aun la fiesta podían deparar a la eficacia y el aumento real de la productividad obrera<sup>2</sup>; pero fundamentalmente se centra en una serie de medidas financieras que irán estableciendo a lo largo del siglo una muy sutil técnica de control de la economía de las clases trabajadoras.

<sup>2</sup> Mientras confeccionábamos el presente artículo hemos tenido conocimiento de un interesante referente actual del asunto que nos convoca: la Asociación para la Racionalización de los Horarios Españoles (ARHOE), una comisión de índole nacional que persigue la normalización de los usos horarios españoles, en el sentido de su adecuación a los que rigen en los demás países de la Unión Europea, ciertamente distintos. Tal organización privada se reviste de los propósitos e ideas que siempre acompañaron a las mejores y más clásicas iniciativas liberales: invocación a la razón práctica, exposición temática por medio de manifiestos, convocatorias de premios y congresos, optimismo en la actividad educadora del pueblo, capaz de concienciar y revertir usos y costumbres, etc. Incluso resulta simpática —en su apariencia inocente y racional— la clara, diáfana, comprensible referencia a la norma moderna del uso personal del tiempo de la vida, la regla de los tres segmentos que deben dividir un buen día: ocho horas para el trabajo, ocho para los asuntos privados y ocho para el descanso... La ARHOE cuenta con sede en la castiza y madrileña calle de Alcalá, y la siguiente dirección en la web: [<http://www.horariosespana.es>].

### III. CONTROLAR EN LIBERTAD. LA RACIONALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA DEL POBRE

Tales medidas económicas constituyen lo que Foucault denomina *formas difusas* de control del tiempo de la población obrera (Foucault, 2005, p.138). En cierta medida, son resultado directo de la imposibilidad del sueño de Bentham, la materialización de las dudas y temores del legista británico. No sólo resultaba ser una quimera su deseo de establecer *panópticos subsidiarios* que mitigasen la soledad del reinsertado a la sociedad tras su obligado paso por el panóptico propiamente dicho, sino que éste mismo pronto se reveló imposible de sustentar: la propuesta de las tan novedosas como inéditas fábricas-prisiones, que debían —en el decir de su autor— no sólo aplicarse al castigo, encierro y reforma de los malos, sino también a la asistencia de los enfermos, la corrección de los perezosos o la potenciación de la enseñanza mediante una red multifuncional de establecimientos que, además de cárceles incluyesen escuelas, talleres, hospitales, manufacturas y albergues de diverso tipo (Bentham, 1981, p.571), aquel proyectado *instrumento muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar á diferentes objetos de la mayor importancia* (ídem, p.541), no había forma real de administrarlo. Se conservó, por descontento, y desarrolló con el éxito que todos hemos llegado a conocer (en propia carne) sus virtudes, pero negociando con formas de trabajo convencionales, *en que las personas llegan por la mañana, trabajan y dejan el trabajo al caer la noche* (Foucault, 2005, p.138). Esencialmente, el panóptico se había mostrado incapaz de lograr su finalidad primordial, que no era otra (más allá del control absoluto de los individuos por el efecto de la simple mirada) que el abaratamiento radical de los costes de una determinada administración, a partir no únicamente del principio ideal de funcionamiento con tan sólo un funcionario como requisito, sino también de prolijos pormenores administrativos que incluían un verdadero elogio liberal del modelo privado contractual frente al sistema público de confianza, siendo aquél el único indicado para evitar el peculado, la corrupción y la negligencia, vicios tan propios del último (Bentham, 1981, p.550 ss.). Se hacían precisos otros modos de controlar el tiempo de los individuos, aunque tal control no se ejerciera directamente sobre la explotación de la totalidad del tiempo de la vida de los mismos. En realidad, pronto se comprendió que era posible disciplinar dicho tiempo total a partir de mecanismos que, en apariencia, no implicaran un secuestro de los cuerpos.

Controlar la economía de los obreros, hacer que los más desfavorecidos tomaran sobre sí la obligación de administrar *debidamente* sus pequeñas economías, era la clave a la que se aplicaron dichos mecanismos, técnicas en que —como de costumbre— resultará muy difícil distinguir lo que respecta al aspecto financiero de la vida de lo que se refiere a la moral. Ya hicimos referencia al deseo de limitación de fiestas, tiempo de ocio y descanso, la historia de cuyo acomodo legal y reglamentario en los últimos dos siglos merecería cierta atención en sí misma. Foucault menciona igualmente el aumento que experimentaron los salarios a partir de mediados del siglo victoriano, tanto en Inglaterra como en Francia, aumento motivado por la necesidad de asegurar a los obreros unas reservas dinerarias suficientes para que pudieran sobrevivir a lo largo de los tan inevitables como necesarios períodos de desempleo, para que no perecieran de hambre y pudieran reincorporarse al cabo de los mismos al trabajo. La posibilidad y la tenencia de dichas reservas dieron lugar a toda una preocupación por su buen uso, provocando a su vez técnicas y dispositivos encaminados a evitar el despilfarro:

*[...] una vez asegurado que los obreros tendrán dinero, hay que cuidar de que no utilicen sus ahorros antes del momento en que queden desocupados. Los obreros no deben utilizar sus economías cuando les parezca, por ejemplo para hacer una huelga o celebrar fiestas. Surge entonces la necesidad de controlar las economías del obrero y de ahí la creación, en la década de 1820 y sobre todo a partir de los años 40 y 50, de las cajas de ahorro y las cooperativas de asistencia, etcétera, que permiten drenar las economías de los obreros y controlar la manera en que son utilizadas.* (Foucault, 2005, pp.138-139)

Cajas de ahorro, cooperativas de asistencia, economatos, seguros de vida, etc. Se trata de una larga serie de instituciones, mecanismos y medidas asistencialistas, en apariencia enfocadas a proporcionar a la población de menores recursos protección y seguridad (y así serán interpretadas a la vez que reforzadas por el discurso moralista de innumerables grupos pietistas, ya religiosos, ya laicos), pero que en la práctica vienen a instaurar un sistema de control total, absoluto, del tiempo de la existencia humana, en adelante al servicio del trabajo y las exigencias del mercado. De nuevo, Jeremy Bentham juega el papel del pionero, al recomendar a los administradores de las prisiones panópticas la contratación de seguros sobre la vida de los hombres, *hermosa invención*

que tendrá sin duda muchos usos, dice Bentham, pero ninguno tan positivo como éste en que el interés económico de un hombre se liga al bienestar y la conservación de muchos otros: empleo *moral* que justifica que se haga de la vida humana en sí misma un negocio económico (Bentham, 1981, p.553).

Ha sido el también filósofo francés Gilles Deleuze, sobre todo en un par de textos que son ya considerados como clásicos en la cuestión, quien a partir de Williams Burroughs y Paul Virilio ha propuesto denominar *sociedades de control* a la nueva escena —de hecho, el cotidiano escenario de nuestros días— que sutil y pacientemente ha ido recubriendo la vieja piel de las sociedades disciplinarias. Deleuze habla de una serie de formas ultra-rápidas de control *al aire libre* (Deleuze, 1996, p.278), para señalar su relativa indiferencia al carácter cerrado de las instituciones que componían el antiguo sistema de las disciplinas, y que muchas veces actúa a parir justamente de una descomposición o, mejor, de un estallido de dichas instituciones: así, el novedoso control ejercido por la industria farmacéutica multinacional, alentado en ocasiones tanto desde el poder médico como desde el político (baste la referencia a la psicosis farmacológica recientemente convocada por la mutación de la gripe española conocida como *virus h1n1*), o la creación de las clínicas de día y la asistencia médica domiciliaria, que habla de la crisis de los hospitales; así, la modulación de los salarios conforme a la producción y la instalación de una rivalidad permanente e interminable entre los miembros de una empresa, concebida como sana competición por sus espacios fluidos y cada vez más etéreos, lejos de la adscripción fija a los distintos sectores que articulaban las viejas fábricas; así la imitación de este mismo modelo por parte de la enseñanza pública, con la aparición de controles continuos que tienden a sustituir a los fenecidos sistemas de examen, o el deseo de una *formación permanente* incardinado en los antiguos alumnos, que hará desaparecer el concepto de escuela o el de edad escolar (con la instalación de enseñanzas e instituciones abiertas, sistemas educativos *on line*, aulas de mayores o para adultos, etc.). No digamos ya sobre las cámaras de vigilancia policial sembradas en nuestras ciudades, muchas veces a petición de los propios ciudadanos particulares, como en el *Ancien Régime* los propios individuos que integraban las capas elementales de la sociedad solicitaban de las altas jerarquías policiales (del rey mismo, en tanto que cúspide administrativa estatal) las famosas *lettres-de-cachet* contra sus propios vecinos y

parientes; o los procesos de marketing, publicidad y aliento del consumo que literalmente acaparan el tiempo de ocio —y no sólo de ocio— de nuestra existencia; o la búsqueda de *penas sustitutorias* que amenguan, al menos para determinados delitos menores, el régimen carcelario, o la utilización de collarines o brazaletes electrónicos para imponer el alejamiento o la permanencia en su domicilio del condenado durante determinados lapsos de tiempo. Incluso el arte —afirma Deleuze— *ha abandonado los círculos cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca* (ídem, p.283). Todo ello, entre muchos otros ejemplos, nos habla de una *crisis* de las instituciones que es la crisis del mundo disciplinario mismo, y la consecuente *instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación* (ibídem, p.285) de futuro imprevisible, como imprevisibles son también aún hoy las formas de resistencia y lucha que demandará. Deleuze advierte del cambio como si el mismo fuera un lugar de paso entre sistemas-mundo bien definidos, llamados a tener una consistencia efectiva pareja a la que soñaron sus diseñadores y teóricos. Y saluda a Foucault como al mayor estudioso del sistema de las disciplinas, que pudo estudiar precisamente por haber entrado en crisis definitiva en la segunda mitad del siglo XX.

Todo esto es, por descontado, relativo. Foucault no sólo fue uno de los primeros en detectar nuestro progresivo estar más allá de las disciplinas (ibídem, p.273), sino también un pensador que ya vio nacer todos los sistemas de control *abierto* en el seno de esas mismas disciplinas. Porque sucede que, además, conviene hacer hincapié sobre esto, las disciplinas mismas siempre anduvieron *en crisis*: lo vimos con las dudas del propio Bentham, con su deseo de *panópticos supletorios* que completasen las falencias de su maravillosa propuesta<sup>3</sup>. Por esto precisamente señalaba Foucault la complementación, por decirlo de algún modo, que siempre se dio entre el panóptico como institución de secuestro de los cuerpos y otras *formas difusas* de control, que son en sí las que se han desarrollado notablemente hasta invadir y secuestrar sin solución de continuidad el tiempo de nuestra vida cotidiana. Y no sólo la complementariedad entre ambas formas de secuestro, sino también la de una y otra con

nuevos saberes y nuevas instituciones de poder: desde los métodos prácticos de registro, anotación y conocimiento técnico de la producción hasta las nuevas ciencias humanas para uso y desarrollo tanto de la policía (administración) estatal como de la academia, desde los poderes médico, psiquiátrico, político y judicial que sitúan sus lentes sobre los cuerpos individuales que componen una determinada población (rebaño y ovejas, individuos y masa) hasta los micropoderes judiciales que animan y atraviesan todas las instituciones sociales.

Una frase de Deleuze, con todo, puede resumir muy gráficamente aquello a lo que queremos ahora volver: *El hombre ya no está encerrado sino endeudado* (ibídem, p.284). Y, desde luego, lo estará en mayor medida conforme menor sea su nivel de renta. El siglo XIX sitúa y consolida los primeros jalones del largo camino que llega hasta nuestro presente. La vida de los más desfavorecidos, en tanto que vida sujeta a la vez que víctima de los azares de lo humano (que determinan, por ejemplo, la caída en una situación de viudedad tanto como la llegada al mundo en calidad de huérfano), de la suerte particular (carecer de hacienda o tierras tanto como de ingenio o talentos naturales), de los vicios y circunstancias adversas (el mal ejemplo circundante o la falta de oportunidades que conduce a la comisión de un crimen, tanto como a la pereza o el deseo de provecho ilícito) y de las inclemencias naturales (una hambruna localizada, una epidemia, cualquier suceso meteorológico que acarrea miseria u otro mal a una determinada comunidad), la vida de la población ligada a tales constricciones será objeto de programas de asistencia a los pobres, promoverá la construcción de casas de refugio para mendigos, la legislación reglamentaria para los vagabundos, pensiones y ayudas tanto de viudedad como de orfandad o desempleo, alentará el combate de los malos vicios (alcoholismo, poligamia, prostitución, derroche, etc.) y la adopción de las buenas y previsoras medidas para solventar y encauzar (al fin, *gobernar* en su más clásica acepción) la vida propia: disposición de ahorros, correcto empleo de los mismos, constitución de cajas y montepíos para los mismos, etc.

Sorprende la mutación que, siempre conforme a la lectura foucaultiana, opera en un determinado momento la construcción de la realidad sobre las propuestas teóricas. Es cierto que la totalidad de las reformas penales consideradas por pensadores y legisladores de la talla de Beccaria, Brissot, Lepelletier o cierta producción del propio Bentham, son literalmente sobrepasadas y

<sup>3</sup> Como también trata Bentham de sacar el mayor provecho a la tecnología de control y espionaje de su momento: ahí esos tubos de hoja de lata que debían llevar sin esfuerzo la voz del vigilante desde su torreta de inspección central a cada celdilla del panóptico (Bentham, 1981, p.543). El pragmatismo del británico le impide la tentación de soñar —tres cuartos de siglo antes de la aparición del primer teléfono— con un posible sistema inverso, que permitiese la escucha inadvertida a ese mismo carcelero: a fin de cuentas, Bentham nunca sería un visionario al estilo de Jules Verne. Para ciertas derivas relacionadas con los textos mencionados de Deleuze, me permito remitir a mi artículo: *Identidad y poder en las sociedades de control* (Tudela, p.2009).



arrumbadas por el protagonismo de la pena de encierro que encuentra también en Bentham su diseño modélico institucional. Las penas ideadas por los teóricos con el fin de reparar el mal cometido e impedir su repetición sobre el cuerpo social no contemplan la reclusión carcelaria, sino posibilidades de castigo y corrección tales como 1) la expulsión, el destierro o el exilio del acusado de esa misma sociedad con la que él mismo ha decidido romper el consabido pacto social tácitamente suscrito, 2) la exclusión o el aislamiento de ese mismo espacio social pero de manera simbólica, sin recurrir a la expulsión física: penas de humillación, de condena social, 3) la reparación del daño cometido mediante trabajos forzados, o 4) la pena del Talión, que erradique físicamente o mediante el ejemplo la posibilidad de una repetición del mal castigado (Foucault, 2005, pp. 98-99), penas todas ellas concebidas con un claro componente ejemplarizante, recordemos lo que se afirma en el Tratado de los delitos y de las penas, en marcada clave contractualista: *¿Cuál es el fin político de las penas? El terror de los otros hombres* (Beccaria, 1993, p.88). Otra sería, pese a ello, la orientación real de la legislación punitiva desde comienzos del siglo XIX, como sabemos. En este sentido, bien puede afirmar Foucault que Bentham es para nuestra sociedad más importante que Kant o Hegel (Foucault, 2005, p.103), lo que equivale igualmente a convertir en papel mojado frente al panóptico las obras de los teóricos racionalistas del derecho del siglo XVIII, por lo menos en lo tocante a su vigencia práctica. Sucede que las leyes están hechas para los pobres, no para los ricos. Hay una interesante discusión sobre el asunto en *La verdad y las formas jurídicas*, que incluye una curiosa cita de un obispo llamado Watson que en 1804, el año de la muerte de Kant, predicaba ante la Sociedad para la Supresión de los Vicios llamando a las clases altas a que respetaran las leyes, pese a que éstas no se hubieran ideado para ellos: sucedía que los pobres —para quienes sí se dictaban las leyes— las burlaban llevados precisamente por el mal ejemplo de los más aventajados... *Os pido —el obispo Watson se dirigía a estos últimos — que sigáis las leyes aun cuando no hayan sido hechas para vosotros, porque así al menos se podrá controlar y vigilar a las clases más pobres* (idem, p.112). Ahora bien, basta repasar algunas de las cuatro ideas propuestas por los teóricos para comprobar su inoperancia: ¿cómo desterrar, expulsar de la sociedad, en castigo por un supuesto quebranto del pacto social, a quien —el pobre, el marginado, no digamos ya el mendigo *sin domicilio fijo*— de suyo no forma parte de dicha sociedad?, con mayor motivo

aún, ¿cómo excluirlo simbólicamente de la misma?, ¿qué suerte de reparación se le puede pedir, o qué influjo ejemplificador tendrá la aplicación sobre el mismo de pena idéntica a la del delito cometido? Y, en definitiva, ¿cómo conjugar una legislación penal pensada para los pobres, con unas propuestas teóricas diseñadas para los ricos? Todas estas acciones punitivas parecen más acordes con una sociedad-bastión, una sociedad donde lo que interesa (como en la época feudal o en la de la construcción de los Estados territoriales) es la fijación, la adscripción física de los cuerpos a un determinado lugar, que a una sociedad burguesa y mercantilista como es la propia del activo siglo del capitalismo en su fase cenital de producción industrial.

Por el contrario, las técnicas de secuestro del tiempo propias de las disciplinas, desde sus instituciones panópticas hasta sus instrumentos de incautación económica, desde su eclosión de saberes y técnicas prácticas hasta la constitución de poderes de aplicación capilar cada vez más fina y ajustada, parecen más en consonancia con lo que los nuevos tiempos y usos de la población al servicio del trabajo demandan al nivel del gobierno. Gobierno del tiempo, gestión de la vida en todas sus manifestaciones. Sobre bases humanitarias, morales, protectoras, en una palabra: positivas. Con todo, las márgenes de la población, los goznes en los que fluctúa la vida del trabajador con la del desempleado, el obrero con el mendigo, el ser humano que trata de regir su destino con el vagabundo sin rumbo fijo (de nuevo, esa bella pero inquietante, gráfica denominación austral: la del *trabajador golondrina*), en suma: las clases pobres y más desfavorecidas siempre representarán una suerte de anomalía turbia en el esquema diáfano de la normalidad, un *problema* tanto moral como técnico para los pensadores (libres y bienpensantes) del liberalismo.

#### IV. ALEXIS DE TOCQUEVILLE: MEMORIA SOBRE EL PAUPERISMO

Señalamos ya al comienzo de nuestro trabajo que los dos breves textos recogidos bajo el título común de Memoria sobre el pauperismo representan una de las zonas relativamente menos conocida de la obra del autor de *La democracia en América* (1835-1840) o *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). Teórico del liberalismo republicano y testigo lúcido y crítico de su tiempo, Tocqueville redactó su *Memoria* entre la primera y la segunda parte de aquella primera obra (recordemos, en el contexto benthaminiano que hasta ahora nos ha acompañado, que Tocqueville

escribe su primer gran libro tras un viaje que realizó en 1831 a los Estados Unidos de América para estudiar como jurista el sistema penitenciario norteamericano). La *Memoria* analiza el problema de la pobreza en los tiempos modernos, y sería publicada parcialmente en 1835 por la Sociedad Académica de Cherburgo. Estamos, por tanto, ante un texto anterior en un siglo a la novela de George Orwell que nos servía de pretexto para introducirnos en este trabajo. Esquemáticamente, la *Memoria* se divide en dos partes. En la primera, Tocqueville establece un diagnóstico en clave rousseauiana a partir de la principal contradicción que detecta en el desarrollo de la sociedad moderna: el hecho incontestable de que el aumento de la prosperidad económica no se vea acompañado del correspondiente aumento en materia de justicia social, o lo que viene a ser lo mismo, la inexistencia de un justo reparto de la riqueza cuando la bonanza precisamente demandaría una adecuada redistribución de las rentas, o —por decirlo de otro modo— la quiebra de uno de los grandes ideales ilustrados: la creencia optimista a la vez que esperanzada en que el *progreso* se daría parejo en todos los órdenes, en el dominio de la naturaleza exterior tanto como en el de la interior y por extensión la del cuerpo social entendido como un todo orgánico. Señalada la quiebra, apuntada la existencia de una nueva, masiva y creciente clase de indigencia como resultado si no natural sí fáctico al menos del crecimiento industrial capitalista, vendría la segunda parte, quedaría inacabada no sabemos bien por qué causas: en ella, asistimos a la búsqueda de una medicina, de una terapia que ayude a paliar y en última instancia erradicar el problema... sin que Tocqueville crea en recetas mágicas de ningún tipo, ni conservadoras (la llamada nostálgica a elevar de nuevo un mundo agrario ya finiquitado frente al proceso industrial capitalista y urbano moderno), ni revolucionarias (el apuntar de los socialistas hacia un paraíso futuro surgido de la lucha de clases), ni liberales siquiera: Tocqueville no cree (como sí lo hacía Jeremy Bentham, o el maestro de éste, Stuart Mill) que el libre mercado sea la solución económica a la postre, lo que le llevará a ser muy crítico además con los sistemas de caridad institucionalizada en Inglaterra, como tendremos ocasión de ver. Se ha dicho (Ros, 2003) que Tocqueville hace gala así de un *lúcido pesimismo* que lo aleja de toda postura doctrinaria, propagadora al fin de soluciones lapidarias y definitivas, al tiempo que trata de ofrecer una *serie de medidas preventivas* que atenúen la injusticia que supone una alta cota de pobreza en las sociedades democráticas modernas. Nuestra lectura dista mucho de

ésta, y tiende más bien a ver en Tocqueville a un claro representante del pensamiento liberal de las clases acomodadas, volcado a una tan insolente como inocente (en su más popular sentido de inconsciente) mirada moralista sobre los más desfavorecidos, para quienes no ve mejor solución al fin que la propuesta de esa *serie de medidas preventivas* que coinciden punto por punto con aquellas otras *formas difusas* de control y secuestro del tiempo de los pobres que vimos con Foucault cómo fueron estableciéndose implacablemente al mismo tiempo que se establecían, con mayor o menor quebranto del *sueño* benthaminiano, las instituciones panópticas de disciplinamiento de la población en general.

En tal sentido, Alexis de Tocqueville habría sido un visionario, en efecto. Pero su visión sería la de la exitosa instalación de un determinado modelo de gobierno de las almas y de los cuerpos. Por ello no podemos estar de acuerdo con el traductor al castellano de la *Memoria* cuando expresa de modo colectivo la *sorpresa* que, al cabo de siglo y medio, nos hace experimental la modernidad de las soluciones que Tocqueville propone, tan críticas además hacia las *bondades metafísicas del mercado y del Estado* por lo que respecta al problema de la pobreza y su resolución. Antes al contrario: no nos sorprenden, porque son justamente las propuestas mismas elaboradas por las prácticas tanto mercantiles como estatales —si realmente tiene aún mucho sentido establecer esta distinción, fuera del ámbito y los fines propiamente pedagógicos—, propuestas además adobadas por un discurso moralista y moralizante, que sirve de cobertura, cuando no de justificación, para el establecimiento de dichas prácticas. En lo que sigue, seguiremos la misma estructura del doble discurso (técnicamente hablando) de Tocqueville.

## V. PRIMERA MEMORIA (1835): CARIDAD LEGAL Y POBRES SIN RAZÓN

El primer texto de la memoria, el más extenso, el único acabado, se divide a su vez en dos partes. La primera expone y analiza el problema en sí, la existencia y el progresivo desarrollo de la pobreza en las sociedades modernas, especialmente en aquellas regiones de Europa en las que el proceso industrializador del capitalismo ha propiciado una economía distinta de la propia de países donde aún predominan los modelos económicos plenamente agrícolas. La segunda parte se centrará en la crítica a determinados modelos institucionales, públicos, de protección y asistencia a la población más desfavorecida.

### A. Propiedad y necesidades

La distinción entre una suerte de países ricos y pobres, o por decirlo en términos perfectamente anacrónicos desarrollados y en vías de desarrollo, en pleno progreso industrializador o lejos aún de él, países modernos o antiguos (por no recurrir a la distinción kantiana: insertos en una época de ilustración o anclados aún a las servidumbres de la *minoría de edad*) al interior de la propia Europa de las primeras décadas del siglo XIX, reviste cierto interés. Evidentemente, a Tocqueville le preocupan en especial dos países: Inglaterra y Francia. Ambos países le son bien conocidos, por nacimiento y residencia en el caso de Francia, por vocación y viajes de estudio en el caso de Inglaterra. Ambas, regiones desarrolladas en las que no se da el fenómeno que adscribe a otras regiones, sureñas, mediterráneas, atrasadas en el marco de la naciente economía decimonónica, como es el caso concreto de España y Portugal: en ellas no se puede hablar propiamente de un fenómeno de pauperismo, ya que, si bien en estas regiones descubrimos a cada paso campiñas y viviendas miserables en que vive *una población mal nutrida, mal vestida, inculta y grosera* (Tocqueville, 2003, p.4), en ellas no existen indigentes, o el número de los mismos no resulta considerable. La población al completo es pobre y malvive en un medio mayoritariamente extra-urbano, por lo que en consecuencia no encontramos indigentes. Como tampoco los encontraremos entre los pueblos *salvajes* o primitivos de la periferia colonial europea (recordemos que Tocqueville tuvo conocimiento directo de los *poblados bárbaros de Norteamérica* en su viaje por los Estados Unidos), cuya forma de vida puede antojársele muy limitada al observador burgués europeo, pero éste no sólo no hallará sufrimiento ni fatiga en dichos pueblos, sino que tendrá que arrostrar el desprecio o la mirada afligida que el mismo indígena volcará sobre su *civilización*, cuyos refinamientos considerará como servidumbre intolerable y fatigosa.

La nota de partida es importante, porque ciñe perfectamente el sujeto/objeto del análisis: una población indigente es aquella que habita en el seno de una población aún mayor, y mayoritariamente opulenta; por ello mismo se puede hablar de depauperación de un sector poblacional, que vivirá no de sus rentas y medios propios, sino de la ayuda ajena, de los donativos que se le presten, de la *caridad pública*. En suma, esta población vivirá parasitariamente, a costa de la población mayor que la engloba. Lo cual se ve en Francia y —especialmente— en Inglaterra, pero no en sus ricas campiñas, sino en el medio

urbano, que es el que interesa a nuestro tema: en las ciudades, en los municipios, en las parroquias. Exactamente igual que la descripción narrativa y fenomenológica de Orwell un siglo después: en París y Londres. Y en tales urbes encontraremos, dice Tocqueville, como media a una sexta parte de los habitantes del lugar viviendo en las condiciones descritas. Una cifra ciertamente sorprendente, y que en lugar de menguar crece proporcionalmente al aumento de la riqueza metropolitana. Ahora bien, ¿de dónde procede el pauperismo? En pocas líneas, Tocqueville realiza —sin citarlo— una suerte de síntesis del célebre *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Jean-Jacques Rousseau, estableciendo un recorrido veloz por épocas y construcciones institucionales del marco íntegro de aquello que puede llamarse sociedad civil. No podríamos pretender siquiera una mínima comparación entre las razones de Tocqueville y las de Rousseau, dado que el espacio mismo de ambos discursos dista mucho de ser parejo. Con todo, sí es notable la desaparición en aquél de cierto *tono* general de lucha, o conflicto, muy presente en las páginas de Rousseau, ya explícita, ya implícitamente. Recordemos que el ginebrino situaba de un modo muy específico la aparición de la propiedad privada en los basamentos que obligatoriamente alzaban el edificio civil y el contrato social: tal conflicto queda patente, por ejemplo, en aquellas frases que equiparaban (en un estadio humano posterior al inocente orden del estado natural, pero previo al orden constituido por el pacto legal) la propiedad, y su deseo, a la guerra, sin distinciones sociales:

*Así es como, haciendo los más poderosos o los más miserables de su fuerza o de sus necesidades una suerte de derecho a los bienes ajenos, equivalentes según ellos al de propiedad, a la rota igualdad sucedió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, abogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados.* (Rousseau, 1988, p.138)

Que en Rousseau la edificación —necesaria, dado el anterior estado de cosas— de la sociedad civil no elimine el conflicto, ni mucho menos, resulta conocido. Ahí la referencia, por ejemplo, al correr de muchos al encuentro de las cadenas con las que creen asegurar su libertad (ídem, p.142), en que resuenan ecos del siempre en la historia del pensamiento político soterrado *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie, anterior en dos siglos al

discurso rousseauiano. Por contra, la Memoria de Tocqueville no insiste en el conflicto, se ciñe simplemente a señalar el acontecer y la deriva a grandes rasgos del asunto (no otra cosa que la propiedad privada), e introduce algo sumamente interesante en relación con la teoría del ginebrino: cierta modulación en el concepto de las *necesidades*: a mayor complejidad de la sociedad que enfoquemos, mayor complejidad de las necesidades, a mayor bienestar y despreocupación respecto de los bienes primarios que rigen y atormentan la vida humana (considerando un pasado en el que dicho bienestar no existía y todo era preocupación por la subsistencia), mayor deseo de poder y propiedades: creación de *nuevas necesidades* ignoradas por los antepasados (Tocqueville, 2003, p.12), ideación de nuevos goces, incremento de los apetitos. En definitiva, búsqueda de satisfacción de las *nuevas necesidades* que implica un también novedoso desplazamiento: el cultivo agrario no basta ya para dar cumplimiento a tales deseos, y en consecuencia *una parte de la población abandona cada año el trabajo en el campo para dedicarse a la industria* (ídem). Surge algo que toca, de hecho, con la urgencia que conocemos a la puerta de nuestro mundo: los grandes desplazamientos de la población que migra del campo a la ciudad, de la periferia a la metrópolis, de una vida cuyos límites se viven dolorosamente a otra que se sueña como cumplimiento de la felicidad plena. Todo un proceso de desplazamientos que crea una sociedad nueva y compleja en perpetuo crecimiento, sociedad en que las necesidades —soñadas, ficticias, primarias o secundarias en los cálculos y especulaciones del obrero, al fin tan reales como la propia muerte— se multiplican y diversifican, creando la ilusión de que podrán ser atendidas por el trabajo (en la industria): nace así la clase industrial, la clase obrera urbana, *que proporciona los disfrutes del mayor número, [pero] está ella misma expuesta a miserias que serían prácticamente desconocidas si dicha clase no existiera* (ibídem, p.15).

Es el precio que se ha de pagar por un cambio que no tiene marcha atrás, que no abre en Tocqueville las puertas a la nostalgia, pese a que ésta (al fin, la conciencia del hijo privilegiado de una aristocracia terrateniente y legitimista) se cuele una y otra vez al modo de un sordo reproche en las páginas de la *Memoria*:

*[En el mundo agrario medieval, carente de bienestar y de necesidades] la población, pues, era miserable, pero vivía. Hoy en día la mayoría es más afortunada, pero se encuentra siempre una minoría destinada a morir de necesidad si la ayuda pública llegara a faltarle* (Ibídem, p.14).

En suma, Tocqueville traza un movimiento en zig-zag permanente entre la vieja sociedad agraria (o los pueblos *salvajes*, primitivos) y las modernas sociedades industriales, en el que se contraponen jerárquicamente unas necesidades *verdaderas* a otras *ficticias*, con dos tipos distintos de medición de la pobreza según tomemos unas u otras; las necesidades verdaderas se resumen al fin en el problema del sustento alimenticio: será pobre únicamente aquél que no logra encontrar de qué comer; las necesidades ficticias, todas las de nuestras complejas sociedades, que hacen del *hombre civilizado* un ser notablemente más expuesto que el salvaje a las vicisitudes del destino, dado que depende de la satisfacción de multitud de necesidades de nuevo cuño (por ejemplo, el consumo de tabaco: Tocqueville es en este sentido uno de los primeros pioneros en una lucha que —por otros derroteros— ha adquirido notable actualidad), que establecen grados sociales de pobreza antes desconocidos, con la consiguiente opresión para la vida humana. No nos llamemos a engaño, proclamará Tocqueville: conforme aumente la riqueza de las naciones aumentará el número de aquellos que tengan que recurrir a la *caridad pública*, dado el aumento paralelo de las necesidades y la precariedad de la clase que, a la postre, propicia el progreso, no otra que la clase trabajadora, de cuyas filas más desfavorecidas procede el nutriente de los desheredados. Un hecho de la realidad tanto como de la razón parece ser el aumento progresivo de los bienes, de la propiedad, para una mayoría, pero no una desaparición de la desigualdad fáctica entre los hombres: el que siempre quedará un *resto* poblacional no propietario, que aumentará conforme aumente la población *normal* propietaria. El futuro puede ser admirable, el progreso de la civilización queda fuera de toda duda:

*[...] la sociedad se volverá más perfeccionada y más sabia; la existencia será más cómoda, más apacible, más ornada y más larga; pero al mismo tiempo, sepamos preverlo, el número de los que necesitarán recurrir a la ayuda de sus semejantes para obtener una pequeña parte de todos esos bienes, el número de éstos crecerá sin cesar.* (Ibídem, p.18)

#### B. Sujetos de la caridad legal

Tocqueville hace algo más que señalar el problema en la primera *Memoria*: describe —y critica— la práctica municipal asistencialista existente en Inglaterra, la nación económicamente más desarrollada de su tiempo. Para ello, ha de distinguir previamente dos tipos de beneficiencia: la

privada y la pública, ambas tan universales como el género humano, pero en lo que respecta a la geografía de sus análisis situadas en un contexto cultural cristiano (al cristianismo se debe, evidentemente, el concepto de *caridad*). La primera, la caridad privada, ligada a los dictados cristianos de la hermandad de los hombres, la virtud del buen samaritano, etc. La segunda, la caridad pública, surgida concretamente de las innovaciones creadas por el protestantismo, y desarrollada en y con las sociedades modernas.

La primera sería una virtud humana, la segunda una ley humana, una determinada reglamentación de la sociedad civil. A Tocqueville le interesa —en principio— analizar esta última, la *caridad pública* que, como tal idea, apenas encontrará otra que la supere en belleza y nobleza. Un sólo país, Inglaterra, la ha sistematizado y aplicado a gran escala, desde los tiempos de Isabel I, la hija de Enrique VIII, quien trató de impulsar una legislación que sustituyese las limosnas (en su tiempo considerablemente reducidas a causa de la supresión anglicana de los conventos) por una subvención anual a los pobres que debía quedar en manos de las administraciones municipales. Se creó así un cuerpo de funcionarios específicos, los inspectores de pobres (*Poor-Laws Commissioners*), la creación de impuestos a los feligreses para alimentar a los indigentes impedidos de trabajar y para dar trabajo a los restantes, una serie en suma de técnicas destinadas a combatir toda manifestación de la miseria en el reinado que cobijara a William Shakespeare.

Nació así la caridad pública, que siempre podría entenderse como un complemento de la caridad privada, o un derivado legal, reglamentado, de esta misma. Pero que, en realidad, también podría entenderse como algo diametralmente opuesto a la caridad privada. Si no formalmente, sí en la práctica, como veremos que sucede, al menos en el análisis de Tocqueville.

Porque en la época en que Tocqueville escribe, ya han transcurrido dos siglos y medio desde las primeras leyes de la reina Isabel. En ese tiempo, se ha asistido a una acumulación del capital entre los ingleses sin parangón en el mundo europeo, un abandono creciente del campo y un crecimiento paralelo de la industria y el comercio: de veinticinco millones de habitantes que tiene Gran Bretaña en las primeras décadas del siglo XIX, apunta el francés, sólo nueve se dedican a cultivar la tierra, ocupándose el resto (casi las dos terceras partes de la población británica) a las otras actividades mercantiles: muy lejos de todo esto se encuentra la Francia del momento, en la que tan sólo

una cuarta parte de la población integra la clase industrial. Ello ha propiciado igualmente un progresivo aumento de la clase indigente, que seguiría aprovechándose de unas medidas públicas que fueron dictadas para otro tiempo y otra situación económica, con *fatales consecuencias*, se nos dirá (ibídem, p.23).

En realidad, desde aquí asistimos a la lectura de un moralista que parte de un claro axioma, en cuyo apoyo convoca una prolija casuística ejemplificadora. Ambos, principio y fenomenología, en las antípodas de los que encontraríamos en la futura novela de George Orwell. El axioma resulta previsible, y se reviste con los ropajes positivistas de los saberes humanísticos del momento, en clave antropológica: *Como todos los seres organizados, el hombre tiene una pasión natural por la ociosidad* (ibídem). El trabajo —recordémoslo: el concepto privilegiado en las sociedades capitalistas modernas, aupado por la moral de cuño reformado— no es precisamente un impulso natural del ser humano, sino que ha de ser auspiciado en éste de algún modo. La experiencia demuestra que sólo la necesidad de subsistir (recordemos lo dicho más arriba: la necesidad de subsistir, de comer, sería la única necesidad *verdadera*) impulsa a los hombres a trabajar... Ahora bien, si unas leyes proteccionistas, de carácter asistencial, posibilitadoras de los bienes primarios para la totalidad de la población, elimina dicha necesidad de subsistencia, si ésta ya se encuentra garantizada por un sistema legal, jurídico, institucional, de *caridad pública*, ¿ante qué nos encontraremos? La respuesta no se puede hacer esperar: ante un abuso por parte de los auxiliados, que sólo atenderán a la búsqueda de la satisfacción de las necesidades secundarias (creadas, nuevas, propias de la sociedad moderna), sintetizables en el deseo de mejora de las condiciones de la existencia.

Un buen principio —y la caridad pública es posiblemente el mejor— engendrará así graves problemas. La ociosidad, la falta de interés por el trabajo y —de trabajar— el despilfarro, la falta de interés por el ahorro, que eran los males de las sociedades católicas y campesinas que el protestantismo denunciaba, se reinstalarán en el seno de las poderosas sociedades industriales. Por caminos diferentes, Inglaterra podría parecerse mucho a países como España (*sic*), darse un similar resultado en tan dispares comunidades [...] *cuando es la parte más generosa, activa e industriosa de la nación la que consagra sus donativos a proporcionar los medios de subsistencia a quienes no hacen nada o hacen un mal uso de su trabajo* (ibídem, p.24). El abuso de las

leyes para pobres, por parte de los pobres mismos, obviamente, implica para Tocqueville, que echa mano de la literatura y las discusiones legales sobre el problema en la Inglaterra de su momento, una grave falla moral: *¡la situación de degradación en la que han caído las clases inferiores de este gran pueblo es deplorable!* (ibídem, p.31). La picaresca (un género literario enteramente consagrado a mostrar las enormes fisuras que desquebrajaban el cuerpo social de la Monarquía Hispánica en pleno apogeo de la misma, aunque Tocqueville no recurra a establecer un incómodo paralelo) se ha instalado en la sociedad civil británica, alentada por las medidas e instituciones de la caridad pública, y Tocqueville se sirve de su conocimiento directo *En 1833 recorrí Gran Bretaña* (ibídem, p.33) para demostrar sus asertos: no estaríamos ya tan sólo ante la intolerable necesidad creada por el tabaco entre los indigentes (que aún hoy inspira repugnancia a más de un bienpensante burgués a la vista de cualquier mendigo que, en nuestras ciudades, ocupe su tiempo y dinero en fumar, vicio excedentario donde los haya), sino ante toda una variopinta corte de los milagros (sirva de nuevo el referente español, sevillano en el caso), de supuestos indigentes que deambula con indecencia por los juzgados de paz británicos, encargados por los municipios de atender sus reclamos y proveer a su subsistencia. Así, el anciano rollizo y con aspecto de rentista que reclama de las autoridades que no se le rebaje la cuota que percibe de la caridad pública municipal; la joven embarazada y con su marido en largo viaje, a la que no asiste su familia precisamente porque saben que no es preciso, que las arcas municipales ya proveerán a su subsistencia; los hombres vigorosos que reclaman trabajo de la institución pública, negándose a buscarlo en el ámbito privado; las mujeres que se cargan de niños y recurren a la caridad pública (para la que es obligatoria la manutención de los niños naturales) a sabiendas de sus parejas, que se cuidan mucho de celebrar los esponsales correspondientes, tanto como de reconocer la paternidad sobre los niños (todo lo cual significaría también reconocer y cargarse de obligaciones económicas que no desean asumir), etc.

En definitiva, las leyes que han impuesto a la sociedad la obligación de mantener a los pobres dan lugar —por los usos y abusos que de algún modo propician en las clases depauperadas: y obsérvese que podría establecerse una lectura kantiana ajustada a tales usos de la razón, donde el pobre sería víctima de muchas cosas, pero sin duda *culpable* de su cobardía, indolencia y deseo de permanecer tanto en

la ociosidad como en la minoría de edad— a efectos contrarios a la propia finalidad con que fueron creadas. Las consecuencias a largo plazo de *todo sistema regular, permanente, administrativo, cuyo objetivo sea satisfacer las necesidades del pobre* (ibídem, p.40) serán a la larga funestas, engendrarán mayor pobreza (de hecho, una maquinaria administrativa como la descrita propiciará el aumento de la indigencia), socavarán la riqueza de los propietarios, destruirá las fuentes industriales de tal riqueza y acabará, en consecuencia, por poner en peligro el propio Estado y por la opción final no a la petición de socorro sino al asalto directo a las fortunas (ibídem). Por todo ello, la caridad pública tendría que ser restringida —si no directamente abolida—, dada la dificultad de evitar la peligrosidad de su uso. Frente a ella, la caridad privada, la tradicional virtud cristiana, siempre será preferible, aunque insuficiente, ya que depende del albur de los donantes, sobre cuya moral no se puede decidir, como tampoco se puede decidir sobre la moral de los indigentes. Al igual que lo hacía el obispo Watson treinta años antes al predicar a los ricos ante la británica Sociedad para la Supresión de los Vicios (Foucault, 2005, p.112), también Tocqueville (en una carta posiblemente dirigida a su hermano, sobre el pauperismo en la región francesa de la Normandía) tendrá la veleidad de recordarle a los poderosos que han de socorrer a los más desfavorecidos, si no quieren —les dirá muy sutilmente— provocar a la larga su propia ruina *porque es imprescindible que los ricos comprendan que la Providencia les ha hecho solidarios de los pobres y que no hay males completamente aislados en este mundo* (Tocqueville, 2003, p.76).

¿Qué medidas, entonces, de carácter preventivo adoptar para evitar el rápido desplazamiento de la población de una situación económica agraria a otra marginal en los límites de la sociedad burguesa, qué medidas establecer para desacelerar al menos el proceso de depauperación que tiende a convertirse en el primer gran problema de las modernas sociedades industrializadas?

## VI. SEGUNDA MEMORIA (1837): ENGENDRAR EN LOS POBRES LA IDEA DE AHORRAR

La respuesta fundamental ya la conocemos. La enuncia Tocqueville al modo de interrogante sobre las posibilidades futuras, en un claro reconocimiento —dicho sea de paso— de la identidad final entre la clase trabajadora y la clase indigente, o del tenue velo que las enlaza tanto como las separa: *¿No puede facilitarse a las clases*

obreras la acumulación del aborro que, en épocas de calamidad industrial, les permita esperar sin perecer el retorno de la fortuna? (ibídem, p.42). Como si la calamidad industrial fuera un mal meteórico, como lo pudiera ser una helada o una sequía para la vieja cosecha (por más que Tocqueville sea muy consciente en otros lugares de que nada tienen en común el mal natural y el mal social, económico), de lo que se trata es de concienciar a la población depauperada, a esa clase obrera que tarde o temprano se quedará, por más que pueda serlo eventualmente, sin trabajo, de educar a esa población en la ética y los beneficios del ahorro. A ello dedica la segunda *Memoria*, escrita de modo inconcluso un par de años después que la primera: [...] *engendrar en los pobres la idea de aborrar* (ibídem, p.65) es la tesis, y las cajas de ahorro son la técnica adecuada.

*¿Cuál es la finalidad de las cajas de aborro? Permitir al pobre reunir poco a poco, durante los años de prosperidad, los capitales de los que podrá servirse en las épocas de miseria. Está, por tanto, en la esencia misma de las cajas de aborro que la devolución del dinero sea siempre exigible y en pequeñas cantidades, es decir, en efectivo.* (Ibídem, p.61).

No entraremos en el detalle de las propuestas y reflexiones de nuestro autor, que tienen que ver con la distinción y la crítica de los montes de piedad y demás sistemas de préstamo prendario, por ser instituciones  *muy usureras*, ni de los vínculos perversos que denuncia entre tales instituciones y los hospicios y asilos para pobres, ni de los consejos que da a los gobiernos sobre cómo disponer el conjunto de tales cajas de ahorro en la estructura total del Estado, llamado a cumplir un papel importante en esta solución, que desde un inicio demanda un evidente esfuerzo político. Por otra parte, tales propuestas han perdido, evidentemente, toda su novedad, pasando a ser parte común del panorama decimonónico y, con los cambios que haya que aportar, de nuestros días.

Lo que nos interesa es señalar a Alexis de Tocqueville como uno de los pensadores, de los teóricos liberales cuyas ideas tuvieron una clara repercusión en la práctica de las instituciones de la sociedad industrial moderna. En clave foucaultiana, siguiendo las pautas de la primera parte de nuestro presente trabajo, Tocqueville, con su exhortación al ahorro y a la constitución de instituciones que lo canalicen, abogaría por lo que, de hecho, comenzaría a ser una realidad en fechas próximas a las de su *Memoria*: como vimos, la creación de distintas *formas difusas* (Foucault, 2005, pp.138 ss.) de secuestro del tiempo de los pobres

(tiempo, en el caso de las cajas de ahorro, cristalizado en reservas financieras, que a su vez sirvan para gestionar de modos bien definidos los tiempos futuros de penuria), complementarias de los panópticos disciplinarios en tanto que esas mismas formas difusas son también manifestaciones panópticas: la vida entera del administrado queda plasmada en forma de fichas, registros, apuntes dinerarios, informes, cédulas de identidad, etc. En este sentido, Tocqueville sería también un punto de visibilidad de los saberes (técnicos, prácticos, propedéuticos, humanísticos, morales, comerciales) del momento, saberes concitados por ese *siglo de transición* que reconoce ser su época (Tocqueville, 2003, p.61), tanto como uno de los jalones (en el caso, un teórico del derecho que, recordemos, llegó a ostentar cargos políticos de relevancia en el parlamento y en el gobierno francés) por los que discurre el poder, moral tanto como político, de su época. Pero en la ocasión, nos interesa simplemente dejar apuntadas un par de reflexiones sobre su propuesta ahorrista, a conectar necesariamente con el recorrido histórico e intelectual al que Foucault nos convoca:

1) En primer lugar, lo que adquiere mayor relevancia en la *Memoria* de Tocqueville es su clara identificación de las clases pobres con las clases trabajadoras. De hecho, tal identidad es la que modula la crítica moral (de cuño absolutamente liberal y mercantilista) que vimos en las líneas dedicadas anteriormente a la primera *Memoria*, crítica a la falta de razón y el abuso que los propios pobres hacen de leyes que a ellos se dirigen. Sin forzar demasiado el discurso, y exceptuando a la parte de la población pobre que lo es por uno u otro impedimento objetivo, es decir, observable y evaluable como tal por cualquier *Poor Commissioner*), el indigente no sería más que el obrero que se niega al trabajo, ya que no precisa del mismo para cubrir sus necesidades básicas. Por eso mismo, no será del todo una paradoja que las cajas de ahorro tengan por finalidad la acumulación de capitales por parte de los *pobres* (uno se preguntaría qué *años de prosperidad* pueden permitir el ahorro de capitales a un indigente...), ya que, en realidad, donde Tocqueville sitúa tal denominación, debemos nosotros reescribir *obreros*, o clase trabajadora. En el texto del francés queda patente la identidad de uno y otro concepto, *obrero* e *indigente*, al tiempo que la constatación (que no podremos ver en ningún caso como *amenaza* más o menos velada, porque no se halla tal idea —ni preocupación— en la mente del teórico liberal) de que el trabajador (el pobre), una vez que pasen *los años de*

*prosperidad*, habrá de enfrentarse a *las épocas de miseria*. Pero aún hay más. La propuesta práctica más relevante de la *Memoria* consiste en unir dos maquinarias que hasta ese momento van por separado: las cajas de ahorro, recientemente constituidas en la época, y los montepíos o montes de piedad, cuyo funcionamiento en el momento dista mucho de complacer a Tocqueville: una empresa común de ambas (algo que, de hecho, se realizó posteriormente) sería un sistema ideal, ya que se convertiría en una simple mediación en un asunto que tendría a los pobres por únicos protagonistas, al comienzo y al final: los pobres con dinero lo depositarían en la caja-montepío al efecto de que ésta lo prestara, garantía mediante, a los pobres necesitados de dinero: *En realidad, sería el pobre aborrador o favorecido momentáneamente por la fortuna (sic) el que prestaría con interés su aborro al pobre pródigo o desafortunado* (ídem, p.66). Un sistema que permitiría aumentar los intereses del depositario al tiempo que eliminar la vieja usura propia del préstamo prendario, lo que equivaldría a la creación de un verdadero *banco de pobres*, a imagen y semejanza de los bancos *normales* que le servirían de modelo.

2) Por otro lado, la segunda parte del párrafo que más arriba transcribíamos implica que el dinero ahorrado pueda ser reintegrado al depositario, en sus épocas de penuria, se entiende, en efectivo, *en pequeñas cantidades*. Tal devolución a cuentagotas está en la *esencia* misma de las cajas de ahorro, e implica toda una directiva implícita de orden moral en la que no entraremos. No sólo se instará al pobre obrero (valga ahora el pleonasma) a que haga de su vida, de su tiempo, de su dinero (de nuevo Franklin: el tiempo es dinero) un ahorro, lo que significa muchas cosas: para empezar, una auto-vigilancia implacable sobre sus ingresos y gastos, que demandará de registros particulares, expresos o no en medios comunicables como agendas, pequeños libros de cuentas, listas de compra, etc., la desaparición de todo tipo de exceso que, siendo o no un *vicio*, redunde en perjuicio de sus intereses (futuros): despilfarros alcohólicos, sexuales, festivos, etc.; sino que además, pasados los *años de prosperidad* que le habrán permitido cierta acumulación de capital (mediante un ahorro que pertenece al tiempo mismo, pues lo *aborrado* coincide justamente con los bienes, placeres o necesidades inauténticas en las que no habrá invertido, gracias a esa implacable autovigilancia de que habrá hecho gala), llegados los momentos de necesidad (verdadera), los *tiempos difíciles*, igualmente se le demandará cierto cuidado, cierto gobierno de sí mismo, para regir los tiempos de manera

adecuada y eficaz. Porque no sabemos tampoco cuánto pueden durar los malos años. O si los mismos se declararán crónicos para una determinada persona y situación. Por eso mismo, los malos años demandarán más que nunca el refuerzo de la vigilancia moral sobre uno mismo. Y allí estará de nuevo la maquinaria panóptica difusa, en el caso la caja de ahorros, para ayudar en la coyuntura: devolviendo lo ingresado pero racionalmente, poco a poco, *en efectivo* (no es gratuita la expresión: la entidad financiera no podrá devolver un equivalente en especie, lo que nos remite lateralmente a la historia de los economatos y bonos de empresa, a veces de resultados tan macabros como los que, por ejemplo, aún resuenan en la Argentina al evocar la empresa de capital británico La Forestal<sup>4</sup>), pero en *pequeñas cantidades*...

## VII. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al final de nuestro apresurado recorrido, sigue vigente la fenomenología y las críticas subyacentes a la misma de la anti-utopía de George Orwell con que introducíamos estas páginas, lo que ya en sí podría ser un motivo de reflexión merecedor de otro tipo de lectura. Que podamos señalar a Alexis de Tocqueville como una suerte de reverso o complemento de Jeremy Bentham pero no para las grandes estructuras panópticas, disciplinarias, sino para las más sutiles *formas difusas* de control en nuestras modernas sociedades, depende tan sólo de lo que deseemos convocar a partir de cierta lectura de algunos márgenes de su obra. En cualquier caso, sí puede establecerse un hilo común, más allá de un simple *aire de familia*, entre las propuestas de ambos pensadores liberales.

Aún queda mucho por hablar de estos filamentos, enlaces o puntos de sutura que forman un hilvanado coherente y en ocasiones sorprendente a lo largo de la teorización política del mundo contemporáneo, especialmente en esa suerte de laboratorio que fueron las distintas etapas del llamado siglo victoriano, época de eclosión y acabado de muchas cosas que tocan a nuestra

<sup>4</sup> La Forestal (The Forestal Land, Timber and Railways Company Limited) fue una empresa argentina de capital mayoritariamente británico instalada para la explotación del tanino a partir de la tala del quebracho en un sector del norte argentino (la provincia de Santa Fe) a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX. Verdadero Estado dentro del Estado. La Forestal destruyó gran parte de los recursos naturales de la zona y explotó con modos esclavistas a sus trabajadores, siendo reseñable sus pagos no en dinero, sino mediante vales internos que sólo eran canjeables en los almacenes y economatos de la misma empresa. Dueña de vidas y administradora del tiempo de las mismas, la empresa contó con sus propios puertos y ferrocarriles, sus propias leyes y su propia policía privada. Lo que no impidió que, en sus luchas contra las huelgas y protestas de anarquistas y sindicalistas muy ligados al movimiento de los crotos, el propio gobierno argentino (con Hipólito Irigoyen en la presidencia) los apoyara movilizándolo contra los trabajadores al ejército nacional. Agradezco a Ramón Alegre Benítez, a su amabilidad y amistad narrativa, el conocimiento de esta referencia.



puertas con insistencia mayor de la que, a veces, nos tienta atribuirles. Desde las investigaciones capitales en tal sentido de Michel Foucault, verdadero reservorio de las líneas maestras de aquella *filosofía de la sospecha* propia de determinados umbrales del siglo XX, conceptos como los de *libertad, legalidad, humanidad, beneficio, bienestar* o *eficiencia*, todos ellos unidos con muchos otros a la tradición moderna liberal (y no sólo a ella), nos demandan cierta labor de replanteo y repensamiento, cierto esfuerzo *destructor*, por así decirlo, si deseamos comprender el porqué de buena parte de las urgencias que acucian a nuestro presente. El tema de la pobreza, del proceso creciente, globalizado, del pauperismo y su relación con la también creciente riqueza y acumulación del capital sin precedentes antes a escala planetaria, es una de tales urgencias. La lectura que hemos tratado de esbozar ni pretende ni es capaz de agotar el tema, aunque quisiera al menos dejar la puerta abierta, ya que no trazar ni enfocar siquiera un determinado sendero, a otros trabajos en esta línea. La prueba de la necesidad de trabajar en tal sentido la podríamos apuntar al modo de una última interrogante: ¿por qué las razones de Tocqueville, sus críticas a los depauperados y el mal uso que de las administraciones hacen (y éstas no sólo consienten sino que alientan) se nos antojan tan razonables, tan humanas y, a la postre, tan efectivas para la adecuada prevención de toda anormalidad que pueda, desde su interior mismo, asediar a nuestras *democracias*?

### VIII. REFERENCIAS

- Baigorria, O. (2008). *Anarquismo trashumante. Crónicas de crocos y linyeras*. La Plata, Argentina: Terramar
- Beccaria, Marqués de (César Bonesana) (1993), *Tratado de los delitos y de las penas*. Buenos Aires, Argentina: Heliasta
- Bentham, J. (1981), Panóptico. En M. Rodríguez (Ed.) *Tratados de Legislación civil y penal*. Madrid, España: Editora Nacional
- Deleuze, G. (1996), *Conversaciones (1972-1990)* [Cap. V: Política (Control y devenir y Post-scriptum sobre las sociedades de control)]. J.Pardo (Trad.). Valencia, España: Pre-Textos
- Foucault, M. (1980). El ojo del poder [entrevista con Michel Foucault]. En Bentham, J., *El Panóptico*. J. Varela y F. Álvarez-Uría (Trads.). Barcelona, España: La Piqueta
- Foucault, M. (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. H. Pons (Trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE
- Foucault, M. (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón del Camino (Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Foucault, M. (2003). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. M. Morey (Trad.). Madrid, España: Alianza
- Foucault, M. (2005). *La verdad y las formas jurídicas*. E. Lynch (Trad.). Barcelona, España: Gedisa
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. H. Pons (Trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. J.J. Sánchez (Trad.). Madrid, España: Trotta

- Mafud, J. (1976). *La vida obrera en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Proyección
- Orwell, G. (1983). *Sin blanca en París y Londres*. J.M.Velloso (Trad.). Barcelona, España: Destino
- Ros, J. (2003), Tocqueville y la cuestión del pauperismo, estudio preliminar a Tocqueville, Alexis de, *Memoria sobre el pauperismo*, Madrid, España: Tecnos
- Rousseau, J.-J. (1988). *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. J. Beltrán (Trad.). Madrid, España: Alhambra
- Tocqueville, A. (2003). *Memoria sobre el pauperismo*. J.M. Ros (Trad.). Madrid, España: Tecnos
- Tudela, A. (2009). Identidad y poder en las sociedades de control. *Revista de Filosofía*, 27(61), pp. 7-37
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. J. Abellán (Trad.). Madrid, España: Alianza
- Weber, M. (2007). *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. J. Abellán (Trad.). Madrid, España: Alianza

### IX. CURRÍCULO

*Antonio Tudela Sancho*. Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia (España), Máster en Ciencia Jurídica y Máster en Género, Feminismos y Ciudadanía por la Universidad Internacional de Andalucía (España). Codirector del Proyecto *Gubernamentalidad y Crítica* (Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, Argentina), Código: 2079/0-CIUNSA (Tipo: A), proyecto en el que se inscribe el presente ensayo.