

*Sociológica*, año 29, número 82, mayo-agosto de 2014, pp. 225-252  
Fecha de recepción: 12/12/13. Fecha de aceptación: 15/07/14

## **En los márgenes del biopoder. La lectura foucaultiana de Platón, Maquiavelo y Hobbes en los cursos biopolíticos**

On the Margins of Biopower.

A Foucauldian Reading of Plato, Machiavelli,  
and Hobbes in Biopolitical Courses

*Emiliano Jacky Rosell*<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

En este artículo reseñamos el modo en que Michel Foucault lee a las figuras emblemáticas de Platón, Maquiavelo y Hobbes en los cursos biopolíticos. Nuestra hipótesis de lectura es que estos nombres de la filosofía política funcionan como índices negativos del biopoder, como aquello que debe ser llevado al margen en el texto foucaultiano para poder conceptualizar el biopoder. El objetivo de este texto es contribuir a la comprensión de este margen en el que se discuten los problemas de la legitimidad y la representación políticas y que puede designarse como la dimensión jurídico-discursiva de la política.

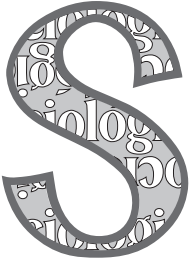
**PALABRAS CLAVE:** Foucault, filosofía política, Platón, Maquiavelo, Hobbes, biopolítica, poder, representación, soberanía.

### **ABSTRACT**

In this article, I review the way in which Michel Foucault reads the emblematic figures Plato, Machiavelli, and Hobbes in biopolitical courses. My hypothesis is that these names of political philosophy function as negative indices of biopower, as something that must be set in the margins of the Foucauldian text to be able to conceptualize biopower. The aim of this article is to contribute to the understanding of that margin where the problems of political legitimacy and representation are discussed and can be termed the juridical-discursive dimension of politics.

**KEY WORDS:** Foucault, political philosophy, Plato, Machiavelli, Hobbes, biopolitics, power, representation, sovereignty.

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Cuyo. Correo electrónico: emilianojacky@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

¿Qué lugar ocupan las figuras de Platón, Maquiavelo y Hobbes en los cursos del Collège de France de los años 1976 y 1978?; ¿cómo lee Foucault, en estos textos, a los clásicos del pensamiento político occidental? Estudiar con cierto detenimiento la lectura foucaultiana de los clásicos puede ser una provechosa vía para adentrarse en los problemas de la política en la modernidad, interrogando una vez más la singularidad de un abordaje que se construye desplazando los temas y problemas de la legitimidad política y, también, los problemas del orden de la representación en política.

He aquí la hipótesis que guía el presente ejercicio de lectura: sería posible tomar los paradigmáticos nombres de Platón, Maquiavelo y Hobbes a la manera de índices negativos de la problemática de la política en la modernidad tal como la concibe Michel Foucault, pues parece que es por contraste con estas figuras “clásicas” como, en los textos de esos años, se vislumbran los contornos de la cuestión *biopolítica*. En este sentido, podría retomarse lo que Foucault llamó “puntos de repulsión” (Foucault, 2006a: 111) o “campo de adversidad” (Foucault, 2007: 135) y tratar de pensar los nombres de Platón, Maquiavelo y Hobbes como esos puntos que, por contraposición y a través de su rechazo, permiten la construcción del discurso foucaultiano sobre el *biopoder*. Como es de esperar, daremos con el mentado “poder de soberanía”, esto es, con ese tipo de poder cuyo modo de acción específico es definido por Foucault

como “jurídico-discursivo”, o también como “jurídico-político” y remitido al funcionamiento de la ley y el derecho (Foucault 2006b: 35 y 43; 2008 a: 80-81 y 83-84).<sup>2</sup> Nuestra intención es aportar algunos elementos para interrogar al deslinde foucaultiano de esta dimensión de lo jurídico-discursivo, donde se plantean los espinosos problemas tanto de la legitimidad del orden político (de la ley y el derecho) como de lo que Roberto Nigro ha llamado, siguiendo a Louis Marin, “régimen de representación”, ámbito que involucra no sólo el tema de la representación política sino también el de los poderes específicos de la representación para la política (Nigro, 2013: 1). Sin llegar a plantear que la base del poder en Occidente continúa pasando hoy por los rituales de la soberanía,<sup>3</sup> creemos que es necesario preguntarle al texto foucaultiano por este corte crítico que tanto se empeña en trazar si es que estamos interesados en explorar las potencialidades de problematización del pensamiento foucaultiano más allá de los caminos habituales de la crítica. No seguiremos el orden específico en que Foucault trata a los tres autores mencionados en los cursos del Collège de France. Partiremos de Platón, el personaje más remoto, continuaremos con Maquiavelo y terminaremos con el más moderno, que es Hobbes.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Uno de los primeros estudios sistemáticos que puede consultarse sobre la relación entre la obra de Michel Foucault y el derecho es el de Márcio Alves da Fonseca, *Michel Foucault e o direito* (Fonseca, 2002). Otra contribución importante es el libro de Ben Golder y Peter Fitzpatrick, *Foucault's Law* (Golder y Fitzpatrick, 2009), donde se rechaza la idea de una “expulsión de la ley”. Más recientemente, Miguel Vatter ha planteado la interesante y problemática tesis de que en Foucault se hallaría una defensa de la concepción republicana de la ley (Vatter, 2010). Nos preguntamos si Vatter, preocupado por buscar alternativas al neoliberalismo en un cruce entre republicanismo y postestructuralismo (Vatter, 2012), no generaliza demasiado el término neoliberalismo, que en el texto de Foucault parece más propio sólo de una fase, un haz, del problema del liberalismo en la modernidad.

<sup>3</sup> Es lo que afirma Roberto Nigro, apoyado en las tesis del libro *El reino y la gloria*, de Giorgio Agamben (Nigro, 2013: 2).

<sup>4</sup> No se abordará aquí a ese otro clásico del pensamiento político que aparece con frecuencia en los cursos y que es Jean-Jacques Rousseau. La razón de esta exclusión es que Rousseau no es objeto de una lectura detenida por parte de Foucault. Puede decirse, de todas maneras, que su figura ocupa un lugar análogo al de los otros autores. En los textos que comentamos, Foucault lo liga a la Revo-

## ¿EL POLÍTICO O EL PASTOR?

La figura de Platón aparece tratada extensamente en el curso *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2006a), en el contexto específico de una genealogía de la noción de gobierno y del problema general del “*gobierno de los hombres*” (Foucault, 2006b: 411).<sup>5</sup> Presente a lo largo de todo el trabajo de Foucault de los años ochenta, el motivo del gobierno de los hombres puede verse en *Seguridad, territorio, población* como la profundización genealógica del problema del biopoder. En el curso *Defender la sociedad* Foucault define al “biopoder” como un tipo de poder “que tomó a su cargo la vida en general con el polo del cuerpo y el polo de la población” (Foucault, 2006b: 229).<sup>6</sup> Entendemos, por lo tanto, que la cuestión biopolítica es el horizonte general de las investigaciones de Foucault sobre el gobierno, en la medida en que esta noción designa la pre-ocupación meditada por

---

lución Francesa y a la reactivación del derecho romano para construir las democracias parlamentarias: “*rousseauianismo* de la burguesía” (Foucault, 2006b: 193). En el curso de 1978, Rousseau aparece junto a Hobbes como representante de la concepción negativa del poder (“poder es lo que le dice no al deseo del individuo” (Foucault, 2006a: 97) y también es objeto de un breve comentario en relación con su opúsculo sobre la economía política. Foucault lee en él la aparición del problema de la economía en el seno mismo de la teoría de la soberanía (Foucault, 2006a: 120). El mismo comentario se encuentra en el curso de 1979 (Foucault, 2007: 15), en donde Rousseau fue asociado también a lo que Foucault llamó “axiomática de los derechos” (Foucault, 2007: 40).

<sup>5</sup> Para una aproximación a la lectura foucaultiana de *El político* en un horizonte filosófico más amplio se puede consultar el libro de Paola Fimiani, *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento* (Fimiani, 2008: 10-26).

<sup>6</sup> Sin intención de entrar de lleno en las discusiones terminológicas sobre la diferencia de las nociones de “biopoder” y “biopolítica”, señalaremos que, simplemente, Foucault habla de biopoder en dos sentidos: uno, restringido, para referirse a la forma de poder de seguridad que tiene como objeto o blanco a la población y, por tanto, se ejerce sobre procesos generales de conjunto, relativos en su gran mayoría a la dimensión biológica de la especie humana (Foucault, 2006a: 15); otro, amplio, que designa tanto al poder de seguridad como al poder disciplinario (Foucault, 2006b: 229; 2008a). En este artículo nos serviremos de este segundo sentido, alternando entre los términos “biopoder” y “biopolítica” según un criterio estilístico y retórico. Para una introducción a las discusiones sobre la biopolítica puede consultarse a Edgardo Castro, *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Castro, 2011).

“la minucia y la materialidad” de la vida cotidiana de los hombres (Foucault, 2006a: 179).<sup>7</sup>

En lo relativo a Platón, Foucault (2006a: 148) parte de una exploración semántica “muy empírica y nada científica” del término gobierno, de la cual extrae dos acepciones: por un lado, un *sentido material* que remite a las ideas de desplazamiento y subsistencia (gobernar es dirigir algo hacia algún lugar o, también, alimentar, sustentar, “dar vituallas”), y por otro, un *sentido moral* que abarca un amplio campo semántico a la vez que espiritual, médico, político y comercial (se gobierna a las almas, los cuerpos enfermos, los súbditos del reino, la circulación de las riquezas y el comercio sexual: Foucault, 2006a: 147). A partir de estas breves indicaciones, Foucault *plantea dos hipótesis históricas*. Por un lado, el significado de la palabra gobierno no tiene sentido político (“sentido estatal”) en Occidente antes de los siglos *xvi* y *xvii*, es decir, que no se puede hablar propiamente de “gobierno político” antes de esa fecha.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Por otra parte, nos parece necesario no perder de vista que la conocida noción de “gubernamentalidad” fue forjada en estos años para captar cómo el poder político se ve interpelado, en un determinado momento de la historia de Occidente, a hacerse cargo de la vida de los súbditos-ciudadanos. Se trata del nacimiento del Estado moderno. Es por ello que, de la multiplicidad de formas de gobierno que eclosionan entre los siglos *xvi* y *xviii*, Foucault retiene la específicamente política (el “gobierno en su forma política”: Foucault, 2006a: 111). Tal como se afirma en la primera clase de *Nacimiento de la biopolítica*, “el gobierno de los hombres, en la medida —y sólo en la medida— en que se presenta como el ejercicio de una soberanía política” (Foucault, 2007: 17).

<sup>8</sup> La revisión histórico-conceptual del término gobierno que hace Foucault se limita a un periodo que va del siglo *xiii* al *xv*. Algunos pasajes del primer capítulo del libro *Gobierno*, de Paolo Colombo (2003), parecen confirmar la presunción de Foucault. El término gobierno, que proviene del griego *kubernao* (quizás esté vinculado a la raíz sánscrita *kabarna*, “timón”), forma parte del léxico marino, pues indica el instrumento con el que se orienta la embarcación y se le impone la ruta, es decir, el timón; por extensión, significa el acto de manejarlo y guiar la nave: “[...] tenemos entonces gobierno como lo que orienta a algo hacia su fin (hacia el centro de un blanco ideal)” (Colombo, 2003: 15). La idea de que gobernar es llevar a alguien o a algo (acepción que incluiría ya la idea de gobierno espiritual, como en Plauto, siglo *iii* a. c.) transita a través del latín medieval hacia el italiano vulgar así como a las demás lenguas hermanas, y encuentra plena ciudadanía en la sociedad campesina medieval (Colombo, 2003: 16-17). Alrededor del siglo *xiv*, en el área romance occidental, los principales dialectos locales se apropian de la acepción de gober-

Por otra parte, la segunda hipótesis pretende demostrar que la historia del gobierno de los hombres no tiene sus orígenes en la Grecia antigua, sino que debe buscarse en la tradición hebreo-cristiana. El análisis de Platón que encontramos en *Seguridad, territorio, población* sirve para fundamentar la segunda de estas hipótesis. Veamos cómo aparece por primera vez su figura en este curso: “No creo que la idea de que puede haber un gobierno de los hombres y de que estos son gobernables sea una idea griega [...]; volveré a este problema en torno a Platón y *El político* (...); la idea de un gobierno de los hombres debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano” (Foucault, 2006a: 151).

Según Foucault, para el pensamiento griego el gobierno remite siempre a una estructura política —la ciudad o, metafóricamente, la nave—, pero nunca a los hombres, a los individuos en tanto que seres vivientes. Sin embargo, esta tesis se encuentra con el problema de que el tema del gobierno de los hombres está presente en una importante cantidad de vestigios del pensamiento griego antiguo. Para sortear la dificultad, la indagación se restringe a un dominio específico que excluye tanto las metáforas pastorales de los textos homéricos, como las referencias pitagóricas. Este campo no concierne ya al pensamiento en general, sino a su dimensión específicamente política; la indagación recae sobre el “vocabulario político clásico” (Foucault, 2006a: 164), y más precisamente sobre las reflexiones acerca del buen modelo político.<sup>9</sup> Así es como se llega a Platón, en tanto que es reconocido como el máximo exponente del “voca-

---

nar como guiar, dirigir, cuidar. En Italia septentrional el verbo se orienta hacia el sentido de “cuidar el campo” y, más prosaicamente, de abonar la tierra. Paralelamente, en Francia e Italia quiere decir “ocuparse de los animales”. En el contexto de este período aparece la variante francesa *gubernatiff*, concerniente a la “administración de la casa: desarrollo significativo que se entrelazará con una análoga definición original de ‘economía’”. Colombo (2003: 17) afirma que el sentido propio del político sólo se adquiere en el siglo xvii.

<sup>9</sup> Podemos notar aquí que se persigue cierto nivel de tecnicidad del pensamiento. La atención sobre este tipo de literatura “técnica” es coherente con la prescripción metodológica que Foucault plantea en la primera clase del curso *Nacimiento de la biopolítica*: estudiar no lo que ha pasado aquí o allá, sino las reflexiones sobre la mejor forma de gobernar.

bulario político clásico”. No obstante, los problemas de la interpretación foucaultiana no terminan aquí, puesto que la idea del gobierno, a través de las figuras del pastor y del rebaño o del magistrado-pastor, aparece en toda una serie de textos platónicos (Foucault, 2006a: 166-168). Contra esta evidencia, Foucault (2006a: 166 y 175) argumenta que la metáfora pastoral es un tema pitagórico en Platón que resulta explícita y definitivamente refutado en el texto *El político*, al cual se limita esencialmente el comentario foucaultiano sobre Platón en *Seguridad, territorio, población*.

La lectura de Foucault puede descomponerse en dos momentos fundamentales. En primer lugar, se afirma que el dilema de Platón en *El político* es saber si la política puede corresponder efectivamente a esa forma de relación pastor-rebaño (Foucault, 2006a: 166): ¿puede la figura del pastor revelar la esencia de la función política? Foucault intentará demostrar cómo este texto rechaza la equivalencia entre *político* y *pastor*. ¿Cuál es la función del pastor? Coincidente con las definiciones reseñadas arriba, en *El político* la tarea del pastor pasa por asegurar la alimentación de las ovejas, cuidar a las más jóvenes y curar a las enfermas. El problema es que si se aplica este modelo a la política se advierte que, junto con la profesión del político, aparecen otras que tienen con igual derecho el título de pastor: el agricultor, el panadero, el pedagogo y el médico cumplen efectivamente funciones pastorales, lo cual desdibuja la especificidad del político. El segundo paso de la lectura foucaultiana concierne al fragmento sobre el mito de la retirada de los dioses del mundo de los hombres. Si en un primer momento los hombres viven en un régimen pastoral (“la divinidad era su pastor”), en un tiempo en el que no hay necesidad de constitución política alguna, en un segundo momento este tiempo venturoso termina, los dioses se retiran, y es entonces cuando comienza la política: “Los dioses se han retirado y los hombres están obligados a dirigirse unos a otros” (Foucault, 2006a: 173).

Ahora bien, ¿en qué consistirá este tipo de “dirección” de unos a otros? Según la lectura de Foucault (2006a: 173): “Esos hombres que ahora tienen a su cargo a otros hombres no están

por encima del rebaño [...], no se los puede considerar como pastores”. En remplazo del modelo del pastor *El político* propone el del tejedor, “como un esquema para comprender las operaciones mismas que se desarrollan en la ciudad en lo concerniente al mando de los hombres” (Foucault, 2006a: 174). ¿Cuál será la actividad propiamente política, la esencia de la acción política? La de unir o reunir existencias “en una comunidad basada en la concordia y la amistad” (2006a: 175). El magistrado debe tejer un lazo entre los hombres, operando sobre sus virtudes y sus orientaciones, sirviéndose además de artes auxiliares como la guerra, la jurisprudencia y la retórica. Lo fundamental es que la acción política, acción que tiene por función propia tejer el lazo político, no se dirige a la vida de los hombres, o al menos a la vida que dirigen el pedagogo, el médico o el profesor de gimnasia, sino a la estructura política de la ciudad. Foucault lo señala, no a propósito del texto platónico, pero sí respecto de la concepción griega de la actividad política que, pese a ser considerada bajo la metáfora naval del gobierno de la nave, recae sobre la ciudad y no sobre la vida de los hombres, y si incide sobre ésta lo hace de manera “indirecta”. Aunque el “pastorado” esté presente en el mundo griego, tiene su lugar bajo la forma de actividades menores, *no propiamente políticas*, como las del médico, el pedagogo, el gimnasta, el agricultor, etcétera (podríamos incluir aquí todas las actividades de dirección de conciencia que tienen también, bajo formas singulares, su existencia en el mundo griego (Foucault, 2006a: 211-217). Foucault concluye: “Creo que tenemos aquí, con todos los signos negativos que nos ha dado la ausencia del tema del pastor en el vocabulario político clásico de Grecia, y la crítica explícita planteada por Platón, el signo bastante manifiesto de que el pensamiento griego, la reflexión griega sobre la política, excluye la valoración de dicho tema” (Foucault, 2006a: 176).

Vemos con esto que la figura de Platón ocupa un lugar estratégico dentro de la investigación genealógica de la biopolítica. El nombre de Platón indica, en estos textos foucaultianos, una discontinuidad constitutiva en el pensamiento político occidental: la diferencia entre política y gobierno. Se trata, menos



que de una escisión originaria, de un índice de la manera occidental de pensar lo político pero, a la vez, indirecta y paradójicamente, de un modo de señalar la originalidad del devenir moderno de la política occidental como biopolítica, Foucault parafrasea un pasaje de *El político* que puede considerarse clave: “¿Cabe imaginar que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el gimnasta o el agricultor, para ir a sentarse con cada uno de sus ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo?” (Foucault, 2006a: 175).

Es este rebajamiento o “bajada” a la materialidad de la existencia cotidiana de los ciudadanos lo que marcará el advenimiento de algo como el biopoder es, justamente, y según la definición ya canónica, una política cuya función más alta es invadir la vida enteramente (Foucault, 2008 a: 132). Contrariamente a la conocida tesis de Peter Sloterdijk, *El político* no es para Foucault “la carta magna de una politología pastoral europea” (Sloterdijk 2006: 74).<sup>10</sup> Al señalar la escisión entre política y gobierno en el vocabulario político clásico, lo que se muestra es la singularidad de una configuración histórica en la que el corte entre política y gobierno parece borrarse; en la que se plantea el desafío de pensar estas dimensiones o realidades como radicalmente juntas. Foucault afirma: “El hombre occidental aprendió durante milenios algo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse una oveja entre las ovejas [...]; la política considerada como un asunto de rebaños [...]” (Foucault, 2006a: 159).

Lo interesante del comentario foucaultiano es que piensa esta transformación en el marco de todo un conjunto de condiciones históricas, políticas y técnicas que se refieren, particularmente, al nacimiento de los grandes Estados modernos. En apoyo a este sentido, podemos concluir el apartado sobre Platón introduciendo un pasaje de la conferencia *Omnès et Singulatim*,

<sup>10</sup> Para una ponderación de estas dos interpretaciones se puede consultar el artículo de Francesco Paolo Adorno, “La liberté d’être un brébis” (Adorno, 2011.) Por su parte, Roberto Esposito sigue una línea interpretativa similar a la de Sloterdijk cuando reconoce en Platón “un movimiento del pensamiento orientado en sentido biopolítico” (Esposito, 2006: 85).

dictada en la universidad de Stanford, en octubre de 1979. Foucault presenta aquí el mismo esquema de lectura de Platón que estamos comentando, pero acompañado de una incisiva reflexión que no figura en *Seguridad, territorio, población*:

Tal vez todo esto parezca demasiado lejano. Si insisto sobre estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema [...] se planteó muy tempranamente. Cubre la historia occidental en su totalidad y aún tiene la más alta importancia para la sociedad contemporánea. [Los textos] se refieren a las relaciones entre el poder político que opera en el seno del Estado en tanto marco jurídico de unidad y un poder que podemos llamar pastoral, cuyo rol es *velar* permanentemente por la vida de todos y cada uno [...]. El famoso problema del “Estado-benefactor” no pone solamente en evidencia las necesidades o las nuevas técnicas de gobierno del mundo actual: debe ser reconocido como lo que es: una de las extremadamente numerosas reapariciones del delicado ajuste entre poder político ejercido sobre sujetos civiles y poder pastoral que se ejerce sobre individuos vivientes (Foucault, 1996a: 34).

## EL PRÍNCIPE Y EL GOBIERNO

Precisamente alrededor del cruce entre poder político y poder pastoral aparece, en *Seguridad, territorio, población*, la figura de Maquiavelo, segunda marca en nuestra delimitación negativa de la biopolítica foucaultiana. Maquiavelo se sitúa al interior del análisis de las modernas artes políticas de gobierno, en el punto de encuentro histórico, entre la problemática pastoral y, si puede llamarse así, el léxico político occidental. Al igual que Platón, Maquiavelo es la contraposición, la distancia necesaria para la descripción del poder de gobierno.<sup>11</sup>

La lectura foucaultiana de Maquiavelo es distinta de la de Platón. Foucault no realiza aquí un trabajo interpretativo sobre

<sup>11</sup> Ya encontramos la figura de Maquiavelo en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* y en *Defender la sociedad*, curso dictado en 1976 (Foucault, 2008a: 93; 2006b: 31, 63 y 158-159). Sin embargo, en estos textos no se contraponen el pensamiento maquiaveliano a la biopolítica o gobierno, sino a la perspectiva del discurso histórico político que implica o retoma, en cierta medida, la analítica foucaultiana del poder.

Maquiavelo, sino que lo aborda indirectamente, a través de una serie de textos que critican la teoría política del florentino. El objetivo es mostrar la formación de un campo polémico dentro del cual Maquiavelo es una figura polivalente (abominada o alabada según diferentes contextos e intereses).<sup>12</sup> Al interior de este campo, entre los siglos XVI y XVII emergen los discursos sobre las artes de gobierno, los cuales se presentan como anti-maquiavelianos. Para entender este tipo de lectura resulta sumamente instructivo apreciar la comparación que hace Foucault entre Maquiavelo y Marx, como dos figuras en las que importa tanto lo que dicen como lo que se dice a través de ellas, y que por ello manifiestan un fenómeno de discurso, un fenómeno en el que los lectores de Foucault reconocerán el principio del comentario (Foucault, 1987: 23): “No es Maquiavelo quien define el arte de gobernar, pero por intermedio de lo que él dice se intentará saber qué es ese arte. Después de todo, ese fenómeno de discurso en el cual se va a buscar lo que ocurre, cuando en realidad sólo se procura decir algo a través de él, no es un fenómeno único. Desde este punto de vista, nuestro Maquiavelo es Marx: aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él” (Foucault, 2006a: 285).<sup>13</sup>

Los pasajes dedicados a Maquiavelo se encuentran en la clase del 1° de febrero, en la primera descripción que da Foucault sobre “las artes de gobernar”, y en la del 15 de marzo alrededor de la caracterización del dispositivo de la “razón de Estado”,

<sup>12</sup> Quizás esto explique que Foucault, tanto en *Defender la sociedad* como en *La voluntad de saber* o en *Seguridad, territorio, población*, no se preocupe más que por el texto de *El Príncipe*, dado que no importa desde esta perspectiva leer o interpretar a Maquiavelo para construir un modelo de interpretación (esta es la forma como sin dudas sí le interesa a Foucault leer a Nietzsche), sino seguir la historia de su figura y de sus textos más emblemáticos. En este sentido Foucault comenta que *El Príncipe* ha sido, desde el siglo XVI al siglo XIX, un texto apreciado en contextos de unificación territorial y consolidación de las soberanías nacionales y repudiado en situaciones de expansión de los saberes administrativos y económicos (Foucault, 2006a: 113).

<sup>13</sup> Con todo, pese a esta lectura específica, es posible apreciar que, para Foucault, Maquiavelo representa más que el inicio de la política moderna el final de una era, la del poder de la soberanía. (Foucault, 2006a: 86).

elaborada a partir del comentario de un texto de Francis Bacon (*On Seditions and Troubles*).<sup>14</sup> En ambos casos, la pregunta central es: “¿en qué consiste gobernar políticamente?” Maquiavelo propone un arte de gobierno político radicalmente distinto del propio y moderno arte de gobierno. Foucault es muy claro si apreciamos la estructura de la contraposición. ¿De qué arte político se trata en Maquiavelo? La respuesta es: sobre todo, de la relación del príncipe con su Principado. Veamos cómo comenta Foucault las características de esta relación:

[...] el príncipe mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia, con su Principado [...], sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de todos modos no forma parte de él [...]; es un lazo puramente sintético: no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su Principado. Exterioridad, trascendencia del príncipe, tal es el principio. Y su corolario: al ser de exterioridad, la relación es frágil y no va a dejar de estar amenazada [...], pues no hay razón *a priori*, en sí, para que los súbditos acepten el Principado [...]. El objetivo del poder va a ser, sin duda, mantener y fortalecer el Principado [...], este último entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, sino como el Principado objetivo, si lo prefieren. Se tratará de protegerlo en tanto que se trata de la relación con el príncipe [...]. De hecho, lo que debe protegerse es el Principado como relación del príncipe con sus súbditos y con el territorio y no directa, inmediata y fundamentalmente el territorio y sus habitantes [...]; el arte de gobernar debe tener como objeto ese lazo frágil del príncipe con su Principado [...].” (Foucault, 2006a: 115-116).

Los teóricos del “arte de gobernar” señalarán que gobernar es otra cosa muy distinta del arte del Príncipe. En primer lugar se destaca una contraposición respecto de la *singularidad* del arte de la política: *gobernar* no remite a un campo de actividades específicas, a una práctica radicalmente diferente a otras, sino que se refiere a múltiples prácticas: las del padre de familia o las del superior de un convento; las del pedagogo o las del maestro con el niño, con el discípulo. Pluralidad de formas de gobierno.

<sup>14</sup> La “razón de Estado” es un modo específico e histórico del arte del gobierno político, la forma de *gubernamentalidad* nacida de la diseminación de los problemas de gobierno en el siglo XVI.

Pese a esta diversidad, lo que le interesa destacar a Foucault es la línea de continuidad que se busca entre estas diferentes dimensiones (familia, pedagogía, reino o política), o para ser más precisos, entre la actividad del político y las actividades de gobierno.<sup>15</sup> Así, el propósito de toda la literatura de las artes de gobierno se resume en el intento de superposición del ámbito del *oikos* con el de la *polis*, acontecimiento del que surgirá justamente una *oiko-nomia-política*:

El arte de gobierno [...] debe responder esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía?, es decir, la manera de manejar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, tal como puede hacerse dentro de una familia, tal como puede hacerlo un buen padre de familia [...], ¿cómo introducir esa atención, esa meticulosidad, ese tipo de relación del padre de familia con los suyos dentro de la gestión del Estado? [...] una forma de vigilancia, de control, no menos atenta que la del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes (Foucault, 2006a: 119-120).<sup>16</sup>

Se busca, así, una pertenencia, un contacto “natural, esencial”, “directo”, “inmediato” con el objeto-sujeto del gobierno político. A lo que se apunta es al “Principado objetivo”, y es en este sentido preciso que va el segundo señalamiento de Foucault sobre la literatura de gobierno. Si el objeto del arte político de Maquiavelo es ese Principado entendido como *lazo*, como la relación, el vínculo entre el príncipe (gobernante) y los súbditos (gobernados), este lazo se piensa como una relación esencialmente jurídica entre gobernantes (soberano) y gobernados (sujetos de derecho), teniendo como noción central la de “territorio”. Las artes de gobierno, en cambio, conciben el arte como una “recta disposición de cosas” que deben conducirse hacia

<sup>15</sup> Nótese que se juega con casi los mismos elementos de la lectura de *El político* de Platón: es el político junto a (separado o tratando de involucrarse) las tareas del padre de familia, el pedagogo, el pastor, en suma.

<sup>16</sup> De otros modos, también en la clase del 8 de marzo lo expresa: “[...] en el dominio público, que más adelante se calificará de político [...]. ¿Cómo, en qué medida el ejercicio del poder soberano puede y debe lastrarse con cierta cantidad de tareas [...], que son justamente de conducción?” (Foucault, 2006a: 268), o bien, “[nueva problematización de la] *res pública*, cosa pública [...]; tenemos todo un fenómeno, todo un proceso de gubernamentalización de la *res pública*” (2006a: 276).

un fin oportuno. La mención de “disposición”, “cosas” y “fin oportuno” no es menor y Foucault se detiene con cuidado en su consideración.

Que el gobierno se ocupe de cosas no quiere decir que se trate de la oposición hombre-cosa, sino de un “complejo específico de hombres y cosas”, como lo son: las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia, el territorio y sus cualidades, las costumbres, los hábitos, los accidentes, las epidemias, entre otras. (Foucault, 2006a: 122). En la mezcla o superposición de hombres y cosas, en el “complejo de hombres y cosas” se trata de los hombres en relación con las cosas (entorno, variables climáticas, demográficas, alimentarias), así como también de realidades como “las costumbres, los hábitos, las maneras de pensar” que deben tratarse *como cosas*. ¿Qué es tratar con “cosas” aquí? Tratar con cosas significa que se actúa, cuando se gobierna, en un nivel de realidad, en un campo, una dimensión, que se pretende “objetiva” y “material”. En esta dimensión no basta con imponer leyes, ni con conocer los distintos principios de los derechos divino, positivo o natural, público o consuetudinario, sino que hay que actuar “disponiendo” más que imponiendo, y esta disposición debe basarse en el conocimiento objetivo de lo que se quiere gobernar, pues el objeto-sujeto al que se apunta tiene sus propias y particulares finalidades. La genealogía de Foucault muestra cómo ya desde el siglo XVI se prefigura la noción de naturalidad, noción que veremos aparecer intermitentemente en *Seguridad, territorio, población* y en *Nacimiento de la biopolítica*, alrededor del nacimiento del liberalismo. Foucault habla de “todo un dominio de procesos que hasta cierto punto pueden calificarse de naturales” (Foucault, 2006a: 399):<sup>17</sup> naturalidad de los mecanismos de precios; naturalidad de la reacción de la población frente a la fluctuación de los salarios, etcétera. Si vamos más lejos, de un modo mucho más sugerente la naturalidad califica: “(...) las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea

<sup>17</sup> La referencia concreta es “arte de gobierno liberal”, y los fenómenos de población, objeto-efecto de la *oikos*-logización de la *polis*.

cuando cohabitan, cuando están juntos, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen [...]; naturalidad de algo que no tenía existencia hasta entonces, y que comienza a ser pensado y analizado como tal: la naturalidad de la sociedad [...]; la sociedad como una naturalidad específica de la existencia en común de los hombres [...]" (Foucault, 2006a: 400-403).

Frente a esta naturalidad de la existencia en común tenemos al "*Principado como relación*" de la política maquiaveliana del príncipe, instituyente él también de un *lazo*, de un modo de existencia en común. Sobre todo hallamos la idea de una *trascendencia* y una *exterioridad* constitutiva del Principado, que le impide plegarse sobre sí mismo, en un contacto "inmediato", "fundamental", "esencial", "sináptico-físico" entre el *príncipe* y los *súbditos*-sujetos, lo cual vuelve al *lazo*, a la relación *soberano-súbdito*, esencialmente frágil y amenazada inherentemente por carecer de fundamentos materiales *—reales—* por falta de "conocimiento efectivo de las variables reales del Reino". Hay que destacar esta diferencia: mientras que en el esquema de Maquiavelo el lazo es frágil y siempre está por quebrarse, en el del gobierno político no hay ruptura posible. El gobierno es indefinido y las rupturas (las revueltas) deben considerarse como variables permanentes que hay que conocer y gestionar. En este sentido, las acciones políticas maquiavelianas, necesarias para el sostenimiento del orden político, son puestas en el texto foucaultiano en el plano, ya sea de los principios —que, aunque no sean teológicos, sino estratégicos, no se refieren a ninguna actividad efectiva (a ningún campo de saber)— o en el de lo "aparente", el de las apariencias. Mientras que las artes de gobierno aseguran la cohesión social a través de medidas dirigidas que parten de un análisis (una "física") de causas materiales y ocasionales (Foucault, 2006a: 313),<sup>18</sup> el problema del

<sup>18</sup> Como la promoción del comercio interior, la multiplicación de la circulación del dinero, el manejo de las tasas de interés, la gestión del tamaño de las propiedades, la represión del lujo y el vagabundeo, la elevación del nivel de vida del pueblo, la búsqueda de equilibrio entre el tamaño de la población y los recursos naturales, entre otras variables (Foucault, 2006a: 315).

príncipe consiste en determinar si debe ser justo o injusto; si debe mostrarse como tal (justo o injusto); si debe presentarse como un soberano temible; si debe ocultar sus debilidades: “En el cálculo maquiaveliano siempre están en juego los epítetos del príncipe” (2006a: 318).

No estamos ante nada que no se encuentre en otros tramos de la obra de Foucault. Creemos, en efecto, que la contraposición que intentamos destacar no es otra que la que presenta en *La voluntad de saber* entre una *simbólica* y una *analítica*, sólo que, en vez de *la sangre* y *el sexo*, tendríamos aquí dos políticas: una *simbólica política*, distinta de una *analítica política*. Parece posible reordenar así el texto de *Seguridad, territorio, población* en torno a ejes conocidos: *Maquiavelo* como marca y presencia de la dimensión *jurídico-discursiva* de cuya distancia o contraposición nacería el espacio biopolítico, normalizador, como ámbito “contra-jurídico”: “[...] el privilegio que el gobierno comienza a ejercer respecto de las reglas –al punto que un día podrá decirse: el rey reina, pero no gobierna–; esa inversión del gobierno en relación con el Reino y el hecho de que aquél sea mucho más que la soberanía, mucho más que el Reino, mucho más que el *Imperium*” (Foucault, 2006a: 102-103).

El nuevo arte político que comienza su carrera en Occidente es parte insoslayable de la historia del Estado moderno como racionalidad y dispositivo que lleva desde el origen esta deriva “contra-jurídica”. Son ilustrativos, en este sentido, algunos pasajes relativos al “golpe de Estado”. En una línea de razonamiento que claramente ha explotado Giorgio Agamben,<sup>19</sup> Foucault señala que el golpe de Estado se define, en el ámbito de las artes de gobierno, como una suspensión de las leyes y de la legalidad, como un exceso respecto del derecho común (*Excessus iuris communis*), que es inherente al modo de accionar del Estado (Foucault, 2006a: 302-304), lo cual se contrapone a

<sup>19</sup> Sin duda, estos escritos de Foucault pueden agregarse a la “breve historia del Estado de excepción”, que esboza el gran pensador italiano en *Homo Sacer*, vol. II, 1, aportando así un tramo más a su genealogía de la *exceptio* en la modernidad (Agamben, 2007: 39-58).



la idea de una confiscación ilegítima del Estado. La razón de Estado aparece así como una estructura “para nada homogénea a un sistema de legalidad o legitimidad”; la razón de Estado, según uno de los teóricos de las “artes de gobierno” (Chemnitz), es lo que permite derogar todas “las leyes públicas, particulares, fundamentales, cualquiera que sea su especie”, y esto con base en la noción de necesidad, pues “hay una necesidad del Estado que es superior a la ley”, una necesidad que opera como “ley fundamental, que excede todo el derecho natural, el derecho positivo” a toda ley. Desde esta perspectiva, la política no es algo que se inscriba dentro de una legalidad o en un sistema de leyes (Foucault 2006a: 304). Creemos que este exceso respecto de los problemas de la legitimidad y la legalidad, de lo que quizá pretenciosamente hemos llamado “simbólica política”, se expone en la lectura foucaultiana de Maquiavelo y, como esperamos mostrarlo a continuación, también de la filosofía política de Thomas Hobbes.

### LA GUERRA IMAGINARIA DEL *LEVIATÁN*

La tercera y última figura que analizaremos es la de Thomas Hobbes. Nos concentraremos en *Defender la sociedad*, curso de 1976, donde Foucault realiza una lectura detenida de *El Leviatán*. En *Seguridad, territorio, población* y en *Nacimiento de la biopolítica* el nombre de Hobbes aparece esporádicamente y, al igual que Maquiavelo y Platón, lo hace como contrafigura de la biopolítica, asociado al discurso jurídico-político (Foucault, 2006a: 97 y 129-130; 2007: 117, 339 y 351). En *Defender la sociedad*, Hobbes sigue del lado de lo jurídico-político, pero esta vez no enfrentado a la biopolítica, sino a una forma muy distinta –al menos desde una primera lectura– de la misma, que es el discurso histórico-político. Este último tiene un origen doble y desigual: su nacimiento data de fines del siglo xvii y principios del xviii, alrededor de las luchas políticas inglesas, primero, y luego en el contexto de la reacción nobiliaria francesa. Foucault

presenta este discurso en la forma de una paradoja histórica: en el momento en que se constituyen los grandes Estados monárquicos del antiguo régimen y se logra unificar y pacificar grandes extensiones territoriales surge un discurso que concibe al orden establecido como una forma de guerra, como un discurso de “la guerra como relación social permanente”, como “fondo imborrable de todas las relaciones”; es un discurso que piensa a la sociedad misma como una forma de guerra. Se trata de la famosa inversión de la proposición de Clausewitz: “La política es la continuación de la guerra por otros medios”.<sup>20</sup> *Defender la sociedad* se organiza, así, alrededor de la oposición de dos discursos sobre la sociedad —o, si se quiere, dos principios de inteligibilidad para pensar *lo social*: el *discurso jurídico-político* y el *discurso histórico-político*. Una organización parecida a la que vimos en los otros cursos comentados.

La lectura foucaultiana de Hobbes tiene dos momentos. En un primer movimiento, Foucault realiza una interpretación de la obra, tal como lo hace con *El político*, analizando los conceptos que cree fundamentales y la lógica de la argumentación. En el segundo momento, Foucault efectúa el mismo tipo de análisis que acometió respecto de Maquiavelo, es decir, un análisis que se pregunta por los objetivos y las estrategias a las cuales obedecen los textos y por cómo se insertan en una coyuntura determinada. La preocupación que estructura todo el comentario, en sus dos momentos, es la guerra: ¿cuál es la guerra que para Hobbes está en el origen de la política?; ¿cuál es el efecto de la guerra sobre la constitución del Estado?; y también: ¿qué significación tiene la concepción de Hobbes sobre la guerra en la coyuntura precisa en la que escribe? Para los fines de este artículo nos detendremos sólo en el primer momento de la lectura

<sup>20</sup> La lectura sobre Hobbes desplegada en *Defender la sociedad* continúa y profundiza las tesis planteadas ya en el curso *La sociedad punitiva*, dictado en 1973 y publicado recientemente, donde Foucault contrapone la “guerra de todos contra todos” a la “guerra civil” (Foucault, 2013: 14 y 26-34). Sobre la interpretación foucaultiana de Hobbes, en relación con el discurso moderno de la filosofía política, consúltense las interesantes páginas de Roberto Esposito (2006: 44 y 97).

foucaultiana, perfectamente sintetizado en el resumen del curso.<sup>21</sup> Foucault escribe:

Lo que éste llama guerra de todos contra todos no es en modo alguno una guerra real e histórica sino un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él, estima la voluntad de combatir que tienen los otros y estima el riesgo que él mismo correría si recurriera a la fuerza. La soberanía [...] no se establece por obra de una dominación belicosa sino, por el contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra. Para Hobbes, lo que funda el Estado es la no-guerra” (Foucault, 2006b: 243).

Para Foucault no basta con afirmar que el Estado nace para suspender la guerra y que, por lo tanto, Hobbes no es el teórico de la guerra social; es preciso también entender que la guerra se encuentra suprimida por entero en el dispositivo teórico hobbesiano. Para llegar a esta conclusión Foucault revisa las nociones hobbesianas de “estado de guerra”, “soberanía de institución”, “soberanía de adquisición” y una tercera forma de soberanía que es la que une a un “niño a sus padres o, más exactamente, a su madre” (Foucault, 2006b: 92). Si bien es cierto que Hobbes habla de una guerra permanente<sup>22</sup> que antecede a la conformación del Estado (en el estado de naturaleza), y prosigue luego amenazando el orden estatal en sus “intersticios, límites y fronteras” (Foucault, 2006b: 87), ésta no es “una guerra real e histórica” sino un “cálculo” que conduce, en realidad, a evitar la guerra. No hay guerra ni en el estado natural de “guerra de todos contra todos”, ni en la fundación de la soberanía del Estado.

Esto último resulta particularmente claro en la noción de “soberanía de institución”, fundada en la voluntad libre de los individuos contratantes de ser representados por un tercero,

<sup>21</sup> Anotemos, en relación con la segunda fase del análisis, que el “contrincante estratégico” que Hobbes quiere eliminar es el discurso histórico-político que, en el contexto de la revolución inglesa del siglo XVII, circula tanto entre las posiciones absolutistas como entre las parlamentarias (Foucault, 2006a: 98).

<sup>22</sup> Sobre la idea de guerra permanente en relación con la lectura foucaultiana de Hobbes y con los desarrollos de la filosofía política contemporánea puede consultarse el artículo de Mathieu Potte-Bonneville “Lignes de front. Foucault et la guerre perpétuelle” (Potte-Bonneville, 2013).

aunque no es para nada evidente en la noción de “soberanía por adquisición”, que tiene su origen en la conquista y la dominación de unos sobre otros. Según comenta Foucault, en la “soberanía por adquisición” hallamos una verdadera batalla, una verdadera guerra. Sin embargo, el análisis revela y –no puede ser de otra manera debido a que para Hobbes lo que está en juego es una institución legítima– que “la soberanía por adquisición” se funda, no en el hecho adquisitivo (en la conquista y la dominación), sino en una forma de voluntad radical que es la voluntad de vivir de los sometidos:

[...] es evidente que en [la soberanía por adquisición] nos encontramos en una relación de dominación, fundada en su totalidad en la guerra y la prolongación de sus efectos en la paz. Dominación dirán ustedes y no soberanía. Pues no, dice Hobbes. Sin duda seguimos estando en la soberanía. ¿Por qué? Porque desde el momento en que los vencidos prefirieron la vida y la obediencia con eso mismo reconstituyeron la soberanía, hicieron de sus vencedores sus representantes [...] (Foucault, 2006b: 92).

Extrañamente, sigue comentando Foucault, esta voluntad de vivir de los vencidos no tiene para Hobbes diferencia de naturaleza con la voluntad del niño que por la necesidad de sobrevivir obedece, incluso antes de que pueda expresar su voluntad, a su madre, “porque de ella y sólo de ella depende su vida”.<sup>23</sup> Sucede que al apelar a esta primigenia forma de soberanía, Hobbes muestra que lo decisivo para su constitución no es la calidad de la voluntad sino, simplemente, que se prefiera vivir antes que morir. El resultado es una identidad de mecanismo entre los tres tipos de soberanía, que funcionan todas según la serie de “la voluntad, el miedo y la soberanía” (Foucault, 2006b: 93): “En el fondo todo sucede como si Hobbes, lejos de

<sup>23</sup> Notemos de paso que esta voluntad radical es una marca biopolítica de la teoría hobbesiana que Foucault reconoce en otro pasaje (Foucault, 2006b: 218-219). Lo que aparece junto a la expulsión de la guerra histórica es la introducción de algo así como un derecho de la vida en el campo jurídico, un derecho de hacer vivir. Podemos observar la sutileza de la lectura de Foucault, pues puede reconocer en la filosofía política de Hobbes tanto la expresión de una concepción tradicional del poder como la presencia de los nuevos temas del biopoder.

ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar a la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía” (Foucault, 2006b: 93).<sup>24</sup>

Ahora bien, puesto que según Foucault no existe la guerra en Hobbes, ¿de qué se trata concretamente en la guerra de todos contra todos? Es interesante este punto del análisis foucaultiano –y no por lo que nos pueda decir acerca de Hobbes, sino por lo que muestra respecto de las preocupaciones del mismo Foucault.

Lo primero que constatamos es que en el estado de naturaleza no hay guerra pero sí existen, no obstante, relaciones de fuerza. El estado de guerra es un estado de incertidumbre general producido por las diferencias insuficientes entre fuerzas, una anarquía de pequeñas diferencias que causa que nadie pueda estar seguro respecto de los otros y que siempre exista la disposición de enfrentarse a otro: el débil está tan cerca del fuerte que se percibe con la fuerza suficiente como para no ceder (Foucault, 2006b: 88), y el fuerte jamás es tan fuerte como para dejar de estar inquieto (2006b: 89). Foucault se pregunta, entonces, por la naturaleza, la cualidad, la materia de esta relación (“¿de qué está hecha la relación de fuerza?”), y encuentra tres series de elementos que la caracterizan: representaciones calculadas, manifestaciones enfáticas de la voluntad e intimidaciones entrecruzadas. La “materia” de estas relaciones está constituida entonces por “representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas” (2006b: 89). Foucault agrupa estos elementos bajo la idea de “teatro”: el estado de guerra es un teatro de representaciones donde las voluntades se re-presentan disfrazadas, donde existen señuelos equívocos, donde se da un juego imaginario en el que se trata de hacer creer al otro y de imaginarse lo que el otro puede estar creyendo.

Ahora bien, ¿qué es “realmente” la guerra? A esta lucha de representaciones del estado de guerra natural Foucault opone “relaciones directas de fuerzas reales”: armas, puños, fuerzas

<sup>24</sup> Sobre el problema del miedo en Hobbes, consúltese el interesante artículo de Gabriel Hürlimann, “Hobbes, Foucault et la peur de la révolte” (Hürlimann, 2013).

salvajes, sangre y cadáveres. La instancia *real* remite aquí a un campo de historicidad, de factualidad, que está íntimamente habitado por la lucha de fuerzas, y es este aspecto “real” lo que la lectura de Foucault contrapone al discurso de Hobbes: la diferencia no reside tanto en la contradicción, en la lucha, como en el carácter efectivo (“positivo”) que conlleva el discurso histórico-político.

Para comprender este carácter “efectivo”, “positivo” y “real” quizá sea posible intentar una relación con las contraposiciones que aparecen a lo largo de los cursos de 1976 y 1978, entre los distintos tipos de saber, en una especie de guerra de saberes. Cuando Foucault realiza la genealogía de la vertiente francesa del discurso histórico-político, describe su emergencia a través del enfrentamiento con lo que él llama los saberes de Estado. Se trata de dos saberes, uno es el jurídico y el otro es el saber de los intendentes o de despacho. Si en el primero se encuentra claramente toda la línea jurídico-política, en el otro se alude a lo que se dedicará todo el curso de 1978: el cameralismo, el mercantilismo, la razón de Estado, la fisiocracia, etcétera. ¿Qué nos muestra esta contraposición, en especial desde el ángulo de la contraposición con la figura de Hobbes? Lo que se oponía a Hobbes, este carácter “real” e histórico, se conecta aquí con el saber de los intendentes, el saber de despacho. De este modo podemos leer en *Defender la sociedad* la reflexión de Boulainvilliers, un análisis que utiliza un cierto tipo de inteligibilidad: un saber que es el mismo saber de Estado de los análisis administrativos:

[...] cuando Boulainvilliers analiza a través de la historia toda una serie de relaciones precisas entre, por decirlo así, la organización militar y el sistema tributario, en el fondo no hace otra cosa que [...] utilizar para sus análisis históricos una forma de relación, un tipo de inteligibilidad, un modelo de relaciones que eran exactamente los que el saber administrativo, el saber fiscal, el saber que los intendentes habían definido [...]; Boulainvilliers pone en funcionamiento como principio de inteligibilidad de la historia lo que hasta entonces no era más que el principio de racionalidad en la gestión del Estado (Foucault, 2006b: 160).

Si desde la perspectiva de la contradicción y la lucha, el discurso histórico-político se enfrenta al Estado y sus saberes (identificados en *Defender la sociedad* con el discurso jurídico-político y el saber de los intendentes, que no es otro que el discurso “de gobierno” del que hablamos arriba), desde la óptica de la *positividad* o desde la materialidad de los elementos puestos en juego para caracterizar la lucha real, el discurso histórico-político se sitúa en la misma dimensión del gobierno, esto es, separándose del frente político-discursivo se conecta con el ámbito biopolítico.

## A MODO DE CIERRE

A lo largo de este recorrido hemos querido mostrar de qué modo aparecen las figuras de Platón, Maquiavelo y Hobbes en los textos de Foucault. Sin duda, lo primero que salta a la vista es que los tres autores pueden ser ubicados del lado de lo que Foucault ha llamado “poder de soberanía” o, en todo caso, de lo que llamaríamos ámbito jurídico-discursivo del poder. En este sentido, hemos visto que el tipo de elementos y la forma de pensar las relaciones políticas del político, el príncipe y el *Leviatán* son del orden jurídico-discursivo.

Una pista interesante para entender la perspectiva foucaultiana de la soberanía se encuentra en el curso de 1976, cuando Foucault contrapone el discurso histórico-político a un tipo de historia tradicional, relacionada precisamente con el poder de soberanía. En esa ocasión, y en una clara alusión a los trabajos de Georges Dumezil, según lo consigna el aparato crítico de los editores, Foucault se refiere al modo indoeuropeo de representación del poder. Este poder, que no es otro que el de soberanía, tiene como objetivo y resultado esperado establecer un vínculo de obligación entre los súbditos y el soberano a través del juramento y la ley: el poder es lo que liga a los hombres a través de la ley. Ahora bien, tiene asimismo otra característica que ya no concierne al fin, objetivo o resultado

del poder, sino a la naturaleza de la operación que se pone en juego para lograr la vinculación jurídica. Según Foucault, se trata de un poder que tiene una “eficacia mágica” para producir la vinculación: el poder deslumbra, fascina, brilla, muestra su gloria y así logra su fin (Foucault, 2006b: 68-70). ¿Por qué Foucault dice que es “mágico”? Se está refiriendo, sin duda, al modo de acción, a la naturaleza de la relación y a la fuerza de la soberanía. Ésta implica un tipo de acción que funciona, es decir, que incide sobre otras acciones y sobre lo real, por la exhibición, por la manifestación o escenificación de sí misma. La soberanía se caracteriza, desde este punto de vista, más que por la fuerza física, por la fuerza de sus símbolos. Es en este sentido que, años antes, en el curso titulado *El poder psiquiátrico* Foucault afirmaba que la soberanía es “intangible” (2006b: 63), y ya en ese entonces destacaba como corolario de esta intangibilidad la “fragilidad” del vínculo de soberanía, fragilidad que la obligaba a rituales periódicos por los que, vía la violencia y la escenificación, pretendía “recordar” e inscribir en los cuerpos su acción.

A partir de aquí podría iluminarse esta relación de lo jurídico-discursivo con el teatro que encontramos en algunos textos de Foucault. ¿De qué modo actúa el príncipe, cómo logra su efecto sobre los otros? Su acción trabaja sobre cómo se muestra el príncipe, es decir, sobre su imagen, sobre su re-presentación. Por otra parte, qué es el Principado sino un tipo de realidad, un tipo de relación “intangible”, y por lo tanto “frágil”, desde el momento en que no se preocupa por los “datos” del mismo. Por el lado de Hobbes, el estado de guerra es un estado de especulación y de escenificación: es un teatro de representaciones. En lo que se refiere a Platón, la referencia a lo jurídico-discursivo y al teatro es menos clara pero, en todo caso, es posible apreciar que la acción política labora, si puede decirse así, no sobre la materia del médico o el pedagogo, sino sobre algo que son las virtudes y las pasiones, y su objetivo es crear un lazo, un tejido que apunta a la estructura de la ciudad, algo que parece tener la misma naturaleza que el Principado, es



decir, a una realidad que no se superpone con el cuerpo de los individuos y que sólo los afecta en ese nivel “indirectamente”.

Lo jurídico-discursivo es lo que el texto de Foucault distingue y rechaza para delimitar sus temas y objetos. Sin embargo, no habría que pensar que se trata de una exclusión sin más; es un desplazamiento complejo, lo cual significa que los temas y los objetos de los que se ocupa la genealogía se encuentran atravesados por lo jurídico-discursivo. Es así como Foucault puede decir que la cuestión de la seguridad “infla” el derecho (Foucault, 2006b: 23), o puede mostrar cómo en el seno de la razón de Estado, que es una forma de racionalidad gubernamental que nace contraponiéndose a la tradicional política del príncipe, emerge la instalación de un “teatro político” y, con él, el problema de la práctica teatral de la política, aspecto que se liga directamente con el funcionamiento jurídico-discursivo del derecho público. Sin embargo, también existe un fuerte aspecto jurídico-discursivo, “resonante”, representacional, sin duda, en el propio discurso-histórico político: nos referimos a ese rasgo “muy tradicional” que lo conecta con una intensidad mítica y gloriosa, que parece hallarse en el mismo registro de la soberanía (2006b: 62). Estas consideraciones no niegan frontalmente la hipótesis histórica de la regresión de lo jurídico-discursivo y la consecuente orientación analítica de la genealogía foucaultiana, pero la matizan y, en el límite, la vuelven ambivalente: más que desplazados o excluidos, los problemas de la soberanía se ven alterados, transformados en la modernidad, en función del nacimiento de la cuestión biopolítica.

Quizás lo más interesante de explorar del deslinde foucaultiano de lo jurídico-político, tal como el presente artículo lo ha intentado a través de las figuras de Platón, Maquiavelo y Hobbes, no sea establecer una nueva perspectiva sobre la noción de biopolítica, sino exhibir un rasgo del propio pensamiento de Foucault: la huella o el trazo de una preocupación sostenida por el ámbito de las técnicas y de las artes que se aplican a dar forma a la existencia de los hombres, ámbito que se describe con las nociones de gobierno, de técnica, de conducta y con-

ducción, de trabajo y actividad, y que se delimita por contraposición al orden de las representaciones, de lo jurídico-discursivo, de una simbólica política que remite en el texto de Foucault al teatro, a la escenificación y a la manifestación. Esta contraposición –que tiene el riesgo, sin duda, de hacer derivar el pensamiento hacia la versión menos sofisticada de la teoría de la ideología (lo jurídico-político como máscara, como dispositivo encubridor del poder)– muestra, según nuestro punto de vista, que la dimensión representacional, simbólica e imaginaria de lo jurídico-político o jurídico-discursivo funciona encastrada en un conjunto de condiciones cuyas lógicas no se ajustan, ni se dejan interpretar desde lo jurídico-discursivo (sea el poder disciplinario, sea el poder de regulación en sus múltiples variables, sea la lógica del discurso histórico-político, etcétera). En este sentido, si lo destacable del esfuerzo de pensamiento de Foucault pasa por su intento de comprender las relaciones complejas y nunca evidentes entre los diferentes regímenes de poder, creemos que es posible y necesario avanzar en la reflexión sobre ese límite que con tanta tenacidad Foucault se empeña en trazar, para preguntar por la efectividad y la consistencia propia del orden de la representación y de lo jurídico-discursivo en sus textos.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, FRANCESCO PAOLO

2011 “La liberté d’être un brêbis”, *Multitudes*, vol. 2, núm. 45, pp. 113-120.

AGAMBEN, GIORGIO

2007 *Estado de excepción, Homo Sacer*, vol. II, 1, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

CASTRO, EDGARDO

2011 *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe, Buenos Aires.

COLOMBO, PAOLO

2003 “Gobierno”, en P. Colombo, *Léxico de política*, Nueva Visión, Buenos Aires.

ESPOSITO, ROBERTO

2006 *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.

FIMIANI, PAOLA

2008 *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.

FONSECA, MÁRCIO ALVES

2002 *Michel Foucault e o direito*, Max Limoad, Sao Paulo.

FOUCAULT, MICHEL

2013 *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Gallimard, París.

2008a *Historia de la sexualidad*, vol. 1, “La voluntad de saber”, Siglo XXI, Buenos Aires.

2008b *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours Au Collège de France 1982-1983*, Gallimard, París.

2007 *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2006a *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2006b *Defender la sociedad: curso en el Collège de France, 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

1996 *¿Qué es la Ilustración?*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.

1987 *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.

GOLDER, BEN y PETER FITZPATRICK

2009 *Foucault's Law*, Routledge, Nueva York.

HÜRLIMAN, GABRIEL

2013 “Hobbes, Foucault et la peur de la révolte”, *Rue Descartes*, vol. 1(2010), núm, 77, “Pouvoir, Violence, Représentation”, pp. 52-68.

NIGRO, ROBERTO

2013 “Pratiques de Pouvoir, Violence Représentative”, *Rue Descartes*, núm. 77, “Pouvoir, Violence, Représentation”, pp. 1-4.

POTTE-BONNEVILLE, MATHIEU

- 2013 “Lignes de front. Foucault et la guerre perpétuelle”, disponible en <http://xn--entre-l-fwa.net/>, consultado en mayo.

SENEILLART, MICHEL

- 2013 “Machiavelli Facing the Challenge of *Gouvernementalité*”, *Foucault Studies*, núm. 16, septiembre, pp. 104-115.

SLOTERDIJK

- 2006 *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid.

VATTER, MIGUEL

- 2012 *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*, Ediciones de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- 2010 “Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo”, en Vanessa Lemm (coord.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Ediciones de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.