



Artículo de Investigación

## El poder en Foucault: «Un caleidoscopio magnífico»

Power in Foucault: A Magnificent Kaleidoscope

Recibido: Octubre 2015 Aceptado: Marzo 2016 Publicado: Junio 2016

Daniel Toscano López

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

*dg toscano@uc.cl*

**Resumen:** Este artículo tiene por propósito analizar el poder en Michel Foucault, entendiendo por este un concepto operativo, esto es no temático, irreductible a una mera teoría. Propongo leer el poder en términos de un caleidoscopio que en el autor francés es un dispositivo móvil en el que el cuerpo y la ley, la vida y la muerte, entran en una oscilación o pendularidad incesante. Por lo tanto, cuando se afirma que el poder es un «caleidoscopio magnífico» no es en tanto forma de representación, pues ello supondría una concepción sustancialista del mismo, sino en su “funcionamiento real”. Para llevar esto a buen puerto, establezco dos momentos: en el primero, presento las concepciones tradicionales del poder a las que el filósofo francés asesta un fuerte golpe. En el segundo, planteo, al hilo de entender el poder como caleidoscopio, cinco notas características de éste.

**Palabras clave:** Foucault - poder - caleidoscopio - Teoría política Moderna - concepción marxista - hipótesis represiva

**Abstract:** This article aims at analyzing Michel Foucault's concept of power, understanding it as an operative concept rather than thematic concept or a reduction to a simple theory. I propose to read power in terms of a kaleidoscope, which, for the French author, is a mobile device in which the body and the law, life

---

**Citación:** Toscano López, D. (2016). El poder en Foucault: «Un caleidoscopio magnífico». *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 26 (1), 111-124. DOI: 10.15443/RL2608

**Dirección Postal:** Calle 6C No 72b-45 interior 4, apartamento 503, Bogotá-Colombia

**DOI:** [dx.doi.org/10.15443/RL2608](https://doi.org/10.15443/RL2608)



and death, start a constant oscillation or pendularity. Therefore, when one affirms that power is a magnificent kaleidoscope is not as a form of representation, since this would suppose a substantialist conception of it, but as a “real function”. To do so, I establish two moments: first, I present the traditional conceptions of power according to the French philosopher; and, secondly, I present five features that may help explaining this concept as a kaleidoscope.

**Keywords:** Foucault - power - kaleidoscope - Political modern theory - Marxist conception - repressive hypothesis

## 1. Introducción

El pensador francés Michel Foucault (1926-1984) ocupa un lugar importante en lo que podríamos denominar un pensador- «sismógrafo»<sup>1</sup>- que detecta el agotamiento de las categorías político-filosóficas con las cuales se ha pensado «el presente». Una de ellas, pero dotándola de una nueva significación, es sin duda, la de poder. Es mediante esta categoría, nunca entendida como una entidad universal y maciza, pues es proverbial en el filósofo francés su repelencia a las teorías, que le toma el pulso a los cambios y transformaciones políticos ocurridos en el seno de las sociedades disciplinarias y “neoliberales avanzadas”<sup>2</sup>.

Tales cambios no son continuos, sino discontinuos, pues no son el resultado de una cadena causal en el que un eslabón reproduce al siguiente, sino efectos de prácticas médicas, pedagógicas, jurídicas, carcelarias, que por acumulación y encabalgamiento en distintas direcciones dan relieve a dispositivos de poder. En otras palabras, dichos dispositivos son caleidoscopios móviles, es decir tecnologías de poder. De manera que desde allí puede comprenderse cuando Foucault (1999: 239) sostiene que “debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica”, lo cual muestra que el poder en cuanto dispositivo o caleidoscopio está inscrito en prácticas situadas en coordenadas temporales y espaciales determinadas. Asimismo, se puede considerar que el poder en términos de su funcionamiento consiste en una yuxtaposición de caleidoscopios y, por eso, siguiendo a Foucault en *Las mallas del poder* (1999: 239) puede afirmarse que “la sociedad es un archipiélago de poderes diferentes”. Como bien es sabido el caleidoscopio (2006: 466) es “un aparato formado por un tubo en cuyo interior hay dos o tres espejos, que se aplican al ojo por un extremo y tiene en el opuesto dos vidrios entre los cuales hay pequeños fragmentos de cristal de distintos colores”. Por lo tanto, cuando se afirma que el poder es un «caleidoscopio magnífico» no es en tanto forma de representación, pues no se trata de una estructura, sustancia o entidad definida, sino en su “funcionamiento”.

## 2. Concepciones tradicionales del poder

En un ejemplo de ejercicio filosófico, Foucault pregunta no qué es, sino el cómo del poder, es decir el conjunto de mecanismos en virtud de los cuales los sujetos constituyen su subjetividad. En este orden de ideas, lo que está en juego en el pensamiento de este autor es la pregunta por ¿quiénes somos nosotros? Es decir ¿cómo llegamos a ser lo que actualmente somos? Pregunta que reviste la forma de una “ontología del presente”. Ya Kant (1964) a finales del siglo XVIII escribía en un periódico alemán –el Berliner Monatschrift- el célebre ensayo «Was heisst Aufklärung?- Qué es la Ilustración». Allí indagaba su propio presente. En tal contexto

kantiano, la filosofía recibe una nueva tarea: como dirá el mismo Foucault, la de pensar no sólo al sistema metafísico o a los pilares del conocimiento científico, sino un evento histórico, es decir, a nosotros mismos y a nuestro presente. Es decir que el pensador francés se pregunta por las condiciones históricas, conceptuales y específicas que dan cuenta de “cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia”. El propósito aquí no es responder a cabalidad dichas preguntas, pero sí rastrear el modo en que el concepto de poder juega un papel importante dentro de tal interrogación del presente que acomete el filósofo de Poitiers.

El estudio del poder, dentro del contexto del que nos venimos ocupando, pasa por dos coordenadas: la primera, por una analítica del mismo que investiga la emergencia de la tecnología disciplinaria surgida en la primera mitad del siglo XVIII en la forma de una “anatomopolítica” del cuerpo humano, cuyo objetivo consiste en educarlo para controlarlo, en aprovechar sus fuerzas para hacerlo más dócil mediante el procedimiento de las disciplinas. Tal tecnología se encabalga en la tecnología “biopolítica”, formada en la segunda mitad del siglo XVIII, cuyo objetivo serán los nacimientos, la mortalidad, la salud y la duración de la vida de una población que se erige en blanco de intervención. La segunda coordenada es el neoliberalismo y las tecnologías de gobierno que imprimen al problema del poder la complejidad y refinamiento que hasta hoy alcanza. En suma, Foucault (1986: 169) habla de una gran tecnología de doble faz: anatomopolítica (disciplinamiento de los cuerpos singulares) y biopolítica (regulación de poblaciones).

Esta reflexión no se ocupa de explicar las dos coordenadas mencionadas, sino de examinar uno de los pasos previos que las sustentan. Es decir, se abordan de forma pormenorizada tres representaciones tradicionales del poder que el pensador francés critica. Es relevante el estudio de las diferentes teorías de interpretación del poder, porque se trata de sistemas explicativos insuficientes y anacrónicos que han caído en desuso, no solo por constituirse en paradigmas que en su momento reportaron utilidad a sus respectivos contextos, sino por reducir de forma grosera el poder, bien a lo jurídico-político, bien a lo económico o a lo represivo.

La primera representación tradicional del poder, la teoría jurídico política, está fundamentada en el modelo del *Leviatán* de Hobbes (1588-1679). Dicho paradigma concibe el poder como una sustancia o cualidad que puede poseerse o como aquello de lo que se puede privar a alguien. Asimismo, localiza al poder en el Estado y lo reduce a la forma de la ley. Tal concepción, en su versión clásica, hace su asiento en el supuesto de que el poder es un derecho natural entregado al soberano, constituyéndose así en sujeto y centro de poder. En cuanto a la segunda representación, esta se origina en el marxismo y, en términos contemporáneos, se relaciona con las tesis revisionistas de la economía mixta o social democracia, en donde el poder tiene por función, según Foucault (2002:27): “mantener-perpetuar las relaciones de producción y prorrogar una dominación de clase”. El tercer enfoque, es el presentado por Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, del que son partidarios Hegel, Freud y Reich, y que sostiene que el poder es represión de la sexualidad. A las dos primeras representaciones, jurídica y marxista, el profesor del *Collège de France* las denominará economicismo, mientras que a la segunda la denominará hipótesis represiva. Por economicismo se entiende el común denominador tanto de la teoría clásica, jurídica y política del poder, como la concepción marxista, en tanto ambas tienen su razón de ser en el modelo mercantil. La primera, se acoge al paradigma del intercambio y de la circulación de bienes para concebir al poder como bien intercambiable, mientras que la segunda se sustenta en la economía en la que el poder prolonga las relaciones de producción. Finalmente, por hipótesis represiva se alude al poder como dominio sobre la acción, en donde se resalta su carácter negativo-represivo de “no”.

### 2.1 Crítica al modelo del *Leviatán*

Antes de reconstruir la crítica acometida por Foucault a Hobbes en lo que concierne a la concepción jurídico-política del poder, será de gran utilidad exponer con relativa brevedad la génesis y configuración de conceptos clave como los de estado de naturaleza, derecho natural, poder político y soberanía capitales en la teoría política del último. La teoría política y filosófica

del Estado Moderno establecida por Thomas Hobbes es el resultado de una reflexión que hunde sus raíces tanto en las guerras de religión entre católicos y protestantes como en las guerras civiles entre el parlamento y la corona en el seno del siglo XVII. Dichos conflictos ponen de relieve el problema de la fundamentación de la legitimación del poder. Tal cuestión no era nueva ni para Hobbes ni para la Modernidad, pues ya en el corazón mismo de la Edad Media, hacía carrera la “teoría” de las dos espadas para tratar de dirimir a quien le “pertenecía” el derecho de gobernar. En este orden de ideas, el Papa Gelasio I (*Gelasius*), con motivo del enfrentamiento entre Roma y Constantinopla hacia finales del siglo V, es quien dirige una carta (Gallego, 1973: 82-83) al Emperador de Oriente Anastasio I:

Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales principalmente se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real. Tú sabes, en efecto, hijo clementísimo, que la dignidad te sitúa por encima del género humano, sin embargo, inclinas sumisamente la cabeza ante los encargados de las cosas divinas, y para recibir los sacramentos celestiales, que ellos disponen como conviene, debes, según las reglas de la religión, someterte antes que dirigir... Si en efecto, en lo que respecta a las reglas del orden público, los jefes religiosos admiten que el Imperio te ha sido dado por una disposición superior y obedeciendo ellos mismos a tus leyes, no quieren, al menos en los asuntos de este mundo, parecer ir contra tus decisiones irrevocables ¿qué te prohíbe obedecer a los que tienen capacidad para distribuir las venerables órdenes sagradas?

Así, el problema de la legitimidad del poder político fue haciendo carrera a lo largo de la Edad Media a través de dos instituciones en pugna: el papado y la monarquía, de tal manera que es esa traumática relación tejida entre la iglesia y el Estado la que en parte da lugar al surgimiento de las teorías contractuales del siglo XVII. De allí que tanto para Hobbes como para Spinoza el poder debe ser absoluto, civil e independiente de toda teocracia que es la otra concepción contemporánea de la legalidad del poder político.

El pensamiento filosófico del autor del *Leviatán* puede comprenderse desde dos perspectivas: la del individualismo, opuesto al organicismo, como punto de partida de su filosofía y la del origen de su método. En el primer caso, Norberto Bobbio (2006: 49) afirma que “toda la historia del pensamiento político está dominada por una gran dicotomía: organicismo (holismo) e individualismo (atomismo)”. El enfoque organicista concibe al Estado como un todo compuesto de individuos, subordinados a una totalidad que les otorga su razón de ser, porque tal y como lo entendiera Aristóteles en las primeras páginas de *La política*, la ciudad es por naturaleza anterior a los individuos. Si en analogía con el cuerpo humano, un brazo o una pierna se autoafirman con independencia de aquél, entonces, esto se hará de manera equívoca, es decir que dichos miembros quedan marginados del todo que les imprime consistencia. En este sentido, para Aristóteles (1988: 52): “el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta”. En efecto, Hobbes comporta un enfoque individualista, porque parte de la hipótesis de un estado de naturaleza o condición natural del género humano en la que el hombre es un ser egoísta, que tiene el mundo a su disposición para satisfacer sus necesidades vitales. Esta concepción hobbesiana que toma como punto de partida al individuo tiene la influencia del método resolutivo-compositivo (o de análisis y síntesis), trabajado por Galileo (1564-1642) en problemas de la física como el de la caída de los cuerpos, y de William Harvey (1578-1657) en su explicación del movimiento del corazón y la circulación de la sangre.

Galileo, opuesto a las conclusiones extraídas de la experiencia intuitiva e inmediata, aplica las tres etapas del método resolutivo para desentrañar, por ejemplo, la explicación del movimiento uniforme. Esas tres etapas son: reducir algo a sus elementos primarios, confeccionar una suposición teórica y verificarla empíricamente. Este científico no parte del movimiento uniforme como una totalidad dada de antemano, ni de la experiencia de los cuerpos, sino del experimento mental de un carro que recorre un trayecto horizontal. La clave está en disminuir las fuerzas externas, como la fricción de las ruedas y el roce del camino, para pensar que el carro se mueve eternamente. La suposición teórica a la que llega Galileo es la primera ley de la física, formulada con posterioridad por Newton. Dicha suposición es recogida por Einstein e Infeld (1996: 15) del siguiente modo: “un cuerpo en reposo, o en movimiento, se mantendrá en

reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sobre él actúen fuerzas exteriores que lo obliguen a modificar dichos estados”. Mientras que en el método Aristotélico-intuitivo, la velocidad de un cuerpo es la que señala si sobre él se dan o no fuerzas externas, en el de Galileo, según Einstein (1996: 15): “la velocidad de un cuerpo no es indicio de que sobre él obren o no fuerzas exteriores”.

Harvey mediante la vivisección de ovejas, cerdos y perros, es decir por inspección directa u observación resuelve el problema del movimiento, acciones y usos del corazón y las arterias, pues la tradición médica apoyada en Galeno creía que el hígado era el encargado de la producción de la sangre. Las mediciones directas de la capacidad del corazón le llevaron a preguntarse por el movimiento de las arterias y aurículas, así como a qué significaban esos movimientos, de manera que articuló cada una de sus observaciones e interpretaciones en una sola generalización.

El método resolutivo-compositivo en Hobbes consiste en pensar la sociedad como si se tratara de una máquina compuesta por piezas, de manera que analizando el comportamiento de sus elementos primarios, se puede conocer el funcionamiento de la máquina, es decir la sociedad. Hobbes (1989: 111) destaca el cuerpo de los hombres que, al querer satisfacer sus apetencias, entran en guerra unos con otros, disponiendo para ello del derecho natural (*jus naturale*) o libertad que cada uno posee de usar su propio poder de cara a la permanencia en el ser. Cuando ni siquiera la ley natural (*lex naturalis*) es capaz de morigerar los deseos de los individuos, y es eminente la destrucción recíproca, se establece un pacto social por el que los individuos transfieren su poder o derecho natural a un hombre o asamblea de hombres. De esta manera, queda asegurada e instaurada desde la tradición hobbesiana moderna la concepción de un poder absoluto, que se posee, transfiere, priva, entre otros. Así, en palabras de Fernández (1989: 111): “el poder político concentra en sí todo el derecho natural del que todos los individuos quedan privados, y es fuente de todo derecho”.

Foucault asestará un duro golpe a la comprensión histórico-teórica de los conceptos de poder y soberanía en Hobbes, desde al menos tres críticas: en primer lugar, la concepción unilateral y simplificada del poder, entendido éste como mercancía o sustancia (postulado de la propiedad); en segundo lugar, el discurso filosófico-jurídico que invisibiliza u oculta el problema de la conquista o invasión, por cuanto Hobbes al señalar el Estado como origen de un pacto o contrato social suprime la guerra como elemento característico de las relaciones sociales (postulado de la localización); finalmente, y en tercer lugar, la reproducción y perpetuación de un enfoque reduccionista del poder, por lo que se ha dado en llamar la trampa o ciclo de la soberanía (postulado de la legalidad).

El poder no es una sustancia, y de allí la crítica asestada por el pensador francés a la teoría tradicional hobbesiana que reduce el poder al paradigma del derecho tradicional, esto es un bien que se tiene al modo de una sustancia o cualidad intercambiable que, de perderse, se puede volver a adquirir. En Hobbes el poder es una suerte de mercancía que cada individuo concede a través del contrato social a un tercero, para que instituida dicha mercancía en poder absoluto, el poder del Estado logre poner a raya los deseos descontrolados de los hombres. Tal mercancía es, en último término, la fuerza física y la capacidad mental que da la igualdad a los individuos en el estado de naturaleza, y con la que cada hombre cuenta en el marco del derecho natural con miras a su autoconservación. En consecuencia, un análisis económico del poder es desventajoso según Foucault, por ser una visión unilateral y reduccionista, porque concibe las relaciones sociales solamente como relaciones de soberanía, legitimadas por el derecho, lo cual impide ver el poder como dominación. Se trata de un enfoque al que Foucault considera un óbice para la analítica del poder, pues al decir de Álvarez (1995: 76):

Su crítica apunta fundamentalmente contra una concepción jurídica del poder que, por una parte, es incapaz de comprender la complejidad y versatilidad del poder en las sociedades modernas en la medida en que intenta reducirlo al esquema de la relación contractual y de la sujeción de obediencia a un mandato; y, por otra, asume la representación que el poder da de sí mismo, teniendo como consecuencia el ocultamiento de los poderes efectivos que constituyen a los sujetos.

En oposición a Hobbes, para el filósofo francés fue claro que la teoría jurídico política de la soberanía cumplió cuatro utilidades para la monarquía feudal: justificación, mecanismo, instrumento y condición de posibilidad de construcción de un paradigma de poder. De igual forma, fue el arma de la pugna política y religiosa entre la corona y el parlamento, entre católicos y protestantes. Para Foucault un enfoque así entra en desuso y fracasa como forma de explicación, toda vez que, en palabras de García (2002: 113): “durante el período que transcurre entre el siglo XVII y el siglo XVIII, se produjeron enormes transformaciones que alteraron el funcionamiento y la mecánica del poder”.

El poder no se localiza en el Estado, y por eso para Foucault el problema de la ocultación de la conquista o postulado de la localización, consiste en que detrás de la filosofía de Hobbes, y de su título de padre de la filosofía política moderna, existe una pretensión de salvar la Teoría del Estado. Su pensamiento filosófico, como ya se mencionó, se desprende del hecho histórico de las guerras civiles que desgarraban la Inglaterra de su tiempo (siglo XVII). Su teoría política es un encubrimiento del discurso de las luchas y de la eliminación de la conquista como elemento fundante de las relaciones de poder. Lo que Hobbes oculta, según Foucault (2002:95), son las voces discordantes de un discurso de luchas: “era un discurso a dos voces. Una decía: nosotros somos los conquistadores y ustedes son los vencidos. Nosotros tal vez seamos extranjeros, pero ustedes son domésticos. A lo cual, la otra voz respondía: quizás hayamos sido conquistados, pero no permaneceremos en esa situación. Estamos en nuestra patria y ustedes saldrán de ella”.

Tradicionalmente, y desde la misma filosofía occidental, los seguidores de Hobbes defienden que la sociedad o, mejor aún, el Estado surge de un contrato o Pacto Social, en el que los individuos ceden a un tercero sus derechos para que éste sea el garante de las leyes que configurarán la convivencia entre estos; sin embargo, mientras que para Hobbes el Estado es una construcción de los hombres que, ante el peligro de la guerra de todos contra todos, acuerdan un contrato de cesión de todos sus derechos al monarca, para Foucault el Estado es un efecto de las relaciones mismas de poder, de tal modo que detrás de dicho pacto se encubre la pretensión de prolongar la guerra por medios diplomáticos. El trabajo genealógico que acomete Foucault, se traduce en una indagación que se ocupa de lo que oculta el discurso apologético de Hobbes en cuanto a la soberanía. Mientras el origen del poder para Hobbes es solemne, por cuanto está sustentado desde la homogeneidad de la ley, la continuidad y linealidad de la soberanía, nuestro pensador concebirá el origen como emergencia y procedencia.

En *Defender la sociedad*, Foucault efectúa, entre otros, el estudio comparativo de la fundación de las monarquías inglesa y francesa en el siglo XVII, y hará hincapié en que para el caso de Francia hay una reacción nobiliaria representada en Boulainvilliers, quien critica el discurso histórico que canta las alabanzas del poder del rey, de tal suerte que dicha crítica hace saltar a la luz la maquinaria administrativo-burocrática que termina fabricando el poder y saber del rey. Por esto, Boulainvilliers encarna una nueva forma de saber en contra del saber de los escribanos que benefician el poder del rey. Con tal crítica, Boulainvilliers, reactivado por Foucault para asestar un fuerte golpe al modelo jurídico Hobbesiano del poder, pone al descubierto que el discurso que legitima el poder absoluto del monarca estalla y se fragmenta en pedazos, porque a la base de la ley o contrato social que entrega el poder absoluto al rey existen invasiones y conquistas calladas que lo explican. De esta manera, el autor de los cursos *Defender la sociedad* ha acuñado lo que dio en llamar: “nuevo discurso histórico-político” o, desde otro ángulo, lo que él llama “contrahistoria”. En suma, Foucault pone en juego la herramienta genealógica, no sólo para denunciar los efectos del poder del discurso de la historia en su versión oficial, sino también con el fin de indagar el origen o procedencia (*Herknunft*) de la teoría jurídica-filosófica del poder de Hobbes, no para fundamentarla, sino con un doble propósito: por una parte, “agitar la silla de Dios”, que el monarca por derecho divino habría de ocupar para concentrar el poder absoluto y, por otra parte, para hacer aparecer discontinuo lo continuo, diverso, lo que se pensaba unido. De igual forma, con la apuesta genealógica, está implícita una analítica del poder que busca el origen como emergencia (*Entstehung*) que hace reactivar saberes descalificados como parte de relaciones de lucha. De esta manera, el trabajo genealógico emprendido por Foucault, se realizará a caballo de los análisis históricos emprendidos por Boulainvilliers. En palabras de

Dreyfus y Rabinow (2001: 135), la tarea del genealogista se entiende así:

Su propósito es el de percibir la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona. Para el genealogista no hay esencias fijas, ni leyes subyacentes, ni finalidades metafísicas. La genealogía busca discontinuidades donde otros encuentran desarrollos continuos. Encuentra recurrencias y divertimentos allí donde otros hallaron progreso y seriedad; evita la búsqueda de lo profundo.

El poder no es sólo ley-prohibición o institución, por eso Foucault halló que la teoría jurídico-política del poder de Hobbes, al caer en el problema del ciclo de la soberanía, se erigió en un obstáculo de cara al análisis del poder, por cuanto dicho enfoque hundía sus raíces en el viejo postulado de la legalidad. Un ciclo vicioso que iba del sujeto-soberano al sujeto-súbdito, de tal manera que toda forma de poder se derivaba de ese único binomio. La teoría de la soberanía fue durante mucho tiempo un gran escollo que simplificaba la noción del poder al problema de la soberanía, pues tal cerrazón cíclica, inmune a otras interpretaciones del poder, constituye lo que Foucault denomina la “trampa” o “riesgo”. Desde otro ángulo, y con el fin de mostrar cómo la reacción nobiliaria de principios del siglo XVIII pone en tela de juicio la supuesta legalidad del poder del soberano, el filósofo francés recurre a dos ejemplos de la literatura: por una parte, la tragedia Shakespereana y, por otra parte, la tragedia clásica de Racine. La tragedia Shakespereana será en el siglo XVII el vehículo a través del cual se ponen de manifiesto los problemas de la destitución y el usurpador. Desde una perspectiva política, en tragedias como Hamlet se evidencia cómo el poder político-público, que será garante del orden social y de la paz, es el resultado del engaño y la estratagema. En palabras de Foucault (2002: 163), la pregunta crítica que está en el corazón del problema de la soberanía, y que se desprende del citado ejemplo, puede ser formulada así: “¿cómo puede la ilegitimidad producir la ley?”. Mientras que la teoría tradicional del derecho y del pacto social perpetúan el mito de la continuidad del poder, Foucault, evocando la tragedia, plantea lo contrario: la soberanía es el resultado de una violencia, conquista o usurpación del poder político. En segundo lugar, la tragedia clásica de Racine, subraya que quien está en el poder se transforma cotidianamente, en el escenario mismo de la corte. En palabras del filósofo francés (Foucault, 2002: 165): “en un hombre de pasión, en un hombre de ira, en un hombre de venganza, en un hombre de amor, de incesto, etc., y en el que el problema es saber si, a partir de esa descomposición del soberano en hombre de pasión, el rey soberano podrá renacer y recomponerse”.

La concepción jurídica del poder, la cual hace su asiento en los teóricos del contrato social de los siglos XVII y XVIII, fue criticada por el pensador de Poitiers. Los abanderados de dicho enfoque, al concebir el poder desde el paradigma del intercambio mercantil, terminaron por reducirlo a un bien que se pierde, cede o vuelve a recuperar como si se tratara de una sustancia. En tal contexto, el Estado es la instancia fundamental a la que los individuos ceden sus derechos, siendo éste el que administra el poder. Desde dicha postura, el poder también comporta un papel negativo, en la medida en que el Estado pone a raya los deseos desbordados de los individuos y, de esta manera, los reprime. En virtud de esto, para el filósofo francés tal enfoque del poder es reduccionista y unilateral; sin embargo, el que dicha teoría se haya perpetuado obedece a dos razones: una funcional y otra histórica. La primera, porque cumple la función de enmascarar la voluntad de poder, saber y verdad del monarca. Esta representación jurídica del poder encubre que mientras el poder es el resultado de un derecho de conquista o de raza, el saber y la verdad son estrategias de una lucha y la segunda, porque el orden monárquico de la Edad Media fundó su poder en el aparato jurídico; sin embargo, como lo establece en los cursos del año 1975-1976, Foucault contrapone al discurso filosófico jurídico el histórico-político, por boca de Boulainvilliers, en donde la guerra es la clave para entender las relaciones sociales. Foucault critica de la concepción jurídica tres postulados: la propiedad, la localización y la legalidad del poder, los cuales se complementan con la crítica que también efectuará a la concepción marxista del poder, de la cual me ocupo enseguida. En suma, para Foucault el poder no es una sustancia, sino un ejercicio, no se encuentra centralizado en el Estado sino difuso en el tejido social, no es sólo negativo o represivo en la forma de la ley sino que en las sociedades liberales crea la sensación de libertad y no reprime el deseo, sino que, antes bien, lo regula. Hacia esto y más se proyecta su analítica del poder, no sin antes sortear otros escollos que salen al paso.

## 2.2 Algunos reparos al poder ligado a la estructura económica

Antes de analizar los reparos efectuados por el filósofo de Poitiers al enfoque economicista en su segunda variante, es decir el marxismo, se precisa esbozar, brevemente, las premisas que lo sustentan, enfoque que también es un escollo de cara a una analítica del poder. En este sentido, el problema planteado por Marx consiste en poner en evidencia la lógica contradictoria del capitalismo. Para dar cuenta de este problema, concibió la sociedad a la manera de una estructura, en cuya base se encontraba la piedra angular o motor de ésta, denominada modo económico de producción o infraestructura. El tipo de sociedad estudiado por Marx fue el llamado por él economía política o burgués, en tanto dicho modo de producción estaba caracterizado por unas fuerzas materiales de producción que entraban en contradicción con las relaciones de producción de sometimiento de la clase burguesa sobre la obrera. Para Marx y Engels (2011: 48), las contradicciones del régimen capitalista burgués crearían las condiciones para ser sepultado por el mismo proletariado. En el contexto de opresión de la clase proletaria por el orden burgués, el Estado, inscrito dentro del aparato ideológico o superestructura, se levanta desde la infraestructura como reflejo y determinación de ésta, constituyéndose en el instrumento de poder empleado por la clase burguesa para el sometimiento de la clase proletaria.

Ahora bien, dentro del enfoque economicista-marxista del poder, lo que Michel Foucault critica no es al propio Marx, sino a las interpretaciones suscitadas por el marxismo del sesenta a partir de éste. En este caso, la representación del poder se ampara en el postulado de la subordinación, según el cual el poder está subsumido en los aparatos ideológicos del Estado. Por lo tanto, los dardos de la crítica del pensador francés se dirigen hacia Althusser. En este sentido, Jorge Álvarez (1995: 34) afirma: “el marxismo incurre igualmente en el error de tender a una comprensión institucional del poder, a limitarlo a la actividad de los aparatos de Estado”. En consecuencia, se trata de un poder que se genera en orden descendente, desde la supraestructura o ideología hacia la infraestructura o modo de producción. En este orden de ideas, el poder es externo a las relaciones de producción por operar de forma negativa y represiva. Se trata de varios vectores desplegados desde las instituciones o aparatos ideológicos del Estado como la familia, la escuela, la religión, la sociedad, entre otros, las cuales son instancias a través de las cuales el poder se extiende desde el Estado hasta afectar las relaciones sociales.

Como logra establecer Miguel Morey (2000: V), en la introducción al libro *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*: “el poder no es una mera superestructura- toda economía presupone unos mecanismos de poder inmiscuidos en ella-. Hay que abandonar el modelo del espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos”. Como se ilustra en la cita anterior, lo nefasto de esa concepción en la que el poder está supeditado a la superestructura (postulado de la subordinación) es que, por una parte, impide un análisis ascendente del poder y cierra la posibilidad de concebirlo como inmanente a las relaciones mismas y, por otra, se centra en considerarlo unilateralmente, desde su carácter negativo-represivo y no positivo – productivo.

## 2.3 La hipótesis represiva

En términos formales, para el profesor del *Collège de France* el poder no se expresa por medio de la ley, sino que, invirtiendo el aforismo de Clausewitz la política es la perpetuación de la guerra por otros medios. Con ello, Foucault empieza a minar la teoría jurídico-política, cuyos abanderados parten del postulado de la legalidad para interpretar el poder. Así mismo, esta imagen que reduce el poder a la ley, se robustecía por los postulados de la localización y de la propiedad. En cuanto al primero, se considera que el poder se origina en el Estado por medio del contrato social, a lo que Foucault responde con que esa representación, precisamente, oculta el problema de conquista y de los ilegalismos que llevan al poder, mientras que, en cuanto al segundo postulado, el poder como propiedad, en tanto está en manos de la clase dominante, éste es concebido como una sustancia. Con esta posición, Foucault también discrepa, pues dicha perspectiva le quita versatilidad al poder, al no interpretarlo como una práctica, pues mientras continúe centrándose en la pregunta por la naturaleza del poder y no se le indague por el cómo y



por la posibilidad de su ejercicio, continuará siendo un remache de cadenas para una microfísica del poder.

En términos de identidad, la imagen del poder desde el marxismo establece que aquél está subordinado al Estado y que poder y aparatos ideológicos coinciden. Además del economicismo, en sus variantes de la teoría jurídica y el enfoque marxista del poder, que dan como resultado una imagen simplificada y distorsionada del mismo, la analítica del poder, que lleva a la anatomopolítica o tecnología disciplinaria, tiene que habérselas con una última representación, es decir, la que el autor de *La voluntad de saber* denomina, en la segunda parte de esta obra, la hipótesis represiva. En virtud de esto, y por último, el poder abordado desde el punto de vista de su unidad, es el que considera que éste se debe interpretar en términos de dominio, de tal manera que, tal representación, es la denominada hipótesis represiva, la cual tiene por postulado tradicional el modo de acción.

En el primer volumen de *La historia de la sexualidad, la voluntad de saber*, Foucault se refiere a una sexualidad de la burguesía victoriana, concretamente en el siglo XVII, en la que el puritanismo la somete a la prohibición, la inexistencia, el mutismo y, en suma, después a una proliferación del discurso del sexo que se da dentro del ejercicio del poder. Se trata en último término, de un antes y un después, del tabú y de la intensificación del discurso del sexo en tanto giros estratégicos de una voluntad de saber que va refinando el deseo de convertir el sexo en un discurso. Esto significa que en virtud de lo que Foucault (1986: 20) denomina «puesta en discurso del sexo», se evidencia una voluntad de saber que “no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado - a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad”. Con esto, el autor de *La voluntad de saber*, tiene por propósito ir por detrás de la hipótesis represiva, pues ceñirse a ésta conlleva a un énfasis del poder como negación, el cual termina por erigirse en una imagen monótona en sus técnicas, nada recursiva y repetitiva a la hora de resaltar el carácter de “no”.

Para Foucault las notas características o rasgos principales de esa representación represiva-negativa del poder, la cual está asociada al enfoque jurídico, y que presenta en la cuarta parte -el dispositivo de sexualidad- del primer tomo de *La historia de la sexualidad*, son cinco: en primer lugar, el poder es negativo, es decir, en virtud del carácter oculto e indescifrable del sexo, lo que queda al poder es decirle al sexo, no; en segundo lugar, el sexo es reprimido por el poder a través de la regla, lo que hace que se imponga una división binaria al sexo en términos de lo lícito e ilícito; en tercer lugar, el ciclo de lo prohibido, en donde el poder amenaza permanentemente al sexo, obligándolo a que renuncie a sí mismo; en cuarto lugar, la lógica de la censura que condena al sexo a su mutismo e inexistencia; finalmente, y en quinto lugar, la unidad de dispositivo, lo que quiere decir que el poder actúa sobre el sexo de manera compacta y masiva, desplegándose de arriba abajo. Por lo tanto, el camino que sigue Foucault no será el de la hipótesis represiva, sino el de indagar por los mecanismos positivos capaces de producir saber y poder en relación con el sexo. De allí que la hipótesis general de trabajo, sostenida por Foucault (1986: 87) haya sido que: “la sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII –llámesela como se quiera, burguesa, capitalista o industrial-, no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos”. En una fórmula sumaria, la apuesta del autor francés es a nuestro juicio por lo que hemos dado en llamar una concepción caleidoscópica del poder o ejercicio infinitesimal del mismo que fabrica verdad y produce realidad.

### **3. El poder y su funcionamiento caleidoscópico**

No hay teoría del poder. El poder entendido como caleidoscopio no es una estructura o sustancia, es caleidoscopio en la medida en que más allá de ser entendido como coacción, control o negación de la vida es productivo, porque se trata, en palabras de Dreyfus y Rabinow (2001: 150), de un dispositivo o aparato que al articularse a regímenes de verdad, “hacen ver” y “hacen hablar” la realidad misma de una forma específica, pero no desde un único núcleo central. Naturalmente que en Foucault los análisis que gravitan alrededor del poder no se articulan en

función de una teoría, pues es conocida su resistencia a subsumir sus investigaciones a un saber universal que someta a una sola mirada lo estudiado. En ese mismo orden de ideas, no se trata de reducir el estudio del asunto del poder a su esencia o naturaleza, cuya problematización culminaría al desentrañar el significado de éste, al modo de una definición. Es por esto que en el filósofo francés no se encuentra un concepto o definición del poder, pero sí, al menos, cinco “precauciones de método” que enfatizan el cómo del poder o, en otras palabras, su «funcionamiento caleidoscópico». Es de capital importancia señalar que estudiosos de la obra de Foucault como Miguel Morey, en el prólogo a la edición española del libro *Un diálogo sobre el poder*, y Gilles Deleuze, en su libro *Foucault*, aludan a dichas precauciones de método acuñando el término de postulados. Ahora bien, sabemos que “postulado” es un concepto extraído del campo de la geometría y de las matemáticas; en el primero de los casos cabe recordar a Euclides en sus *Elementos* y en el segundo a Peano con el sistema numérico, pero que luego, al ser extrapolado al campo de los estudios sociales y humanos, haría concebir al poder desdoblado, pero abstraído, en proposiciones que, al no ser evidentes por sí mismas necesitan de demostración; sin embargo, se entiende que Foucault está lejos de reducir el poder a fórmulas sumarias o a reducidas recetas que distorsionarían su análisis.

Si bien es cierto que dentro de la analítica del poder desarrollada por Foucault se puede hablar de una etapa primero deconstructiva o de tratamiento de los obstáculos o escollos, como las concepciones del economicismo y la hipótesis represiva, también se erige una constructiva o propositiva que remata en lo que Foucault ha denominado “precauciones de método”. Esas cinco precauciones de método son las siguientes: en primer lugar, que el poder no es una sustancia o, lo que más adelante denomino, la importancia de desplazarse de «la imagen de la propiedad al nominalismo», la cual es la primera de las tres representaciones criticadas por Foucault al economicismo en la versión de la teoría jurídica y política; en segundo lugar, que el poder no se localiza en el Estado, pues esta segunda imagen del modelo político-jurídico, cuya puesta en escena es el campo político, termina por encubrir la guerra y la conquista como rejilla de inteligibilidad de las relaciones sociales; en tercer lugar, que el poder no se reduce a la forma de la ley, siendo esta la última imagen deconstruida por el filósofo francés, cuyo modelo hace su asiento en la teoría del pacto social de Hobbes (de la legalidad a la capilaridad); en cuarto lugar, que el poder no es una supraestructura, sino que es inmanente a las relaciones sociales, corresponde al enfoque marxista (de la subordinación a la inmanencia del poder). Finalmente, y en quinto lugar, que el poder no es una represión-prohibición, la cual es una consecuencia del análisis de la hipótesis represiva.

La analítica del poder desplegada por Foucault pasa por la sospecha de la concepción de éste como una sustancia. De manera categórica, desde el comienzo del curso que será la génesis del texto: *Seguridad, territorio, población*, el pensador francés (2006: 16), deja claro que “el poder no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder”. Apegarse a tal enfoque implica un malentendido que confunde el poder con una entidad metafísica, una fuerza trascendente, una estructura subyacente o una institución política, económica y social. La labor foucaultiana de filosofía del martillo, en contra del poder hipostasiado como sustancia, evoca la tarea crítica efectuada por la tradición del empirismo y, en particular, la de John Locke. Mientras para éste la multiplicidad de la realidad se conoce a partir de las cualidades primarias y secundarias de los objetos, siendo la sustancia un mero nombre con el que se rotula un supuesto soporte de éstas, para Foucault (1986: 113): el poder: “es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”. En virtud de este nominalismo, el pensador de Poitiers ya no hablará de cualidades que hacen su asiento en una sustancia, sino de la guerra y de la política como estrategias que son la nota características de relaciones de fuerza. El poder deja de ser un *a priori* universal para ser una práctica ejercida sobre los cuerpos. En otras palabras, el poder en su funcionamiento caleidoscópico está vertebrado por pequeños mecanismos y diferentes vectores que encabalgándose en distintas direcciones tensionan las relaciones sociales.

En relación con las bondades que reporta el paso de un enfoque sustancialista del poder,

entendido como “cosa”, a otro nominalista, Etienne Balibar (1990: 64) afirma en su escrito: Foucault y Marx, la postura del nominalismo que:

Este término tiene un doble beneficio, pues practicar un nominalismo histórico es no sólo disolver radicalmente idealidades tales como “el sexo”, “la razón”, “el poder” o “la contradicción” sino que es también prohibirse pasar de la materialidad de los cuerpos a la idealidad de la vida, cuando otros autores no cesan de volver a pasar de la materialidad de las relaciones sociales a la idealidad de la dialéctica.

De la empresa de la analítica del poder, entendida como ejercicio del martillo que quiebra la representación cristalizada del poder como sustancia, se pueden extraer tres implicaciones: en primer lugar, que el poder no puede ser pensado desde el paradigma de la mercancía, es decir al modo de un bien intercambiable que se adquiere, niegue, despoje o comparta, sino que, según Foucault (1986: 114) “se ejerce a partir de innumerables puntos”. Por eso, el poder no es la mejor cosa repartida del mundo, y en virtud de lo anterior, el poder es un caleidoscopio en el que se articulan “relaciones móviles y no igualitarias”. En segundo lugar, si el poder fuera un punto primario y privilegiado respecto de otros, entonces en esa metafísica del poder hablaríamos de una mónada hermética cargada de una energía que de un modo metafísico e inexplicable comunica su fuerza a las demás. Este punto queda ilustrado cuando Foucault en su libro *La voluntad de saber*, al criticar al freudomarxismo, enfoque responsable de la hipótesis represiva, cita el principio de la “homeomería social”. Bajo dicha expresión se entiende que las partes del todo social se asemejan a éste; sin embargo, Foucault no estará de acuerdo con que la familia reproduzca la sociedad. De manera que así como la familia no es un estado pequeño, el Estado no es un gran patriarcado. En tercer lugar, cuando el filósofo Gilles Deleuze, interpretando a Foucault, sostiene que éste no ha renunciado a la existencia de la lucha de clases, también pone de relieve que se desplaza desde la concepción del poder como sustancia a un “análisis funcional”. Para Deleuze, (1987: 51) dicho funcionalismo, concibe al poder como una estrategia, de tal manera que “el poder carece de homogeneidad, pero se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa”.

Por vía negativa, el poder no ha de ser concebido en coordenadas espaciales como si una cualidad fuera la de ser poder centralizado, de manera que es menester abandonar el supuesto de la localización y recurrir a la metáfora de la red con el fin de entender el funcionamiento caleidoscópico del poder. Sin embargo, no se trata de insinuar que esté en una periferia, sino de eliminar la imagen de una instancia nuclear y compacta desde la cual se desconcentre y emane el poder. Por el contrario, puede pensarse en el poder que se instala en los aparatos ideológicos, tales como la escuela, la sociedad y el Estado, pero para el mismo Foucault, estos aparatos no son causas sino efectos del mismo poder. Asimismo, para este autor tampoco existen sujetos que agencien, administren y controlen el poder mediante la toma de decisiones. Si bien es cierto que el poder se despliega en virtud de un objeto, y por esto es que el pensador francés señala que aquél es intencional; sin embargo, el poder no es concebido y catapultado desde instancias subjetivas o grupales que lo susciten. A este respecto, en los cursos de 1976, Foucault (2002: 37) establece que:

Se trataba de no analizar el poder en el plano de la intención o la decisión, no procurar tomarlo por el lado interno, no plantear la cuestión (que yo creo laberíntica y sin salida) que consiste en decir: ¿quién tiene, entonces, el poder?, ¿qué tiene en la cabeza? ¿qué busca quien tiene el poder? Había que estudiar el poder, al contrario, por el lado en que su intención –si la hay– se inviste por completo dentro de prácticas reales y efectivas: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa.

Con el fin de ilustrar aquello a lo que el filósofo de Poitiers renuncia, se hace referencia al libro clásico de la literatura de ficción *1984*, en donde se narra cómo un Estado de corte estalinista ha hecho desaparecer la libertad, lo cual si se extrapola a la reflexión filosófica de Foucault en torno al poder eso es imposible, pues en este autor el poder no elimina la libertad, en cuya relación tampoco hay un antagonismo sino un agonismo. Ahora bien, en la obra a la que se alude, el poder se concentra en el Estado como el lugar desde el cual, y por entero, se controla todo: pensamientos, deseos y acciones. En este sentido, el mismo George Orwell (2004: 307) lo describe así: “Winston, sentado en su rincón de costumbre, contemplaba un vaso vacío. De

vez en cuando levantaba su mirada a la cara que le miraba fijamente desde la pared de enfrente. EL GRAN HERMANO TE VIGILA, decía el letrero”. Se trata del poder de un Estado omnímodo, que para llevar a buen término sus fines, logra incluso controlar la rebelión de un individuo llamado Winston, permitiéndole cierto margen de maniobrabilidad para hacerle sentirse libre. Desde el punto de vista filosófico, y trasladado el problema de la centralización o localización del poder en el Estado a la sociedad capitalista avanzada, Herbert Marcuse, en su libro *El hombre unidimensional*, sugiere que el poder de dicho sistema es tal, que los hombres terminan por homogeneizar sus hábitos de consumo, de comportarse, pensar y sentir igual, de tal manera que, de forma similar a la obra de Orwell, dicha sociedad genera intersticios o espacios de maniobrabilidad de supuesta libertad para mantenerlo, a fin de cuentas, esclavo.

Abandonando esa imagen espacial del poder centralizado, Foucault gira hacia una “topología” diferente y señala que el poder ha de captarse desde “sus extremos”, “allí donde se vuelve capilar”. Lo “capilar” hace referencia a las técnicas y estrategias desplegadas en el ejercicio del poder mismo, no desde una supraestructura o desde un aparato ideológico, como si allí tuviera un origen. En consecuencia, el poder lejos de deducirse de una instancia central es atópico. En palabras de Foucault (2002: 38): “se ejerce en red, y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos”.

Lo que el pensador francés logra conjurar es al mismo tiempo tanto un absolutismo de la ley, como un dualismo entre dominadores y dominados, cuya postura recuerda la de un maniqueísmo nocivo. Foucault (2002: 53-54) no pretende un análisis descendente del poder, en donde la ley cumple una función negativa y represiva o, en el mejor de los casos, pone fin a los conflictos de fuerzas sociales en pugna, pues, gracias a Clausewitz, entenderá que: “la política es la continuación de la guerra por otros medios (...) La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día”. De este hecho se desprende que por detrás de la paz que reclama la ley, subyace una guerra que recorre el tejido social. Ahora bien, esa permanente guerra, aunque puede ser ilustrada por la confrontación entre dominadores y dominados, también termina por desdibujar una explicación exacta del poder, pues el poder no se explica de arriba abajo, sino de forma ascendente; desde lo infinitesimal hasta su recubrimiento en técnicas y mecanismos del poder.

Para Foucault el enfoque jurídico es un óbice para una analítica del poder, en la medida en que lo legal encubre una situación de estrategia, en que su papel es el de “gestionar los ilegalismos”. A este respecto, Deleuze (1987: 56) afirma: “Foucault muestra que la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada: es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de la estrategia”. Foucault desplaza el análisis del poder desde la ley al estudio de sus mecanismos que encuentran su punto de anclaje en el término capilaridad. Sin duda, aunque se trate de una analogía extraída del campo de las ciencias naturales, junto con la expresión de “infinitesimal”, a lo que apunta el pensador francés (Deleuze, 1987: 54) es a establecer que el poder produce realidad, genera verdad, y que: “lejos de ejercerse en una esfera general o apropiada, la relación de poder se implanta allí donde existen singularidades, incluso minúsculas, relaciones de fuerza tales como “disputas de vecinos, discordias entre padres e hijos, desavenencias conyugales, excesos del vino y del sexo, altercados públicos y no pocas pasiones secretas”.

El poder no es una supraestructura, ni tampoco una ideología, constituida como instrumento de lucha por la clase dominante. Del mismo modo, el poder no es representado en la soberanía y no es el resultado de la unión de individuos que realizan un pacto. Lo anormal no está fuera de lo normal o lo ilegal más allá de lo legal, la guerra por fuera de la paz, el desorden por fuera

del orden. De este modo, para Foucault (1986: 114) “las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor”. Por lo tanto, la función caleidoscópica del poder no quiere decir subordinación a una estructura, sino que ha de entenderse en términos de inmanencia. Que el poder es inmanente, significa que crea instituciones, produce realidad, genera discursos, engendra prácticas, se vale de estrategias y emplea instrumentos de intervención.

Luego de soslayar los enfoques economicistas que estudian el poder desde la óptica jurídica política, el expositor de los cursos de 1976, *Defender la sociedad*, muestra desde el comienzo de éstos que el otro esquema tradicional que desdibuja el poder es la hipótesis represiva. A diferencia de la perspectiva jurídica o sistema contrato-opresión, en la dominación-represión, según Foucault (2002: 30): “la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existencia entre lucha y sumisión”. La crítica de Foucault a la hipótesis represiva es efectuada al freudomarxismo, para el cual la represión tiene un estrecho vínculo con el advenimiento del capitalismo. Esto llevó a la falsa representación de la sujeción del individuo a un aparato productivo que se limitaba a obedecer en la medida en que para Dreyfus y Rabinow “El sexo se reprimía porque era incompatible con la ética de trabajo demandada por el orden capitalista. Todas las energías debían aprovecharse para la producción” (2001, 157). Esta perspectiva hace ver al poder exclusivamente como coerción, negatividad y dominación, y, en consecuencia, el poder y la verdad se excluyen. Por eso para Foucault, según Balbier (1990, 52):

Lo históricamente verdadero es que la sexualidad con sus dispositivos de regulación y de coacción (moral familiar, especialmente la prohibición del incesto, la formación educativa, la medicalización y la psiquiatrización) fue trasladada a la esfera del trabajo de conformidad con un modelo burgués a medida que las relaciones económicas evolucionaban hacia una integración social y una normalización de las fuerzas del trabajo.

Para Foucault “en donde existe poder hay resistencia”, de tal manera que ésta no se explica porque haya una dominación externa o porque la resistencia esté por fuera del poder oponiéndosele, sino que se despliega de abajo hacia arriba, como el poder mismo.

En resumen, el poder en Foucault opera en un movimiento caleidoscópico no como si se tratara de una estructura maciza, compacta y hermética desde la cual se irradia el poder, tampoco es una esencia fija externa a los individuos de manera que sólo se explicaría el polo negativo del poder. Antes bien, en tanto caleidoscopio, el poder funciona mediante la variación de pequeños mecanismos, de enfrentamiento de vectores que se encabalgan unos con otros produciendo de forma inmanente a las relaciones sociales y de forma positiva la realidad. El poder no es un mecanismo general, sino singular, pues está inscrito en prácticas históricas concretas fabricando la subjetividad de individuos determinados. El poder declinado en plural en tanto caleidoscopios singulares inscritos en prácticas histórico-sociales es poder infinitesimal y capilar en el que se articulan relaciones móviles, estratégicas y conflictivas en pugna.

### **Bibliografía**

Álvarez, Y. (1995). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid: ediciones pedagógicas.

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos S. A.

Balbier, E. (1990). *Foucault y Marx. La postura del nominalismo, en Balbier, Deleuze, Dreyfus, et. al. Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Bobbio, N. (1996). *Liberalismo y democracia*. México D.F: Fondo de Cultura económica.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

- Einstein, A. & Infeld, L. (1996). *La física, aventura del pensamiento*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández, L. (1989). Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes. *Revista Ideas y Valores* 80, 95-119.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. México: siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid; alianza editorial.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gallego, E. (1973). *Las relaciones entre la iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: ediciones de la Revista de Occidente.
- García, Ana M. (2002). *Del poder del discurso al discurso del poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán*. Madrid: Editorial Altaya.
- Hubert, D. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Kant, E. (1964). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*. Buenos Aires: Filosofía de la Historia.
- Marx, C. & Engels, F. (2011). *El manifiesto del partido comunista*. México: Centro de estudios socialistas Carlos Marx.
- Moliner, M. (2006). *Diccionario de uso del Español*. Madrid: Gredos.
- Orwell, G. (1961). 1984. New York: The New American Library.

### Notas

1. La expresión es empleada por Roberto Esposito, pero en relación a Nietzsche. Véase Esposito (2006: 18).
2. El término es de Nikolas Rose.