

# Fuerza de ley: sobre el poder y la violencia en Foucault y Hobbes

## *Force of law: on power and violence in Foucault and Hobbes*

Vicente RAGA ROSALENY

Recibido: 06/09/2006

Aceptado: 10/11/2006

### **Resumen**

En este artículo pretendo realizar un breve análisis crítico de la noción de poder en la obra de Foucault, con especial atención a las lecciones impartidas por el autor en el Collège de France en 1976, recogidas en castellano en un libro, *Hay que defender la sociedad*.

En primer lugar delimitaré los rasgos principales de la noción del poder en Foucault, al hilo del contraste con la teoría de la soberanía, ejemplificada en Hobbes. En segundo lugar, propondré una relectura “forzada” de los textos hobbesianos, tratando de mostrar su cercanía al autor francés. Por último, mediante una lectura que, de nuevo, “forzaría” a Hobbes, expondré alguno de los problemas que ambos autores comparten, proponiendo soluciones alternativas.

*Palabras clave:* violencia, poder, sujeto, sociedad, Estado, ley.

### **Abstract**

In this article I try to make a brief critic analysis on the notion of power in Foucault's works, and I pay special attention to some lessons that he taught in the Collège de France in 1976. These lessons are translated in Spanish and collected in

a book, *Hay que defender la sociedad*.

First, I draw the main skills of power in Foucault, in contrast with sovereignty theory, as it is exemplified in Hobbes. Second, I will propose a “forced” re-reading of Hobbes works. I try to show that Hobbes are nearer Foucault than in the French philosopher interpretation. To conclude, I show some problems that Foucault and Hobbes share in a forced re-reading and propose some alternative answers to their problems.

*Keywords:* Violence, Power, Subject, Society, State, Law.

## I

Tres ejes recorren la obra entera de Michel Foucault: el eje del saber, el del poder y el del sujeto. Sin embargo, como el propio autor reconocía en entrevistas, trabajos y conferencias, ni son explícitamente formulados, como las premisas desde las que pudiera edificarse un sistema, en sus más tempranas obras; ni se conciben de una vez y para siempre en un momento determinado, sino que, en el transcurso de su carrera recibieron, especialmente por lo que se refiere al eje del poder, reformulaciones y correcciones varias.

Conocido es el cambio de perspectiva operado en las indagaciones foucaultianas, de la archivística a la cartografía, o del interés inicial por el análisis de discursos y saberes (arqueología), al trazado de la línea quebrada de las tácticas y estrategias (genealogía). Y aunque, tal y como postulan sus interpretes, cabe leer estos giros como sucesivas ampliaciones del “campo perceptivo” del filósofo francés, lo bien cierto es que ese poder del que trata centralmente en los textos en que se basa este artículo, no fue concebido por este pensador de un modo claro y distinto desde el principio.

Un largo camino había recorrido ya Michel Foucault cuando dicta las clases del 7, 14 y 21 de Enero de 1976 en el Collège de France.<sup>1</sup> Un camino lleno de cortes, saltos, retrocesos, repeticiones y meandros es el que va desde 1966, cuando publicó su más famosa “arqueología”, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, hasta 1975, con otro bien conocido texto, precedente de estas conferencias en las que me centro, y donde ya la genealogía despunta con claridad, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*.<sup>2</sup> Le costó, pues, a Foucault, elaborar

<sup>1</sup> Recogidas en Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, pp. 11-60, y sobre las que versa este texto.

<sup>2</sup> Toda la bibliografía citada, así como los textos que entre la publicación de ésta lección y *Surveiller*, supusieron avances en el diseño de la noción foucaultiana de poder, se recogen en la selección de textos empleados de la última página de mi artículo.

una noción adecuada de poder (por contraposición, como veremos, al análisis tradicional), y quizá no lo hubiese hecho de no darse, como señala al inicio de la primera de las lecciones del 76, una serie de encuentros y azares durante un corto espacio de tiempo (el que va, ya no de *Les Mots*, sino incluso de su primera gran obra, *Folie et déraison*, publicada en 1961, hasta estas lecciones).

Si siguiéramos a Foucault diríamos que vivimos en sociedades, las pertenecientes al Occidente Moderno, en las que lo familiar al pensamiento, a las estructuras sociales, sería la centralidad de una ciencia, de un conocimiento científico peculiar, e históricamente, caracterizado, así como de una serie de conceptos ligados, cuya “evidencia” reforzaría la obviedad, la naturalidad con la que aceptamos la actual configuración de discursos y saberes, así como el suelo sobre el que se sustentan. Entenderíamos así, al modo de un suave desarrollo, acaso como el del árbol cuya flor se niega en el fruto (conservándose los logros de cada etapa de una progresión lineal, continuista), el “progreso” de la racionalidad científica y su “verdad”, como aquello que cumpliría el *dictum* aristotélico del saber de lo universal y necesario.

Surgida en respuesta a una urgencia histórica, la tarea de Michel Foucault se plantearía como una defensa concreta de nuestra sociedad, a la que se le escaparía, por demasiado obvio, el status político, la función ideológica, o, más bien, de dominación, que cumpliría esa ciencia, esa verdad, esa aparente objetividad y neutralidad del conocimiento. Y, precisamente durante los años previos al cambio del archivo por la genealogía foucaultianas se habrían ido dando, por un lado, una serie de eficaces ofensivas dispersas y discontinuas, de críticas locales, que quizá se servirían de elementos de las teorías totalizadoras, de los saberes oficiales, pero poniéndolos en suspenso.<sup>3</sup> Así como, por otro lado, lo que aquí denomina una “insurrección de los saberes sometidos”, que habría permitido, iluminada la tiranía de los saberes englobadores por el otro fenómeno, recuperar el saber histórico de las luchas, el *clivage* de los enfrentamientos, cuyo resultado coyuntural habría sido la descalificación y la ordenación en coherencias funcionales, de los discursos derrotados.<sup>4</sup>

Todo ello habría coadyuvado al logro foucaultiano de una “definición” del poder. Pero digo mal, porque el poder para Foucault, no se define sino que se ejerce, por ejemplo a través de la verdad. El vencedor en la lucha discursiva, en la arena

---

<sup>3</sup> Y aquí hace referencia Foucault a algunos ejemplos, como el de la antipsiquiatría, o las críticas de Reich y de Marcuse, a la moral o jerarquía sexual tradicional. Ofensivas todas ellas que habrían tomado elementos del marxismo y del psicoanálisis, pero sorteando el supuesto “efecto inhibitor” de esas teorías.

<sup>4</sup> Como, por ejemplo, el hecho de que en ciertos momentos circularan determinados enunciados como verdaderos, mientras que otros lo hacían como falsos, tal como sucedería en nuestra época con la ciencia, y aún más especialmente con las ciencias humanas, frente a, pongamos por caso, la magia, que en otros tiempos sí habría formado parte de los saberes aceptados, configurando otra formación discursiva, diversa de la moderna.

política, impondría una verdad, la suya, la producida por el poder del que coyunturalmente se hubiera alzado con la victoria (la produciría y, a su vez, la necesitaría para funcionar).

Así pues, al estudio del poder, de su ejercicio y funcionamiento en cada situación concreta, es a lo que se dirigirá Foucault de aquí en adelante, desarrollando lo que en algún texto denomina una “filosofía analítica de la política”. “Analítico” empleado aquí teniendo en mente al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, en el laxo sentido de que uno y otro, por un lado, rehuirían la búsqueda de estructuras profundas (del lenguaje, del poder).<sup>5</sup> Por otra parte, porque así como el lenguaje, desde la perspectiva wittgensteiniana, se jugaría, y los juegos todo lo atravesarían, aunque cada vez, cada juego, de una manera concreta; así el poder se jugaría, se ejercería en todas direcciones atravesándonos, y el análisis del mismo debería ser de lo específico del poder en cada momento, enlazado con la cotidianidad. Además, un último paralelismo, igual que los juegos (de lenguaje) no se evaluarían en función de su bondad o maldad, así sucedería con el poder, que no sería en sí, frente a otros análisis, bueno o malo.<sup>6</sup>

El poder sería en sí mismo el despliegue y puesta en juego de una relación de fuerza. Y estas relaciones, extendidas en todas direcciones, incluyéndonos siempre dentro, constituirían la sociedad, producirían los discursos, sus objetos y sus sujetos. Y en esta “definición”<sup>7</sup> *sui generis*, Foucault se serviría de una imagen muy importante, la de la guerra. Relevante, central para mis intereses expositivos, ya que, el que el poder pueda entenderse siguiendo la inversión del principio de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”, dará pie

---

<sup>5</sup> Tan en la superficie que, como he dicho de los efectos de poder de las “verdades” científicas, no se ve.

<sup>6</sup> Aunque esto entrará un tanto en contradicción con sus aseveraciones posteriores relativas a la filosofía de la resistencia, y la valoración negativa del afuera del orden, de los derrotados y sin voz, los excluidos a los que el filósofo, tarea ética foucaultiana reconocida, pretende dar voz.

<sup>7</sup> Quizá no sea ocioso destacar el interés de Foucault por evitar las definiciones, las teorías, los sistemas. Coherentemente con su móvil posición, el cierre teórico, la completud o unificación teórica que diera un suelo continuo a las genealogías dispersas, supondría la caída en una recodificación englobante, el sometimiento bajo la férula de una “verdad” o su imposición, con los subsiguientes efectos de poder, a otro “saber bajo”. Por eso, las luchas, la insurrección de los saberes sometidos o la resistencia que propugnará como dimensión ética de su investigación, serían abiertas, anárquicas, y no sometidas a ninguna globalidad. Y sin embargo, aquí, de nuevo, me parece descubrir cierta incoherencia, dado el necesario bagaje teórico que ha de arrostrar una lectura como la foucaultiana. Pues, si bien la alusión hacia el final de su trunca carrera, del cuidado de sí y de la filosofía como forma de vida, podrían quizá sostener el escepticismo que permea su obra, difícilmente se sustraería su suspensión del juicio, respecto de las verdades de toda laya o las coherencias y sistematizaciones, a las evidentes críticas imputables a cualquier posición teórica que se pretenda verdadera y argumentativamente escéptica (la defensa de la parresia y el activismo político, que parecerían acercar al autor francés a posiciones más bien deudoras del cinismo clásico, no se compadecerían con la puesta en cuestión de toda verdad y posición político-moral, llevada a cabo en esa misma parte final de su biobibliografía).

al autor francés para establecer, en primer lugar, por contraste con el clásico análisis del poder (que él caracteriza como dominado por un único paradigma, el del economicismo), el suyo propio, de la guerra o dominación, con la incesante batalla social de fondo (equiparable a la discursiva ya mentada). Y, en segundo lugar, para criticar el modelo tradicional releando a uno de sus eximios representantes, Thomas Hobbes, quien además habría sido considerado clásicamente como exponente más claro de unas tesis cercanas a las foucaultianas de la guerra civil. La crítica al paradigma economicista irá de la mano, en el autor francés, de la deslegitimación de la Teoría de la Soberanía, como antecedente de su filosofía analítica de la política. Mi intención será mostrar una interpretación violentamente alternativa (forzada) de Hobbes que le acerque a las tesis sobre el poder del francés, y cuyos límites me permitirán, a su vez, cuestionar alguna de las aseveraciones de este pensador.

Dos son, pues, las teorías tradicionales más apreciables, a juicio del autor, en cuanto al análisis del poder se refiere: la concepción jurídico-liberal del poder político, elaborada por el estamento filosófico desde el s. XVIII, y el análisis marxista. En el subsuelo de ambas, sin embargo, se encontraría una misma teoría economicista del poder, expresada bien mediante un punto de vista que integraría de forma decisiva una cierta “funcionalidad económica”,<sup>8</sup> bien mediante la concepción del poder como un objeto, algo homogéneo, la propiedad de una clase.

El poder, desde esta última perspectiva, sería, pues, una posesión de unos sujetos, que podrían intercambiarlo, como, por ejemplo, sucede en todas las teorías del contrato social, entre ellas, la enunciada por Thomas Hobbes. Y además tendría un carácter homogéneo, invariable en los diversos escenarios del pacto o la guerra e inseguridad previas hobbesianas. De hecho, y pese a este aparente desarrollo de una dimensión histórica, con la mención al estado previo del hombre, antes de entrar en sociedad, del hombre en estado de naturaleza, o a las posibles referencias a sucesos históricos, por ejemplo a las previas guerras de religión que asolaron Europa o a conflictos civiles, como el inglés, que conoció Hobbes, el interés principal de este tipo de análisis sería más bien legitimatorio. Lo que preocuparía especialmente a la concepción jurídico-liberal del poder político sería enunciar o descubrir el absoluto del poder, la estabilidad del derecho, bajo el adventicio devenir histórico. Esto es, constituirse en instancia o dar cuenta de lo que legitima al poder.

La guerra, siguiendo el modelo hobbesiano tal como lo interpreta Foucault, pacificada en el dominio del soberano, se trasladaría al exterior, a las relaciones internacionales, y quedaría como patrimonio del aparato militar. El conflicto, con el establecimiento de un poder soberano mediante el pacto, cesaría y, desde su capa-

---

<sup>8</sup> Abandono ya de entrada esta línea, para centrarme en la hobbesiana, más importante en el texto foucaultiano, y menos conocida, que la crítica a la teoría (y praxis) política marxista.

cidad para imponer la ley que dicta, pacificando el territorio sobre el que se asienta, se establecería la legitimidad buscada en este esquema interpretativo, que sería, pues, el de Hobbes, pero no el de Foucault.

Frente a esta noción, que configuraría uno de los dos grandes sistemas de análisis del poder: el viejo esquema del análisis jurídico del contrato-opresión; Foucault plantearía el suyo, donde también la guerra estaría presente, pero entendida, desde su interpretación, de modo muy diverso. Guerra, pues, no como mecanismo de legitimación, sino como criterio de inteligibilidad, heurística. La genealogía como memoria de la batalla, la recuperación o desarrollo de la dimensión histórica atenta a descubrir debajo de la alegada estabilidad jurídica los gritos del combate, las diversas relaciones de fuerza que, coyunturalmente, arrojarían la nómina de vencedores y vencidos que configurarían el rostro de la sociedad de un momento determinado.

Se muestra ya aquí la diversa concepción foucaultiana del conflicto, de la violencia. Y así, pese a que Maquiavelo y Hobbes habrían sido considerados, tradicionalmente, como los principales teóricos de una hipotética guerra en la sociedad civil, Foucault no se consideraría, ni mucho menos, su heredero. El esquema binario de la lucha, la zanja que recorrería la sociedad civil, amigo/ enemigo interior, para nada quedaría reflejada en obras como el *Leviatán*. De hecho, y como he propuesto al inicio de este artículo, precisamente lo difícil de captar, lo borrado por obvio y en la superficie, sería esa guerra cotidiana, esas relaciones de fuerza que en el extremo denominamos bélicas.

Iluminador resulta el análisis histórico, si bien secundario para nuestros intereses, de la adecuación de la concepción jurídico-política del poder, o, más específicamente, de la teoría de la soberanía hobbesiana, a una sociedad cuyos orígenes deberían remontarse a la Edad Media. E igualmente pertinente resulta la exposición del cambio histórico, o paso de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias o de control modernas, donde tal esquema interpretativo, el de la teoría de la soberanía, resultaría poco adecuado.

Excusaré la exposición detallada de estas cuestiones, alegando no su escasa pertinencia, sino, más bien, su general conocimiento y ubicación secundaria por lo que respecta al tema de este texto. Baste, tan sólo, decir que, por un lado, frente a la disolución del problema de la dominación en la cuestión de la soberanía y su legitimación, el análisis foucaultiano se reivindicaría interesado en “hacer ver” tales relaciones de fuerza. Por otro lado, y esto cobrará relevancia en la parte crítica de mi exposición, pese a lo dicho, no deseo abandonar el análisis historiográfico del autor francés sin notar la debilidad o confusión de su explicación por lo que respecta a la pervivencia de ambos modelos, dominación y soberanía, en las sociedades de control: enmascaramiento del uno por el otro no parecen conciliar muy adecuadamente con una perspectiva de superficie, donde todo está tan a la vista que no se

ve,<sup>9</sup> ni tampoco con una noción, como ahora expondré, de poder sin sujeto (o donde el poder produce, coyunturalmente, sujetos).<sup>10</sup>

Centrándome, pues, en las prácticas discontinuas o genealogías de la dominación, cabría decir que en Foucault estas se caracterizarían por una serie de rasgos, que el mismo autor establece por contraste con la teoría de la soberanía, o en discusión con Hobbes. Podríamos leer, así voy a hacerlo, los dos o tres elementos (poder, individuo y sociedad) principales de estas genealogías foucaultianas con la intención crítica de volver sobre la caracterización hobbesiana de los mismos y establecer comparaciones.

Un primer punto, éste más cercano quizá a una crítica de la comprensión marxista del poder y, por ello, menos interesante para nuestra discusión (aunque se relacionará estrechamente con el siguiente punto), sería la exclusión o rechazo de las interpretaciones institucionales del poder. Frente a la estatalización del poder, Foucault plantearía el análisis de su aparición en mecanismos finos, su capilaridad ascendente (ya que partiendo de mecanismos de poder infinitesimales, microfísicos, iría siendo colonizado, englobado por mecanismos cada vez más generales, por formas de dominación de mayor alcance).

El poder, ya se ha comentado, estaría presente en cualquier acontecimiento, lo atravesaría todo. Frente a la homogeneidad o la posesión del poder como bien que se cede, la concepción foucaultiana del poder como ejercicio, como práctica, se entendería heterogénea y móvil. Poder, pues, como vectores de fuerza que se entrecruzan, como red en la que todos estaríamos atrapados (o aun más allá, como malla de la que estamos conformados).

La concepción clásica, marxista, pero también la jurídico-liberal que nos ocupa, habría concebido el poder en términos estáticos, dotando de solidez y concreción sus instancias, y repartiéndolo desigualmente en el diagrama social. La “novedad” foucaultiana consistiría en negar esto, alegando, más bien, una fundamental ausencia de localización del poder, así como su fluidez y pregnancia (aunque, nótese bien, tal desleimiento del poder en el todo social, la configuración de éste todo en virtud de la malla de fuerzas resultante, no equivaldría a una afirmación de homogeneidad, patrimonio, más bien, del análisis tradicional, antes bien, las relaciones de fuerza se ejercerían diversamente, aunque se ejercieran en todas partes y direcciones). Cabe

---

<sup>9</sup> Es claro que en Foucault la noción de “efecto de superficie” no entraña ninguna metafísica de la profundidad ni siquiera, tampoco, una especie de dualidad oposicional, pero aun así subsisten algunos problemas en su tratamiento de la noción de poder como el señalado enmascaramiento de un modelo por el otro, o las dificultades foucaultianas para evitar dar definiciones del mismo, que contrastan con sus pretensiones teóricas, aunque un detallado análisis de esta cuestión escapa al alcance de nuestro artículo.

<sup>10</sup> Y aunque mi lenguaje sugiere, como no puede evitar hacerlo, una cierta antropologización, hablar, como Foucault, de un poder sin sujeto, pero intencional, resulta realmente confuso.

decir, sin embargo, que tal multiplicidad móvil de puntos y vectores no excluiría completamente la localización, lo que contradiría la piedra de toque de la experiencia, pero si supondría una diversa interpretación de lugares de poder como el del soberano, o el aparato estatal. Estos se comprenderían ahora como condensaciones de vectores de fuerzas (susceptibles, por cierto, de modificación o cambio rápidos, frente a las nociones estáticas estatistas, no inocentemente dotadas de una viscosidad temporal mayor (ya que, como se recordará, la pretensión soberanista, desde la perspectiva foucaultiana, era de tipo legitimatorio), acompañados de la organización y puesta en circulación de aparatos de saber.<sup>11</sup>

Un segundo punto, vinculado a este análisis del poder en las prácticas reales y efectivas, sería pues el interés foucaultiano en la constitución del individuo. Frente al, postulado por Foucault, compromiso hobbesiano en la indagación del modo en que se conforma el soberano; sería a la constitución material de los súbditos a lo que apuntarían las genealogías de la dominación. No es ésta una crítica baladí, ni deja de estar en consonancia con el paradigma economicista antes apuntado: el sujeto o individuo hobbesiano, preexistiría al poder, sería previo a la relación que constituye al soberano y el pretendido análisis del poder se ceñiría a una mera exposición del tránsito de ese sujeto presupuesto a súbdito necesario, por mor de la cesión de ese poder poseído como un bien u objeto.

Diversamente de esta representación, que cargaría con el presupuesto injustificado del sujeto,<sup>12</sup> se propondría la del filósofo francés, atenta a las relaciones de poder previas, que lo atravesarían todo y que, como ya sugerí anteriormente, se caracterizarían por su productividad. El poder lo produciría todo:<sup>13</sup> actitudes, conductas, sujetos, súbditos, instituciones, prácticas, verdades, etc. Y, así, habría que

---

<sup>11</sup> Esta última indicación, que apunta a la crítica de la noción de ideología, así como a la importante cuestión de la relación de los estados mixtos y, frente a abundante literatura exegética errada, no identificables, saber y poder, escapa al alcance de mi texto y ha de quedar sólo apuntada.

<sup>12</sup> Aquí debería hacer referencia a la crítica central al pretendido sujeto soberano de todo conocimiento y objeto de unas Ciencias humanas, que tomarían vida, trabajo y lenguaje, como objetos de la representación del hombre. Hombre que el trabajo arqueológico revelaría, no ha existido siempre, y ciencias, en cuya indagación se desvanecería esa identidad de origen del sujeto moderno que deberían haber contribuido a establecer. Pero esto, hilo conductor de *Les Mots*, escapa al alcance de este texto.

<sup>13</sup> No cabe una proposición más esencialista, y éste es un punto que merecería una atención más detallada, ¿acaso no estará Foucault cayendo en aquello que pretende criticar, pues en todo momento nos da definiciones, caracterizaciones esenciales y notas del poder “detrás de los poderes”?

Más aún, habla Foucault de relaciones de poder previas, pero, ¿previas a qué? Pues, ¿cómo van a ser previas unas relaciones a sus términos constituyentes? Y si lo que se quiere decir es que estos términos se constituyen como “súbditos” en las relaciones, ¿acaso no se convierte la relación en sujeto, fundamento esencial de los términos relacionados? Escapa al alcance de este texto dilucidar estas cuestiones, pero baste su mención para arrojar nuevas dudas sobre la coherencia del proyecto foucaultiano.



concebir al individuo, no como núcleo elemental del poder, sino como su efecto, subproducto azaroso, y contingente, de las batallas sociales, de la red diagramática cuya violencia recogerían los grises archivos y que la mirada arqueológica-genealógica desvelaría.

Esta mirada cercana, microfísica, sería la que caracterizaría la “novedad” del análisis foucaultiano del poder y su mayor relevancia. Desde esta perspectiva el poder se consideraría sin circunloquios, en su dimensión configurante, positiva, no sólo del lugar del individuo adventicio, sino también de su interioridad,<sup>14</sup> de su identidad, así como de lo no idéntico, lo otro, lo marginado, el afuera del orden (dimensión negativa, opresora, desde la que Foucault elaboraría su faceta ético-crítica).

No se agota aquí, sin embargo, el venero de la indagación sobre el poder desde la perspectiva de la dominación, y así Foucault aún indicará dos puntos más (ambos estrechamente vinculados entre sí, por lo que respecta a mis intereses analíticos, y, más laxamente al mismo tiempo, con los dos primeros). Por una parte, y contrastando con una presupuestamente fundamental unidad del poder, en la lectura foucaultiana de Hobbes, la soberanía, sobre la que se asentarían una multiplicidad de poderes; Foucault plantea manifestar las variables, múltiples y multiformes relaciones de dominación, de fuerza, el poder sin substrato unitario (y esencial) alguno, sobre el que asentarse y ordenarse en coherente unión. Por otra parte, vertiente práctica de este punto más “teórico”, frente a una presupuesta, de nuevo, y buscada, legitimidad fundamental constitutiva del poder, de las relaciones de dominación, Foucault propondría, también nuevamente, la aplicación de una navaja de Occam que eliminase la legitimidad previa necesitada, que incluso manifestase una *hypothesis non fingo* ante cualquier pretensión de este tipo, atendiendo antes bien a los concretos operadores materiales de la dominación, a las formas y técnicas de sometimiento.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Y aquí cabría hablar, como en el siguiente aspecto que voy a mencionar, de una perspectiva crítica, de resistencia a la dominación, aun cuando, como sugeriré al final de mi lectura, creo que Foucault en este punto, de nuevo, peca de una cierta inconsecuencia entre sus premisas epistemológicas y sus conclusiones prácticas.

<sup>15</sup> En la Modernidad se asiste al nacimiento de la ética y de la filosofía política, tal como hoy las conocemos, desde el momento en que, silenciadas la ley divina y su sucedánea ley natural, surge una crisis de legitimación, ante la que los filósofos plantean sus sistemas, que se pretenden racionalmente fundamentados, pero que, más bien, una atenta indagación podría quizá descubrir modelados sobre las estructuras pujantes, y aun vigentes, de Estado y Mercado (pienso en el Sistema Moral kantiano y en la doctrina utilitarista clásica).

Me parece que la crítica foucaultiana, sin embargo, pese a que apunta correctamente contra la pretensión legitimatoria de las teorías de la soberanía, parece, teniendo presente a Hobbes, ir un poco más allá, atendiendo al problemático papel de esa ley natural o teoremas de la razón hobbesianas, que dictan convenientes normas conducentes al pacto y la paz. Y como haya de entenderse ese ámbito previo a la legalidad instituida, será decisivo para mi interpretación de Hobbes, así como para mi crítica a la crítica foucaultiana.

Hasta aquí, pues, el análisis foucaultiano del poder, en relación con Hobbes pero, ¿qué podemos leer de todo esto en el propio Hobbes y qué puede decirnos, si es que algo puede, a su vez, este autor sobre Foucault?

## II

Si atendemos, en primer lugar, a la cuestión del individuo, parece la antropología hobbesiana,<sup>16</sup> separada del animal político aristotélico, respaldar las tesis foucaultianas: animal racional y deseante, para el que bueno y malo serían relativos al apetito o deseo, variables con el tiempo y de individuo a individuo (con el consiguiente problema de armonía social); al que se entendería en clave egoísta o autointeresada (lo que, dada la similitud de los individuos, anuncia ya el conflicto y el problema de cómo conciliar autointerés con conducta correcta); y que además, *last but not least*, no sólo se caracterizaría por la reducción de su razón a cálculo, sino, también por la rectitud perenne de ésta, que le sugeriría convenientes normas de pacificación, las leyes de la naturaleza, que apelarán al tercer punto destacado por el filósofo francés.

Sin embargo, (y aquí se haría referencia, en segundo lugar, a la noción de la soberanía, como esa unidad fundamental, presupuesta, de la multiplicidad de poderes), como es ya tópicamente sabido, en el ámbito de plenaria libertad que es el hipotético estado de naturaleza, esa razón calculadora y esa rectitud legaliforme, dadas la condición autointeresada y las pasiones predominantes del individuo, se pondrían en cuestión. Los hombres en estado de naturaleza querrían que su razón fuera el único juez, y este exclusivismo unido al dominio de las pasiones conflictivas, lo volverían, tan imprevisible, como tornadizo y ambicioso. Y de esta común condición, se seguiría la desconfianza y el miedo.

Todo esto, el autointerés y la ilimitación de los deseos, junto con la libertad completa en lo que respecta a la búsqueda de medios para la preservación de la propia vida, llevaría al conocido estado de guerra generalizada, con la consiguiente amenaza para la propia existencia, y su reducción a nuda y miserable vida. Estado éste que conduciría al pacto social, al establecimiento de esa soberanía salvífica, presupuesta, como sabemos, en tanto que condición unificante del poder de cada uno de los contratantes.

Pero esta salida, ¿en virtud de que se produciría? Pues, por un lado, por la fuerza de la pasión predominante en esa situación, el temor a la muerte violenta. Y, por otro (y aquí se plantearía, aun más explícitamente el tercer y último punto en que

---

<sup>16</sup> También aquí excusaré las citas de las fuentes, principalmente del *Leviatán*, así como de la bibliografía secundaria manejada, que, de nuevo, figurará al final de mi artículo.

leemos a Hobbes al trasluz del análisis foucaultiano, el de la legitimidad previa o búsqueda de la legitimidad de la soberanía afirmada), por mor de la razón, cuyo bello axioma de la preservación sugeriría máximas prudenciales conducentes a la paz: las leyes naturales que a modo de premisas no morales o recomendaciones autointeresadas, darían pie a la redacción del contrato fuente de toda normatividad.

Sin embargo, ¿es esta la interpretación más ajustada a las palabras de Hobbes por lo que respecta a las leyes de la naturaleza? Y, si lo fuere, ¿cómo encajaría con la tradicional lectura de estas leyes? Y, aún más, ¿cómo explicaría esta interpretación el empleo de esa denominación que, como ya dije, precisamente desde Hobbes y sus coetáneos habría sido puesta en crisis?

No parece que la interpretación anterior pudiera responder plenamente a esos interrogantes, y lo cierto es que, además, tampoco una atención detallada a los textos de Hobbes parecería compadecerse con una lectura como la precedente. Y es que, en realidad, la posición definitiva del filósofo anglosajón en esta cuestión sería, *pace* Foucault, mucho más interesante y ambigua, pues si, por un lado daría sentido a la terminología empleada y establecería de modo adecuado el lugar de tránsito a la Modernidad que en filosofía política ocupa Hobbes; por otro, cerraría el camino a su propia pretensión legitimadora de la soberanía (o daría pábulo a su hipertrofia), pretensión está que, de nuevo, parece acertar Foucault, pero mediante una lectura errónea del papel de las leyes de la naturaleza, como veremos de inmediato.

Las leyes naturales<sup>17</sup> consistirían en preceptos o reglas generales dictados por la razón e inscritos en el corazón humano. Pero, por encima de eso, consistirían en emanaciones del verbo divino, verdaderas reglas morales, inmutables y eternas. El problema sería, sin embargo, que la débil razón humana, en ausencia de una estructura pública objetiva, y fiada en su conciencia exclusivista y apasionada, tan sólo podría conocer las tales leyes como dudosos teoremas, conducentes a una paz incierta. Y en estado de naturaleza, en medio del conflicto general, seguir tales teoremas incurriría en atentado contra la propia preservación que, como efecto de la paz, pretenderían ellos mismos mantener (ya que quien primero cumpliera con sus dictados se convertiría en presa de los demás).

Se explicaría así la condicionalidad de las leyes naturales, y la distinción hobbesiana, de otro modo problemática, entre *foro interno* y *foro externo*. Las leyes naturales, que “ordenan” buscar la paz, y renunciar al derecho a todo del estado de naturaleza, sólo deberían seguirse cuando hubiese suficientes garantías de que los

---

<sup>17</sup> Quizá aquí si sea aconsejable citar las fuentes, ya que Hobbes, siempre tan claro y preciso, presenta en este punto ciertas vacilaciones, incluso oscilaciones, en sus definiciones y argumentos. Léase pues, Hobbes, T., *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 119-120, 142-143, 236, 245-247; así como Francés, P., *El contrato moral*, (MS 1995), p. 305 y Costa, M., *Los fundamentos políticos de la moral de Hobbes*, (MS 1994), pp. 28-29.

demás van a hacer lo mismo. O dicho de otro modo, las tales leyes sí serían obligatorias, pero solo *in foro interno*, ligándonos al deseo de que se cumplan. Pero sólo obligarían condicionalmente *in foro externo*, para evitar la precitada indefensión.

Esta solución de compromiso (que luego reinterpretaré, me parece que de modo más efectivo), si bien parecería responder más adecuadamente a los textos hobbesianos, se enfrentaría, sin embargo, con un cuestionamiento difícil de sortear, al que el propio Hobbes da la forma (y que también interpelaría a Foucault, en otro sentido, como al final expondré), del bien conocido para cualquier lector de la Biblia, reto del impío o insensato.<sup>18</sup>

Reducida la obligación, el deber moral, la voz divina, al *foro interno*, quedaría a todos los efectos un contexto de constricción externa, el de la ley, que sería sí fuente de toda normatividad, pero que adolecería de la base pública necesaria para mantener su estabilidad ante el reto escéptico del insensato, del sordo a las divinas palabras (y ¿qué nos garantizaría que nosotros seguimos la regla *in foro interno*?, ¿acaso puede seguirse una regla privadamente?). Pues si bien parece cierto que nadie desearía un incumplimiento generalizado de los pactos, que devolviera a los participantes a un estado miserable; nada impide que, guiado por el egoísmo racional y el subjetivismo axiológico, el insensato postulará, como lo hace, el cumplimiento condicional de los pactos, atento a las ocasiones en que pudiera violarlo con beneficio, pasando inadvertido, y no sufriendo así represalias, ni provocando la ruptura de un pacto para él máximamente provechoso.

*Pacta sunt servanda*, reza la tercera ley de la naturaleza o justicia, pero nada garantizaría, desde la posición alcanzada en Hobbes, ese pacto, ya que podría, en todos los casos cumplirse sólo externamente, y de modo condicional. Con ello la legitimidad de la soberanía parecería esfumarse y, ese es el punto que me gustaría destacar, la solución de Hobbes al reto del insensato no podría ser menos adecuada: frente a la ausencia de ligazón y de suelo normativo, contrapondría refuerzo del Leviatán, del control del Estado. Control que, además de su coste en términos liberal-jurídicos, quizá no conseguiría evitar la inestabilidad normativa (ya que el ilustrado insensato seguiría pudiendo esperar el momento en que no cumplir los pactos le reportara mayor ventaja que hacerlo, y aprovecharía el *kairos* sin que nada, ni nadie, pudiese refrenarle).

### III

Contemporáneamente, se ha intentado dar una solución más adecuada al problema hobbesiano, haciendo gala de una cierta violencia interpretativa respecto de sus

---

<sup>18</sup> Cf. Hobbes, T., *op. cit.*, p. 132, *dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (Salmos 14 (13): 1).

textos y posiciones, e introduciendo nociones de la moderna teoría de juegos, con el objetivo de alcanzar una pacificación social menos costosa (no leyendo pues desde una cierta violencia social, como problemáticamente hace Foucault, al autor).

El defensor más representativo de esta lectura alternativa habría sido David Gauthier, quién desde su contractualismo moral liberal, habría reinterpretado el hipotético contractualismo hobbesiano para dar cuenta del tránsito a una estructura con significado moral, la contractual, mediante la mera interacción de agentes racionales amorales, atrapados en una situación-tipo, conocida en teoría de juegos como Dilema del prisionero. Lo interesante de ésta relectura, también fallida, es que en ella desaparece la problemática esfera de las leyes de la naturaleza (aunque aquí esta la clave del fracaso final de este intento), así como la unidad presupuesta de la soberanía (sustituida por la atención a las múltiples relaciones de dominación, o bélicos juegos/ dilemas), e incluso, podría ponerse al individuo entre paréntesis (sustentado tan sólo en virtud de su entrada en los juegos, o en la interrelación). Se muestra pues la posibilidad de eludir las objeciones foucaultianas, los “presupuestos injustificados”, sin renunciar por completo a la lección hobbesiana o jurídico-liberal (objeciones, por otro lado, no desacertadas desde una perspectiva más ortodoxa).

Ante nosotros se presentaría ahora, pues, un individuo comprendido como agente racional desinteresado, por lo que respecta al otro, pero con una racionalidad maximizadora de la propia utilidad individual, e inserto en un contexto de decisión estratégico, de interacción entre agentes racionales que saben o suponen de la racionalidad maximizante de los otros (idéntica, pues a la suya).<sup>19</sup> Aquí el estado de guerra sería equiparable a un Dilema del prisionero<sup>20</sup> y la salida hobbesiana, mediante un refuerzo desmesurado del Leviatán, la solución subóptima, por los costes que conlleva, a una situación existencial miserable, con el conflicto generalizado.

De hecho, resulta de nuevo planteable, y aquí es donde Gauthier lanzará su propuesta alternativa, un reto del escéptico o insensato, en su remozada versión económica, como reto del *free rider* o gorrón. El esquema sería el mismo, cambiando el

---

<sup>19</sup> Pido excusas por el uso de este lenguaje técnico, introducido sin justificar, y que solicito se acepte como válido para el desarrollo de mi argumentación (ya que una introducción correcta nos desviaría en exceso del asunto de nuestro artículo).

<sup>20</sup> En el ejemplo ilustrativo de este esquema teórico (cuya exposición de nuevo excusamos), los presos, acusados de un crimen, pero careciendo los investigadores de pruebas suficientes para inculparles, se encuentran con las siguientes posibilidades: obtener un pago óptimo, la libertad, si todos guardan silencio, o bien uno subóptimo, si todos confiesan, pero mejor que aquel en que uno no confiesa y otros, sí (como tercera posibilidad, donde los que no confesaran recibirían la máxima pena y los otros, una reducida).

Pues bien, el esquema muestra que siendo agentes máximamente racionales y autointeresados, la maximización de su utilidad les conduciría a la ineludible elección, so pena de irracionalidad, de la denuncia (segunda posibilidad). La conclusión pesimista del Dilema es que, racionalmente sólo puede alcanzarse un resultado subóptimo, de modo inescapable.

impreciso lenguaje cotidiano por términos técnicos como el de “maximizar la utilidad” o “beneficio subóptimo”. El caso sería que mientras se continuase en un contexto de constricción externa de la ley, y siendo la misma la racionalidad maximizadora directa de los agentes, la cooperación social parecería inestable racionalmente, ya que cumplir los pactos, cuando sería posible defraudar para obtener un beneficio mayor y sin represalias, no parecería, en esos casos, ni racional, ni bueno.

La propuesta de Gauthier, que busca sortear el recurso a un refuerzo estatal excesivo, plantea la posibilidad de una modificación cooperativa de las actitudes racionales autointeresadas, que se obtuviese mediante la negociación racional. Si mediante este procedimiento pudiese acordarse una estrategia conjunta aceptable para todos los participantes, que produjese el resultado óptimo; un acuerdo sobre la distribución del excedente cooperativo, que indujese a todos los participantes a respetar el compromiso, parece que podría llegar a armonizarse a los mutuamente desinteresados agentes en un mercado perfectamente competitivo, sin necesidad, o con un mínimo, de aparato estatal.

No puedo detenerme ahora en la exposición detallada de la posición gauthieriana, ni en su compleja justificación técnica, baste con hacer notar que, pese a sus prevenciones, el respeto a los acuerdos cooperativos y aquel tipo de actitud cooperativa que el denomina “maximización restringida”, dependen todavía de la probabilidad (subjettiva), de que el resto también los cumpla y actúe así, con lo que tales acuerdos continuarían siendo racionalmente inestable y el gorrón, a poco que supiera manejarse para hacer opaca su conducta condicional y aprovechada, no se vería deslegitimado (ni parecería sorteable, pues, el refuerzo heterónomo del Estado omnipresente).

#### IV

Así pues, las soluciones de raigambre hobbesiana, muestran aquí sus límites. Las interpretaciones diversas no parecerían poder sortear ciertos problemas relevantes para nuestras sociedades modernas, o recurrirían a soluciones que nos han de resultar insatisfactorias. Pero, ¿está en mejor posición o describe más adecuadamente Foucault las problemáticas sociedades modernas? No lo creo y caben al menos dos objeciones generales a su propuesta heurística, ya avanzadas parcialmente, que avalan mi incredulidad, espero que no insensata.

En primer lugar, valdría la pena preguntarse cómo se puede resistir a las relaciones de fuerza coherentemente, defender la toma de partido, la parcialidad, así como la defensa de los marginados por nuestro orden, y al mismo tiempo admitir que el individuo sería fruto de esos incontrolados, sin sujeto, vectores de fuerza. En los términos en que Foucault plantea la cuestión (insisto, en los suyos) todas las

soluciones parecen insatisfactorias, y resulta difícil concebir por qué resistir sería mejor que dejarse arrastrar, o en qué sentido sería una opción, o cual sería su virtualidad ética (en realidad, el autor parece presuponer un sujeto preexistente, el propio Foucault, cuyos valores, potencia crítica y parcialidad, acepta acríticamente).<sup>21</sup>

En segundo lugar, cabría poner en cuestión la novedad y raigambre marginal de las tesis foucaultianas, por lo que respecta a la sociedad. En realidad, por una parte, la perspectiva foucaultiana, por extremadamente violenta y, haciendo un uso cotidiano del vocablo, trágica, resultaría tan difícilmente sostenible sin el problemático enmascaramiento de la teoría de la soberanía, al que hemos aludido, como la hobbesiana sin el gravoso refuerzo estatal. El problema es que las “revelaciones” foucaultianas abocarían a un estado insostenible, o necesitado del refuerzo estatal hobbesiano, a esa sociedad en guerra civil latente que él plantea. Por otra parte, en ciencias sociales son tesis ya antiguas (desarrolladas, por ejemplo, en la psicología social norteamericana, con autores como W. James o G. H. Mead), las que afirman el entrelazamiento íntimo entre cultura y conciencia del propio yo. Para esa asentada escuela, la conciencia de nosotros mismos, la “distancia coincidente” con nosotros mismos en que pondríamos el núcleo de nuestra personalidad, sería resultado de un largo proceso social, y siempre llevaría consigo las huellas de ese proceso.

Así interpretada, pacificada, aunque mediante una violencia heurística, la lectura foucaultiana sortearía la primera de las objeciones, ya que hablar de la dimensión social del yo no supone, necesariamente, abocarse a un determinismo radical. Aunque la posibilidad de crítica se fundamentaría siempre en la aceptación de otras pautas culturales, que a su vez podrían ser objeto de examen crítico, y no podría hablarse de decisiones radicales o en el vacío, sí habría que hacerlo de la conformación laboriosa de la propia identidad, desde decisiones situadas social e históricamente.

Y, en segundo lugar, si volvemos por última vez a la noción de leyes naturales hobbesianas, cabe, haciéndole de nuevo violencia a sus textos, plantear una posible lectura de estas en clave disposicional, de actitud o voluntad, socialmente conformadas. Justo e injusto no sólo calificarían, según el propio Hobbes, las acciones, sino que también se atribuirían a un estilo de conducta, a un carácter o a unas cualidades, que dispondrían a la paz y a la obediencia. Las leyes de la naturaleza reque-

---

<sup>21</sup> Ciertamente a partir del año 78 se introduce un importante cambio en el tratamiento foucaultiano del poder con una *analítica de la gubernamentalidad* que trata de articular la cuestión del poder con la cuestión del sujeto (como cuestión del *juego complejo* entre el poder y la libertad) y, en ese sentido, nuestras críticas al respecto podrían ser repropuestas y, en cierta medida, contestadas. Sin embargo, nuestro artículo, centrado en los textos en que Foucault se enfrenta a la teoría hobbesiana del poder y en la respuesta que una lectura “forzada” de Hobbes podría dar al análisis foucaultiano en esos textos, sin negar la importancia del último viraje del pensamiento del autor francés, no puede dar cuenta de él de un modo adecuado, ya que escapa a su alcance, mucho más modesto y centrado en el período del pensamiento del filósofo indicado desde el inicio.

rirían de las leyes civiles *in foro externo*, pero lo contrario también sería cierto, dando así una fuerza motivadora al cumplimiento de la ley que ninguna de las versiones hobbesianas, ni foucaultianas del poder, ofrece. Esas disposiciones morales o modos de ser, que añaden el deber a la fuerza heterogénea de la ley, estarían simplemente vinculadas a las sanciones sociales, que acompañan la educación formal e informal del individuo en sociedad, y a la propia dinámica de ésta, respondiendo al reto del insensato o del gorrón mejor que cualquier normativa estratégica (sin eliminarlos, pero, al mismo tiempo, sin requerir de una insostenible coerción social para dar respuesta del buen funcionamiento de la sociedad). Daríamos así cuenta de la convivencia social organizada de las sociedades modernas, conflictiva sí, entramada de relaciones de fuerza, también, pero no dependiente del engaño generalizado y organizado (¿por quién?), ni de una extraña atracción por la violencia (en este caso no meramente interpretativa).

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. de Julio Pallí, Gredos, Madrid, 1985, pp. 131, 164-165, 167-169.
- COADY, C. A. J., “Hobbes and ‘The Beautiful Axiom’”, *Philosophy*, 65, 1990, pp. 5-17.
- COSTA, M., *Los fundamentos políticos de la moral de Hobbes* (MS 1994)
- DELEUZE, G., *Foucault*, trad. de José Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.
- FARRELL, D. M., “Hobbes as Moralist”, *Philosophical Studies*, 48, 1985, pp. 257-283.
- FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón, Siglo XXI, Madrid, 1970.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, trad. de Alberto González, Tusquets, Barcelona, 1973.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, trad. de Aurelio Garzón, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- FOUCAULT, M., “Verdad y poder”, en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, trad. de Miguel Morey, Alianza, Madrid, 1981, pp. 139-156.
- FOUCAULT, M., “Un diálogo sobre el poder”, en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, trad. de Miguel Morey, Alianza, Madrid, 1981, pp. 23-35.
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez, Pretextos, Valencia, 1988.
- FOUCAULT, M., “Poder-cuerpo” en M. Foucault, *Microfísica del poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez, La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 103-110.
- FOUCAULT, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en M. Foucault,



- Microfísica del poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez, La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 153-162.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, M., “La filosofía analítica de la política”, en M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica*, Trad. de Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 111-128.
- FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad*, trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2003, pp. 11-27.
- FRANCÉS, P., *El contrato moral* (MS 1995).
- GAUTHIER, D., “Thomas Hobbes: Moral Theorist”, *The journal of Philosophy*, 1979, pp. 547-559.
- HOBBS, T., *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999, pp. 45-62, 83-99, 113-143, 153-157, 231-249, 301-321.
- MONTROYA, J., “D. Gauthier o Hobbes sin Leviatán”, *Revista de filosofía*, 5, 1991, pp. 199-205.
- STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 230-267.

Vicente Raga Rosaleny  
Facultat de Filosofia i CC. EE.,  
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement  
Universitat de València  
vicente.raga@uv.es