

Resumen

Al hablar de poder y de biopolítica hay algo que, de antemano, debemos tener en cuenta. Se trata de la dificultad de integrar bajo un mismo modelo toda una serie de estrategias del saber y el poder que afectan a campos tan diversos como la política, la ética, el derecho, la medicina, la administración educativa o la impartición de justicia.

Por otra parte, resulta imprescindible rastrear, no sólo el origen del concepto sino también la aparición de una forma peculiar de plantear la vinculación entre poder y corporeidad. En este sentido, el pensamiento de Spinoza merece ser puesto en primer plano. En particular el contenido de su Tratado político.

En este trabajo se intenta poner de relieve el interés y la actualidad de ese contenido, contrastándolo con ciertas tesis de Michel Foucault.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, Foucault, poder, biopolítica.

Abstract

On having spoken of being able and of biopolitics there is something that, in advance, we must bear in mind. It is a question of the difficulty to integrate under the same model the whole series of strategies of to know and the power that they concern fields as diverse as the politics, the ethics, the right, the medicine, the educational administration or the imparting justice.

On the other hand, it turns out indispensable to rake, not only the origin of the concept but also the appearance of a peculiar form of raising the links between power and corporeidad. In this respect, Spinoza's thought deserves to be put in the first plane. Especially the content of his Political Treaty.

In this work one tries to emphasize the interest and the current importance of this content, confirming it with Michel Foucault's certain theses.

KEY WORDS: Spinoza, Foucault, Power, biopolitics

Al hablar de poder y de biopolítica hay algo que, de antemano, debemos tener en cuenta. Se trata de la dificultad de integrar bajo un mismo modelo toda una serie de estrategias del saber y el poder que afectan a campos tan diversos como la política, la ética, el derecho, la medicina, la administración educativa o la impartición de justicia¹[1]. Dispositivos y estrategias diversas forman en cada uno de esos dominios campos de acción que poco o nada parecen tener en común. He aquí, en consecuencia, una primera y nada banal dificultad.

Por otra parte, resulta imprescindible rastrear, no sólo el origen del concepto sino también la aparición de una forma peculiar de plantear la vinculación entre poder y corporeidad. En este sentido, el pensamiento de Spinoza merece ser puesto en primer plano. En efecto, en su *Tratado político*, el filósofo sefardí plantea una serie de cuestiones que inciden de forma directa en el ámbito de intereses de la biopolítica.

En primer lugar, Spinoza deja claro que el objetivo primordial del Estado es conseguir y mantener la seguridad en el interior de su territorio. Sin ambigüedad alguna nos dice que, para lograr la seguridad del Estado, el motivo en el que se inspiren los administradores no importa, con tal de que administren bien; pues

¹[1] PRIMI, P., "Note su bio-potere e sovranità", VVAA (a cura di Pierandrea AMATO), *La Biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004, p. 44.

la libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada, mientras que la virtud de un Estado es su seguridad²[2]. Como tendremos ocasión de comprobar, esta nítida distinción entre virtudes privadas y virtudes públicas marca la dirección posterior de sus planteamientos en el *Tratado político*.

Antídoto contra el miedo, único recurso válido frente a las tensiones que podrían disgregar la sociedad, vigilante incansable que puede evitar a los ciudadanos verse sorprendidos por la inesperada invasión de un poder exterior, el Estado ha de cuidar de la seguridad, pues perder la razón primera de su legitimidad si no ejerce con eficacia este cuidado. Virtud pública encarnada por él, frente a otras virtudes privadas, como las que cita Spinoza: libertad y fortaleza de ánimo, sin la cual nadie puede realizar la libertad. Si bien, como es obvio, sin la seguridad que ha de proporcionar el Estado, es impensable la libertad y, en lo que respecta a la fortaleza de ánimo, ésta nos serviría en todo caso para soportar las adversidades que, con la ausencia de virtud pública, se multiplicarían. Bien entendido que hemos de tener presente que no hay libertad posible sin fortaleza de ánimo³[3].

Ya tenemos aquí presentados los tres elementos que Spinoza considera esenciales: Estado, seguridad y libertad. Cabe pensar en la inmediata introducción de un cuarto, cuya presencia permita una interconexión eficaz entre ellos, que haga posible al Estado proporcionar seguridad a los ciudadanos y a estos vivir la experiencia de la libertad, sin arriesgarlo todo a cada paso. Ese elemento no puede ser otro que la razón. Sin embargo, Spinoza, muy lejos de lo que podría hacernos pensar la imagen que comúnmente se tiene de él, asume que el predominio de la racionalidad no puede ser absoluto.

En efecto, a su juicio es producto del delirio humano considerar que el Estado puede organizarse de tal manera que haga de la vida de los ciudadanos algo absolutamente sometido al poder de la razón. Pues, en efecto, ha de tenerse en cuenta que la racionalidad que pretende introducir en la vida de los ciudadanos chocar con frecuencia con la irracionalidad que a menudo encontramos a la base de la conducta individual. Así pues, cualquiera que sea el juicio que esto nos merezca, la naturaleza humana no está dominada por la racionalidad. En consecuencia, la tarea fundamental del Estado no puede acometerse sin tomar en consideración esta circunstancia. Como él mismo señala, si la constitución de la naturaleza humana llevase a los hombres a vivir únicamente según las prescripciones de la razón, de modo que nunca intentase otra cosa, el derecho natural, en lo que respecta al género humano estaría determinado únicamente por el poder de la razón. Pero los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón⁴[4].

La racionalidad que el Estado pone en juego ha de tener en cuenta el fondo irracional sobre el que se ejerce la acción política. Esto nos induce a pensar que la política de los afectos es tan importante o más que la política de la razón⁵[5]. Tal vez no lo sea ni deba serlo en lo que se refiere a las relaciones entre el poder político y los ciudadanos, pero sin duda sí que lo es en lo que respecta a la vinculación de éstos últimos al poder político y todo lo que ella implica.

Sea como fuere, el ser humano dominado por multitud de pasiones, se deja arrastrar ante todo por una: la que le lleva a hacer cuanto pueda para mantenerse con vida y prolongar la duración de su existencia. Un hombre no siempre tiene el poder para razonar, ni elevarse a la cima de la libertad humana; sin embargo, siempre tiende en cuanto puede a conservar su ser, ya que cada uno tiene tanto derecho como de poder

²[2] SPINOZA, B., *Tratado político*, Madrid, Tecnos, 1966, p. 144.

³[3] "El spinozismo será una de las primeras filosofías en las que el pensamiento absoluto querrá ser también religión absoluta". LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 157-8.

⁴[4] SPINOZA, B., Op. Cit., p. 146.

⁵[5] El primer hombre no tenía el poder de razonar de una forma correcta. Estaba como nosotros: sometido a la influencia de los afectos. Ibíd., p. 148.

goza⁶[6]. Pero, el poder que viene del deseo tan solo puede satisfacerse en la medida en que lo haya sido, de alguna manera, el deseo de poder.

En todo caso, ninguna política puede imponerse que vaya en contra de una pasión tan determinante como es la de mantenerse vivo. Así, el miedo, el miedo a la muerte, a los castigos, a los reveses de la fortuna, a la pérdida de la libertad, se convierte necesariamente en un efectivo aliado del poder político.

Sin embargo, el miedo es un aliado ambivalente, peligroso para aquel que lo suscita, a pesar de la utilidad que siempre ha tenido y sigue teniendo desde el punto de vista de los intereses de poder. Spinoza lo expresa de una manera magistral cuando dice: «Mi peor enemigo es quien más me teme, y es de él de quien más tengo que guardarme»⁷[7].

Aquel que teme buscar, en tanto le resulte factible, el modo de desembarazarse de lo que le causa temor. Puede recurrir al olvido, al asesinato simbólico o al crimen real. En cualquier caso, si su estrategia tiene éxito, el dominio que se había ejercido sobre él se atenua o desaparece. Quizá no sea más libre por ello. Quizá no se decida nunca a pasar a la acción, pero eso no significa que no deba uno cuidarse de quien le teme.

En nuestro rastreo de las ideas relacionadas con el poder y la corporeidad que expresa Spinoza en su *Tratado político*, es importante que nos detengamos un momento sobre la confrontación entre derecho natural y derecho positivo. Para él, el derecho natural nos impele a realizar la vida, a lograr el éxito en nuestra disputa cotidiana con aquello que amenaza con hacernos desaparecer. El derecho natural no obliga más al hombre desprovisto de inteligencia y de carácter, para que regule su vida con sabiduría, que al enfermo a que tenga buena salud⁸[8].

El derecho positivo, por el contrario, solo le exige al individuo que su comportamiento se ajuste a lo que la ley establecida propone. Esas exigencias del derecho positivo son los requerimientos del poder que, para ser efectivos, han de tener en cuenta la base natural sobre la que se ejercen. Por ello, de alguna manera, el derecho positivo ha de mirar siempre de reojo al derecho natural, no puede perderlo de vista como si nada tuviera en común con él.

Frente a la confrontación de pasiones, el Estado ha de buscar apoyo en una legislación que pueda ser, en la medida de lo posible, universalizable. Spinoza considera que tal legislación no puede basarse a su vez en la pasionalidad de los que tienen la posibilidad de elaborarla, sea un monarca, una asamblea o una elite de poder. La única solución que encuentra es postular una legislación fundamentada, en la medida de lo posible, en la racionalidad. Pues, a su juicio, la multitud no podrá ser conducida como si lo fuese por un solo espíritu, según exige todo Estado, más que adoptando una legislación fundada sobre los preceptos de la razón⁹[9].

Pero, ¿cómo entender esa racionalidad? Para Spinoza el asunto está resuelto de antemano: se trata de la misma potencia que encontramos realizada en la lógica o en la geometría; las reglas que regulan la construcción de los teoremas de las ciencias formales son las mismas que han de funcionar también en el ámbito de la legislación racional. Sin embargo, para nosotros el asunto no está nada claro, empezando porque hace tiempo que no consideramos que exista una sola lógica o una sola geometría. ¿Puede existir entonces un árbitro que haga imperar la razón y que esté por encima de todo lo demás?

Tampoco a este respecto cabe, según Spinoza, abrigar duda alguna: «Lo mismo que el pecado y la sumisión, la justicia y la injusticia, entendidas en todo su origen, no sabrán concebirse más que en un

⁶[6] Ibíd., p. 148.

⁷[7] Ibíd., p. 151.

⁸[8] Ibíd., p. 153.

⁹[9] Ibíd., p. 154.

Estado. Pues, en la naturaleza, no existe nada que se pueda decir que pertenezca por derecho a un hombre más que a otro¹⁰[10].

En este punto utiliza Spinoza una argumentación que será muy querida a los empiristas y también a Rousseau. Existen al menos tres formas de explicar el mal:

- a) Malo es todo aquello que contraviene a la naturaleza.
- b) Malo es lo que se opone a los designios divinos.
- c) Malo es lo que se enfrenta a aquello que una sociedad establece como bueno.

Los dos sentidos más relevantes aquí son el primero y el tercero, que Spinoza contrapone con claridad. Su punto de vista manifiesta, a este respecto, un franco pragmatismo: Resulta, pues, por completo inconcebible que las leyes de la República autoricen a cada ciudadano a vivir según su gusto. Por consiguiente, también el derecho natural de cada uno de ser su propio juez acaba necesariamente con el estado político¹¹[11].

El individuo ha de resignarse a perder el derecho a ser el único tribunal autorizado a juzgar las propias acciones. Con el tránsito al estado político, la moral no emana del interés individual sino que proviene de los requerimientos colectivos, analizados y expresados a través de las instituciones del Estado.

Al Estado le incumbe el deber de asegurarse la obediencia de los ciudadanos pues, de otra manera, si no sabe o no puede imponerla, se hará imposible que pudiera cumplir la virtud política esencial que, como recordábamos más arriba, es la seguridad. El individuo está obligado a obedecer las leyes del Estado, ya que, si actúa de otro modo, jamás será posible alcanzar el objetivo de la seguridad. En este sentido, la voluntad colectiva que se expresa en las leyes ha de ser considerada como siendo expresión, en efecto, de la voluntad de todos. Spinoza lo expresa diciendo que, en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu, el Estado, según se ha visto, es al mismo tiempo que un organismo, una personalidad. Por consecuencia, la voluntad de la República es tenida por voluntad de todos y los actos, declarados justos y buenos por la República, lo son también, por este hecho, por cada uno de los súbditos. Así, aunque uno de estos súbditos estimase las decisiones de la República perfectamente inicuas, no por ello estaría menos obligado a obedecerlas¹²[12].

En última instancia, el Estado persigue un fin deseado por todos los seres humanos, pero que ninguno por sí mismo está en disposición de obtener. Tan sólo la alianza implícita que permite la existencia de una forma de poder que se sitúa por encima de la potencia particular de los individuos, hace posible la atenuación general del miedo. El Estado político se ha instituido como una solución natural, con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos están expuestos. Su fin principal no difiere, pues, de aquel que cualquier hombre razonable se esforzará por lograr, aunque con pocas oportunidades de éxito en un estado natural¹³[13].

Se enfatiza de esta manera aquí el contraste entre estado de naturaleza y estado político: en el estado de naturaleza, los intentos de liberar al ser humano del miedo constante a ser dañado por otros tan sólo pueden apoyarse en la acumulación de poder. Sin embargo, tal acumulación no será nunca suficiente para disipar el miedo. Este permanecerá enraizado en nuestro interior, ya que siempre habrá que vigilar y temer el poder acumulado por los otros.

¹⁰[10] Ibíd., p. 155.

¹¹[11] Ibíd., p. 157.

¹²[12] Ibíd., p. 158.

¹³[13] Ibíd., p. 158.

Pese a todo, el destino del ser humano está marcado por la experiencia del temor. En efecto, cuando al fin llega un momento en que no nos tememos tanto los unos a los otros, hemos de empezar a temer al Estado. Cuando sucede, por el contrario, que no tememos tanto al Estado, hemos de recomenzar a temernos más unos a otros. El orden social y el orden político son entornos en los que resulta imposible erradicar la sospecha permanente. En ellos es ilusoria toda esperanza de *paz perpetua*, lo razonable es intentar que el recelo mutuo se mantenga dentro de unos niveles que hagan que la vida humana sea digna de ser vivida.

Es cierto que, con el tránsito a lo político, este miedo se atenúa, ya que no se disipa por completo, y puede surgir la seguridad derivada de una legislación racional. Seguridad jurídica, en primer caso, que se transforma quizá en hábito vital y componente de la mentalidad común de los ciudadanos.

No obstante, el argumento de Spinoza aboca en la evidencia de la imposibilidad de eludir otros temores, derivados de la posible agresión de otro Estado o, en los límites interiores en los que cada Estado ejerce su poder, proveniente de las consecuencias de la imposibilidad de someter el fondo pasional de la subjetividad humana a la legislación racional. El mismo se hace cargo de esta dificultad al reconocer que la República tiene, en efecto, motivos para temer, y lo mismo que cualquier hombre en estado de naturaleza es tanto menos libre cuanto sus motivos de miedo son más considerables¹⁴[14].

Por ello sólo le cabe al Estado protegerse frente a esas amenazas mediante el fortalecimiento de su poder y a través de los pactos con otros Estados¹⁵[15]. Sin embargo, estos pactos no son fiables ni duraderos. En efecto, Spinoza nos dice que la validez de una alianza dura tanto tiempo como el motivo por el cual ha sido hecha: miedo de padecer un perjuicio o el deseo de beneficiarse de alguna ventaja. Pero desde el momento en que uno u otro de los Estados se ve libre de este miedo o renuncia a ese deseo, vuelve a tener su independencia. El vínculo recíproco por el cual estaban unidas ambas naciones, se rompe por mutuo acuerdo; en otras palabras, todo Estado tiene pleno derecho a romper una alianza cuando así lo desee¹⁶[16].

En el extremo, sucede como si los Estados estuviesen entre ellos en la misma situación en que estaban los individuos dentro del orden propio de la naturaleza. Por ello, también acaece en este plano algo similar a lo que ocurría con los individuos, y el Estado que primero se sustraiga al miedo, recobra su libertad y la emplear según le parezca¹⁷[17].

Como vemos, la libertad y el miedo se contraponen en el análisis de Spinoza, cuanto mayor es el espacio ocupado por el miedo, menor es el que puede ocupar la libertad. El individuo ve su libertad limitada por el miedo, como también el Estado experimenta un estrechamiento en su capacidad de actuación, proporcional al temor que otro u otros Estados pueden suscitar en él.

Hay que decir, por otra parte, que cuanto mayor sea la aceptación de la existencia del Estado y la convicción que lleva a asumir sus normas y disposiciones como necesarias, mayor será también la sensación de libertad que tenga el ciudadano. Estar sometido a un yugo, pero sentir que éste no es tal. Los súbditos están sometidos a la República y no poseen su libertad sino en la medida en que temen el poder y sus amenazas, es decir, en cuanto están vinculados al estado político¹⁸[18].

Es fácil advertir que Spinoza no habla el velado lenguaje de los aduladores del poder. Se refiere a éste en términos precisos, narrando su ambivalencia con un lenguaje que aún hoy resulta fascinante. A su juicio,

¹⁴[14] *Ibid.*, p. 161.

¹⁵[15] Si alguna de las naciones se queja de engaño, no puede acusar de mala fe a otro Estado, sino a su propia tontería, confiando su seguridad a otro Estado, sabiendo que este otro, también independiente, reconoce como ley suprema la seguridad de sí mismo. *Ibid.*, p. 164.

¹⁶[16] *Ibid.*, p. 163.

¹⁷[17] *Ibid.*, p. 164.

¹⁸[18] *Ibid.*, p. 159.

la libertad política se paga al precio de cierto nivel de dependencia y sometimiento, hace su aparición cuando se elimina una forma de miedo, pero introduce otra diferente. En el entorno del miedo surge el espacio en el que es posible la libertad. Esta forma de libertad es tan real como pueda serlo el mencionado espacio. El no apela a una idea, tampoco un ideal; no es el espacio imaginario en el que el pensamiento puede moverse sin constricciones, antes bien es la materialidad transitable en la que los cuerpos pueden responder a los imperativos del deseo en la medida en que estos no contravengan las normas comunes¹⁹[19]. Triste libertad, en suma, como tristes y hasta angustiosos son los sueños en los que apenas es concebible lo insospechado, lo imprevisto.

A este respecto, es interesante traer a colación ciertas consideraciones relacionadas con el orden interior y la disciplina, tal y como ésta se desarrolla a partir de la época en que Spinoza escribe su *Tratado*. En efecto, como ha señalado Michel Foucault,

Los mecanismos disciplinarios datan de tiempos antiguos, pero aparecen aislados, fragmentados hasta los siglos XVII y XVIII, momento en el que el poder disciplinario se perfecciona, convirtiéndose en una nueva técnica de gestión del hombre. Se habla con frecuencia de las invenciones técnicas del siglo XVII: la tecnología química, la metalurgia, etc., pero no se menciona la invención técnica de esta nueva manera de gobernar al hombre, de controlar sus múltiples aspectos, de utilizarlos al máximo y de mejorar el producto útil de su trabajo, de sus actividades, gracias a un sistema de poder que permite controlarlas. En las grandes fábricas que comienzan a aparecer, en la armada, en las escuelas, cuando uno observa en toda Europa los grandes progresos de la alfabetización aparecen estas nuevas técnicas de poder que constituyen las grandes invenciones del siglo XVII²⁰[20].

Aunque ya hemos visto hasta aquí algunos indicios de ello, Spinoza introduce de una manera aún más explícita en su *Tratado* un aspecto clave de la biopolítica, que consiste en vincular ley y vida. En este sentido, prácticas como las ascéticas se convierten en formas de conquistar cierto nivel de libertad. Así lo entenderá también Foucault que, como es sabido, rastrea el origen de esas prácticas en la antigüedad greco-latina y su implantación posterior a través del cristianismo medieval. A su vez, las relaciones entre ascetismo y judaísmo merecerían un ensayo aparte y no es éste el momento de embarcarse en esa tarea²¹[21]. Digamos, en todo caso, que la vida de Spinoza es un ejemplo vivo de hasta qué punto la libertad puede estar vinculada al ascetismo.

Por su parte, Foucault presenta el ascetismo como modelo de conducta, en relación a las prácticas habituales de sumisión estimuladas por la Iglesia católica. Reconoce que esto puede parecer paradójico, ya que se suele considerar el ascetismo como esencia de la moral cristiana, pero él lo justifica diciendo que el ascetismo se opone a la moral pastoral. Es una forma de no dejarse conducir mansamente, de encontrar en los límites de la resistencia del propio cuerpo a la privación y al dolor, una fuerza con la que oponerse a ese poder pastoral que quiere conducirnos como si fuésemos parte de un rebaño²²[22]. Por añadidura, hay que convenir en que el ascetismo conlleva una especie de desafío, no sólo en relación a uno mismo, sino también en relación al otro²³[23]. El ascetismo puede ser un ejercicio que el individuo se imponga a sí mismo, buscando con ello un conocimiento de los límites y un afianzamiento de la base

19[19] Ningún acto del cual puedan derivarse honores o castigos cae nunca fuera de la legislación de la República. *Ibid.*, p. 159.

20[20] FOUCAULT, M., *La incorporación de la hospitalidad en la tecnología moderna*, en FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 515.

21[21] A propósito del filósofo sefardí se cita Levinas: "Existe una traición de Spinoza. En la historia de las ideas, él ha subordinado la verdad del judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento. Esta se sobrepasa, es verdad, por el amor intelectual de Dios, pero el ser occidental comporta esta experiencia cristiana, aunque sea como etapa.

A partir de aquí salta a la vista el papel nefasto desempeñado por Spinoza en la descomposición de la *intelligentsia* judía, incluso si, para sus representantes, como Spinoza mismo, el cristianismo no es más que una verdad penúltima, incluso si la adoración de Dios en espíritu y en verdad debe aún superar el cristianismo". LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Edic. Cit., pp. 144-5.

22[22] SMART, B. (Edit.), Michel Foucault. *Critical assessments*, Vol. VII, London, Routledge, 1995, p. 232.

23[23] FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población, Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 208-9.

fisiológica de la libertad; pero no debe ser, en ningún caso, una imposición que provenga de un poder exterior. Si tal cosa sucede, su sentido queda trastocado por completo²⁴[24].

Pero, volviendo a la argumentación de Spinoza, recordemos cómo éste señala que no se puede establecer una legislación cuyos fundamentos vayan contra los principios vitales:

Si, por ejemplo, yo afirmo que tengo el derecho de disponer de esta mesa, eso no significa, naturalmente, que tenga el derecho de hacerla comer hierba. Lo mismo, cuando decimos que los hombres no son libres, sino en cuanto súbditos de un Estado, eso no significa que queramos decir que los hombres pierden su naturaleza humana, para tomar otra diferente, pues el Estado no goza del derecho de hacer que los hombres vuelen o (lo que es también irrealizable) hacer que consideren con respeto aquello que excita su hilaridad o asco²⁵[25].

Es absurdo, por tanto, pretender que un ser inanimado realice acciones que sólo puede efectuar un ser vivo²⁶[26]. De la misma manera, es irracional intentar que un viviente contravenga con su acción aquello que la naturaleza ha dispuesto para él. Significa esto que para conducir a los seres humanos lo primero que ha de hacerse es conocer su naturaleza, pues ese conocimiento proporcionar la posibilidad de obtener de ellos más de lo que antes se obtenía, mientras que ignorando lo que conviene a su naturaleza el poder no podrá extraer de aquellos sobre los que se ejerce otra cosa que unos mediocres resultados. En conclusión, el poder ha de potenciar lo potenciable, ha de incidir allí donde es posible la producción de efectos positivos, en lugar de optar por buscar la inhibición, la reducción o la negación²⁷[27]. Encontramos aquí el más claro elemento de conexión entre las respectivas concepciones del poder de Spinoza y Foucault²⁸[28].

Y no deja de ser curioso que también sean aplicables a Spinoza estos términos en los que Shinkai se refiere a uno de los rasgos más singulares del pensamiento de Foucault: Mostrando que lo visible y lo invisible están de hecho inextricablemente entrecruzados, Foucault pone en cuestión la idea según la cual la verdad se oculta al saber llamándolo sin cesar: es, según él, en una visibilidad históricamente constituida como lo visible deja detrás de sí lo invisible, como su profundidad a desvelar²⁹[29].

Ha señalado este autor que, en algunos pasajes de su obra, Foucault sugiere pero no desarrolla la idea del poder fundamental de la finitud³⁰[30]. Sin embargo, todos los planteamientos de Foucault, en los órdenes más diversos, desde la epistemología a la ética, giran en torno al presupuesto de la finitud, una

²⁴[24] ROBINSON, K. A., *Michel Foucault and the Freedom of Thought*, New York, The Edwin Mellen Press, 2001, p. 179.

²⁵[25] SPINOZA, B., Op. Cit., p. 168.

²⁶[26] Aquí la unicidad del ser no implica sacrificio de la pluralidad. Cfr. FOUCAULT, M., "Theatrum philosophicum", en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 91.

²⁷[27] La política médica que se diseñó en el siglo XVIII en todos los países de Europa tiene como primer efecto la organización de la familia, o más bien del complejo familia-niños, como instancia primera e inmediata de medicalización de los individuos; se le ha hecho desempeñar un papel central entre los objetivos generales concernientes a la buena salud del cuerpo social y al deseo o la necesidad de cuidados de los individuos; ella ha permitido articular una ética privada relativa a la buena salud (deber de padres y niños) sobre un control colectivo de la higiene, y una técnica científica de la curación, afianzada en las solicitudes de los individuos y las familias, por un cuerpo profesional de médicos cualificados y encomendados por el Estado. FOUCAULT, M., La politique de la santé au XVIIIe siècle, FOUCAULT, M., La politique de la santé au XVIIIe siècle, en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 21.

²⁸[28] Si la naturaleza humana fuese tal que los hombres desearan con más ardor todo aquello que es más útil, cualquier artificio para que reinase la concordia y la buena fe sería superfluo. Pero la naturaleza humana es muy diferente, como es bien sabido. El Estado ha de estar organizado de modo que todos sus miembros, los gobernantes y los gobernados, quieran o no quieran, actúen del modo conveniente al servicio del bienestar general. SPINOZA, B., Op. Cit., p. 176.

²⁹[29] SHINKAI, Y., *L'invisible visible. Étude sur Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 108.

³⁰[30] SHINKAI, Y., Op. Cit., p. 109.

finitud que, a su entender, ha de ser asumida en todas sus consecuencias. Spinoza, por su parte, al remitir la infinitud a la inmanencia, se encuentra ya en disposición de moverse en la misma dirección en la que tanto tiempo después se desplazará Foucault.

En resumen, someter voluntades es algo que solo puede hacerse racionalizando el ejercicio del poder³¹[31]. Si bien, esa racionalización no pasa por la imposición de una geometría del pensamiento, inalterable, perfecta y ajena a la naturaleza humana. Es preciso, por el contrario, conocer la vida y sus leyes, adoptar con todas sus consecuencias una perspectiva immanentista.

Por lo demás, Spinoza plantea el problema del poder desde un ángulo también afín a la teoría foucaultiana del poder cuando dice:

Con seguridad que las discusiones son más frecuentes y violentas entre los padres y los hijos que entre los dueños y los esclavos. Sin embargo, la vida familiar no se mejora si se sustituyese el derecho paterno por el poder del dueño, y se tratase a los hijos como esclavos. Transferir la totalidad del poder a un solo hombre favorece la servidumbre, no la paz. Pues la paz no consiste en la ausencia de guerra sino en la unión de las almas o concordia³²[32].

Sin duda es una gran idea esta que Spinoza expresa diciendo que la paz no consiste en la ausencia de guerra. En efecto, la paz que identificamos con la ausencia de guerra es una paz devaluada, mediocre simulacro que a duras penas oculta que sigue estando presente una violencia que se adivina en la palabra perdida, en la mirada hmeda que parece no mirar nada, que escarba en el interior del agravio, que atiende al doloroso recuerdo de la venganza no cumplida, al deseo imposible de realizar su cumplimiento allí donde esta no ha sido sustituida por la justicia. Justo es lo que restituye la parte a la parte, contribuyendo con ello a asegurar la invulnerabilidad del todo.

A su vez, Foucault ha mostrado la contraposición que existe entre dos modelos, "el esquema jurídico y el esquema de guerra-represión o dominación-represión, en el cual la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el esquema precedente, sino la oposición entre lucha y sumisión"³³[33]. De esta manera presenta por separado dos estrategias de poder, que sirven al propio tiempo de esquemas explicativos, en cuya distinción Spinoza no considera necesario abundar; pese a todo, es de justicia de reconocer que este último alude de forma explícita a ambos, aunque no establezca separación alguna entre ellos. Antes al contrario, Spinoza acentúa su respectiva interacción y su continuidad.

Insistamos, por último, en un aspecto que antes mencionábamos de pasada. Nos referimos a que, para él, a permanencia del orden pasa por su aceptación colectiva. Un ejemplo de ello es la relación que existe entre hombres y mujeres, en lo que ella tiene de vinculación con el ejercicio del poder. A este respecto Spinoza parte de considerar que en ninguna parte ha sucedido que los hombres y las mujeres reinen juntos. En todos los países de la tierra en donde viven hombres y mujeres vemos que los primeros gobiernan y las segundas son gobernadas. De este modo, los dos sexos viven en paz³⁴[34]. La idea, huelga decirlo, es inaceptable en su fondo, pero lo que nos interesa es poner de relieve que esa supuesta paz se basa, tal como Spinoza ve las cosas, en la mutua aceptación del lugar respectivo que cada sexo ocupa frente al poder. En este sentido, el hombre también es súbdito pero la mujer lo es doblemente: ha de someterse al Estado y ha

31[31] En la segunda de las lecciones de su curso de 1977-78, Foucault termina señalando que la libertad no es otra cosa que el correlato de la puesta en práctica de los mecanismos de seguridad. Un dispositivo de seguridad no puede marchar bien (...) sino a condición, precisamente, de que se le dé eso que se llama libertad, en el sentido moderno que esta palabra toma en el siglo XVIII: no franquicias y privilegios vinculados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, procesos de circulación de personas y cosas. Y es esta libertad de circulación, en el sentido amplio del término, lo que es preciso entender como una de las dos caras, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la entrada en acción de los dispositivos de seguridad. FOUCAULT, M., *Securité, territoire, population*, Edic. Cit., p. 50.

32[32] SPINOZA, B., Op. Cit., p. 177.

33[33] FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 17.

34[34] SPINOZA, B., Op. Cit., p. 261.

de aceptar la dominación masculina. Esa doble dominación la justifica Spinoza apoyándose en supuestas diferencias biológicas que, por ello, serían invariables e incuestionables³⁵[35].

En este punto, la argumentación de Spinoza pasa por alto muchas cosas, demasiadas podríamos decir. Ante todo considera que si existiese una igualdad natural entre hombres y mujeres, por lo que se refiere a las cualidades necesarias para ejercer el poder, entonces la igualdad política se habría impuesto a lo largo de la historia o, al menos, en algún momento de la misma. Como tal cosa no ha sucedido, quedaría de esta forma demostrada la diferencia a favor de los hombres.

Dejando de lado lo inadecuado que resulta considerar, sin matización alguna, que las mujeres no han ejercido el poder a lo largo de la historia, lo cierto es que la dominación masculina no puede aceptarse como piedra de toque eficaz para determinar la calidad de la naturaleza tanto de los dominantes como de las dominadas. Quien detenta el poder no demuestra con esa apropiación poseer mejores cualidades para ejercerlo. En última instancia, sería tan cansino como inútil recurrir a ejemplos históricos para ilustrar esta última aseveración. Aun así, pese a lo erróneo que resulta, también este planteamiento tiene una razón biopolítica en Spinoza, con lo que viene igualmente a subrayar la importancia que tal enfoque tiene en el *Tratado político*.

BIBLIOGRAFÍA

DRIVER, F., "Bodies in space: Foucault's account of disciplinary power", JONES, C., - PORTER, R. (Edits), *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*, London, Routledge, 1994.

ESPOSITO, R., *Beos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

FITZPATRICK, P., "Foucault's Case: Subject and Subjection In Law", en, SMART, B. (Edit.), Michel Foucault. Critical assessments, Vol. VII, London, Routledge, 1995.

FOUCAULT, M., "Theatrum philosophicum", en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M., *La politique de la santé au XVIIe siècle*, en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M., *La naissance de la médecine sociale*, en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

FOUCAULT, M., *Securité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-78)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

FOUCAULT, M., *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*, en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

GILLAN, G., "Foucault and Nietzsche: Affectivity and the Will to Power", en, SMART, B. (Edit.), *Michel Foucault. Critical Assessments*, Vol. II, London, Routledge, 1995.

LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995.

35[35] Pero si las mujeres fuesen por naturaleza iguales a los hombres, en fortaleza de ánimo e inteligencia, en lo que consiste principalmente el poder y, por tanto, el derecho de los humanos, las mujeres estarían al mismo nivel que los hombres. Ibid., p. 261.

PRIMI, P., "Note su bio-potere e sovranità", VVAA (a cura di Pierandrea AMATO), *La Biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004.

ROBINSON, K. A., *Michel Foucault and the Freedom of Thought*, New York, The Edwin Mellen Press, 2001.

SHINKAI, Y., *L'invisible visible. Étude sur Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

SPINOZA, B., *Tratado político*, Madrid, Tecnos, 1966.

Domingo Fernández Agis, Facultad de Filosofía, Universidad de La Laguna

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)