

Para un análisis “figural” del poder¹

Pablo Oyarzún²

Universidad de Chile

¿Cómo *preguntar* por el poder, si parece que se tiene que estar investido de algún poder para hacer una pregunta, y quizá sobre todo ésta? ¿Y puede traerse el poder al dominio jurisdiccional de la pregunta filosófica por antonomasia, la pregunta por la esencia? ¿Puede preguntarse qué es el poder? ¿*Es* el poder? ¿Y puede decirse la verdad del poder? ¿Con qué poder? ¿El de la verdad? ¿Acaso no está el poder tan íntimamente tramado con el simulacro, tramado en él, que sería de temer que toda lógica de la verdad quede enredada en su red? ¿O es que precisamente por eso, porque siempre será posible acreditar el contraste entre verdad y simulacro, puede confiarse en que una lógica tal ha de permanecer al resguardo del equívoco? Pero, por otra parte, ¿hasta qué punto podemos suponer que la verdad puede tener al poder en su poder? ¿Tenemos suficientemente claras las relaciones entre poder y verdad? Sirvan estas inquietudes preventivas —que no sería difícil seguir multiplicando— para insinuar cierto estilo de aproximación al problema del poder que, dudando de la pertinencia de la ontología para su tratamiento, sospechando de los títulos de la interrogación filosófica segura de sí, haga espacio para una perspectiva de análisis filosófico que reciba su orientación de la descripción de

unas “figuras” (y no de unas “categorías”) del poder, en una tensión acaso insoluble entre la figuración y lo infigurable.

Pregunta filosófica y poder

Las inquietudes esbozadas se dirigen a sugerir que es preciso establecer ante todo las condiciones que determinan la posibilidad de emprender un análisis filosófico del poder. Tales condiciones —es al menos la perspectiva que se adopta aquí— están vinculadas a la estructura, carácter e intención de la *pregunta filosófica*, como una que formula un *querer-saber* que, si ha de llegar a destino, tiene que articularse y ejecutarse como un *poder-saber*. No se piense que este “poder” se refiere exclusivamente a la mera posibilidad de saber; propio de la pregunta filosófica es no entregarse al albur de un derrotero imprevisible, y por eso requiere primeramente articularse. La *articulación* de la pregunta es desde todo punto de vista determinante para toda empresa de conocimiento, y su sentido esencial consiste en *asegurar* la posibilidad de que lo preguntado se haga disponible a partir de la pregunta misma. Esto supone a su vez tres cosas: la selección adecuada de la o las preguntas pertinentes, la definición de su jerarquía —que implica la existencia de una pregunta *maestra* (sea

ella la pregunta por la esencia, la causa, el fundamento)— y la determinación del modo en que ha de alcanzarse la respuesta para esa pregunta, lo cual trae de suyo la idea del *método*. Toda filosofía depende de dicha articulación y en ella, en nuestra hipótesis, ya está tramada una relación con el poder, antes de todo enunciado filosófico que pudiese delimitarlo categorialmente: la pregunta filosófica se constituye como tal atribuyéndose un poder sobre lo que es a partir de sus condiciones de presencia y de existencia. Según esto, en la articulación de la pregunta, y en el modo filosófico de ejercerla, en la *ejecución* filosófica de la pregunta —que por su carácter y destino determina todo preguntar expresamente orientado al conocimiento y al saber—, estaría *ya* decidida una relación entre filosofía y poder que la pregunta misma no puede, por principio, poner en cuestión: *ya*, es decir, por el acto y la intención misma de la interrogación, y, en consecuencia, *antes* de que la pregunta filosófica haya traído al poder a su horizonte y lo haya puesto bajo el control de sus categorías y conceptos. Si la vocación primaria de la pregunta filosófica es la delimitación y la fundamentación, habría que sospechar que en ella, conforme a su acto y a su estructura, ya ha acontecido una extra-limitación y un desfondamiento

del discurso de la filosofía por el poder, de modo tal que la primera seña que marca al poder para la interrogación filosófica y para el discurso en que ésta se despliega es el exceso. Y si aquella doble vocación (dirigida a delimitar y fundamentar) concierne a lo que es y al ser de lo que es, entonces también cabría la sospecha de que se debe contar, en virtud de ese exceso, con una diferencia originaria entre ser y poder.

Sin embargo, la tradición de la filosofía entiende el poder en referencia al ente como aquello que la interrogación filosófica puede asegurar temáticamente como su asunto. Es del ente que se dice el poder y la potencia. Así, Aristóteles, el pensador de la potencia y del acto, refiere la potencia al ente en cuanto éste es susceptible de movimiento o cambio: “Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro”.³ Desde el punto de vista onto-teológico, esto significa que el poder y la potencia sólo pueden ser pensados adecuadamente en referencia al ser-presente y existente del ente, a su presencia intensiva (*entelécheia*), a su actualización. En esta determinación queda, entonces, sin averiguar si el modo propio del poder es la presencia, si en general presencia el

poder; no en vano ciertas indagaciones contemporáneas buscan lo propio del poder en el dominio de la negatividad o la ausencia (Bataille, Baudrillard). Desde el punto de vista categorial, la explicación aristotélica implica que el poder tiene que ser referido siempre, en última instancia, a la sustancia, pero siempre, también, con arreglo a una determinada relación: una relación a otro. Y esta oscilación categorial (entre sustancia y relación) puede ser un indicio decisivo respecto del estatuto del poder;⁴ no en vano ciertas indagaciones contemporáneas se inclinan a pensar el poder en términos puramente relacionales (Gramsci, Foucault).

Bajo el paradigma ontológico, la pregunta filosófica proyecta poder en un doble sentido: proyecta lo que sea y se llame “poder” en el horizonte de la presencia; y proyecta poder para sí como estrategia general de saber bajo la cual será posible averiguar, entre otras cosas, qué y cómo es el poder. En esta misma medida, la cuestión de la pregunta en filosofía es ante todo la cuestión del inicio, del principio, del mando (*arché*); la pregunta filosófica imperativamente avoca al ente a la presencia. Inicio, principio y mando constituyen el rasgo perenne de tal pregunta. Es cierto: tal vez

deba concedérsele la razón a Hegel cuando señala, en un texto preliminar de la *Ciencia de la Lógica* que ejemplarmente se titula “¿Con qué ha de hacerse el inicio de la ciencia?”, que “sólo en tiempos recientes ha surgido la conciencia de que hay una dificultad en hallar un inicio (*Anfang*) en la filosofía”,⁵ en la medida que el pensamiento de estos “tiempos recientes”, es decir, el pensamiento de la época moderna, tiene ante todo que resolver la cuestión de la posibilidad misma de la ciencia. Pero es claro que esta dificultad, esta necesidad premiosa de hallar un inicio se reitera a lo largo de toda la historia de la filosofía, y particularmente en cada uno de sus momentos de recomposición epocal. El poder de la pregunta filosófica es –ha sido siempre– el poder del inicio.

La sospecha

¿Cómo *pensar* el poder? Si la articulación de toda *pregunta* filosófica por el poder viniese originariamente marcada –de manera tan indeleble como subrepticia– por una relación al poder que condicionaría, a su vez, tanto los modos de ejecución de la pregunta como toda respuesta a ella, entonces pensar el poder –en el modo filosófico de la pregunta por la esencia

y el fundamento– implicaría, en consecuencia, la determinación de ese mismo pensar por una condición de poder que al menos marginalmente ha de escapar a su capacidad interrogante, puesto que esa misma condición es la que posibilita a esta capacidad y se ejerce menos o más tácitamente en ella.

¿Cómo *pensar* el poder? *Esta* pregunta está destinada a poner en cuarentena la espontaneidad de la pregunta como “gesto propio” y originario del pensamiento filosófico. Está destinada, pues, a poner una distancia entre ella misma y el modo filosófico de articular la pregunta. Y ésta es una distancia que no sólo se abre en virtud de la pregunta misma y como efecto de su poder, no la instala la pregunta de consuno con su planteamiento, sino que es una distancia que late antes de toda formulación expresa, como *páthos*, como *afecto* del que pregunta respecto de las relaciones de poder, en las cuales está de antemano inscrito. *Esta* pregunta no se vuelve hacia lo preguntado ni hacia aquello por lo que se pregunta, y tampoco se dirige hacia una presunta fuente adecuada de información: se vuelve hacia sí misma, y en cierto modo contra sí misma. El “gesto” que en ella va implicado no es de iniciación, sino de re-

ticencia, de reserva. Sin carecer de efectos cognoscitivos, *esta* pregunta no está en el *comienzo* de ningún conocimiento, y es particularmente escrupulosa a la hora de suponer que su respuesta pueda suministrar un saber soberano: un saber que contuviese al poder o, como dijimos antes, que tuviese al poder en su poder. No está en el principio de ningún conocimiento, porque sólo puede formularse a partir de un previo trato con el poder, que ha enseñado, de éste, lo que podríamos denominar su *veleidad*, que madruga los intentos por acotarlo. De acuerdo con ello, podría decirse que el propósito cardinal de una pregunta como ésta nada tiene que ver —al menos en primer término— con la adquisición de un conocimiento del cual se carecía previamente, sino más bien con ganar una diferente relación con el poder.

De ahí la reserva, el afecto de reserva. Este afecto define un tipo peculiar de actitud que está caracterizado por la renuencia a convalidar una putativa objetividad —a tomar como real o verdadero algo dado simplemente por el hecho de que está dado—, y *al mismo tiempo* por el recelo a ratificar de antemano la espontánea capacidad del sujeto (es decir, lo que está dado en él como tal capacidad) para discriminar

lo pertinente entre lo que se le impone como dado. Es una actitud que avizora en todo lo dado una sombra de poder, y en ésta una prepotencia que instala lo dado, precisamente, como dado; no concede su aura de naturalidad, entendiéndola como un *efecto*. Esa actitud es la *sospecha*, que traería consigo aquella diferente relación al poder: lo que así insinuamos es que *pensar el poder es sospechar*. Y no es casual que los llamados “pensamientos de la sospecha” (inaugurados por Marx, Nietzsche y Freud) tengan ante todo a la vista, como asuntos que han de ocupar prioritariamente al pensamiento, los modos, diferencias y relaciones del poder.

La sospecha es, por lo pronto, un modo de relacionarse con la apariencia, es decir, con la *dóxa*, que incluye el aspecto sensible que presentan cosas y eventos y la opinión que nos forjamos a propósito de ese aspecto. En el sentido usual del término, la sospecha no concede inmediatamente como verdadero lo dado y busca lo efectivo por detrás de la apariencia. Organizada desde la diferencia entre lo aparente y lo real, la sospecha y, en general, un *principio de suspicacia* pertenecen de suyo al estilo de la filosofía, en cuanto ésta toma su punto de partida en el cuestionamiento del origen y condición

de manifiesto de lo manifiesto. La pregunta filosófica, como pregunta lúcida y crítica, ha estado siempre comandada por este principio de suspicacia, pero a la vez por una fe fundamental: y ésta, justamente, es la fe en la esencia y el fundamento, es decir, que hay una esencia y un fundamento de lo manifiesto y de la manifestación de lo manifiesto. La confianza en que tras la apariencia subsiste una realidad –identificable, determinable, explicable– orienta, pues, en última instancia, la suspicacia filosófica. Ésta es, así, la astucia esencial de la cual se vale la voluntad de verdad que define a la filosofía como tal.

Es precisamente desde esta voluntad, pero a la vez en virtud de una inflexión que pone en suspenso la determinación de la verdad, que la sospecha puede dar un giro sobre sí misma, y sospechar de su propia complicación –como pensamiento– en la red del poder en tanto permanezca dominada por la confianza en un fundamento y una realidad sustantiva y última. Los “pensamientos de la sospecha” a que hemos aludido se caracterizan por este giro. Y este mismo giro define la diferencia entre una *política de la sospecha* y una *epistemología de la pregunta*; diferencia que no obsta, desde luego, para que la pregunta implique necesariamente

una política, ni para que la sospecha tenga efectos epistemológicos.

Pregunta y sospecha

Poner en cuarentena la forma heredada de la pregunta filosófica acerca del poder no exime, desde luego, de ganar una mínima noticia provisoria sobre eso que llamamos “poder”. Esa noticia mínima –no como algo que pueda ser capitalizado como principio y regla invariable de la indagación, sino como permanente estado de advertencia– está inscrita ya en la sospecha misma, sin que medie una pregunta expresa, y sin que con ella se pretenda haber ganado un conocimiento consistente acerca de la entidad, la esencia y el fundamento del poder. Es coherente pensar que esa noticia debe buscarse en aquellos pensadores –de una larga y compleja tradición– que han dejado determinar su pensamiento por el problema del poder, por el poder como problema, sin que ello suponga el intento de someterlo al (pretendido) control de la pregunta filosófica. De Heráclito a Nietzsche y más allá, ese linaje variopinto concibe lo que pueda llamarse “poder” bajo el signo de lo inestable, de lo cambiante, del devenir, de manera que “poder” no es “algo” que pueda designarse como una identidad

y una constancia (cosa, cualidad, propiedad o ecuación), sino un juego diferencial de fuerzas y operaciones, de relaciones y tensiones y de sus infinitos y diferenciales momentos (o coyunturas).

El primer pensamiento que se hace cargo de manera enteramente consecuente de esta perspectiva es probablemente el pensamiento sofístico y retórico del siglo V a.C. En él se rechaza, como bien se sabe, toda posibilidad de alcanzar un conocimiento estable de lo real, porque lo real es en sí mismo inestable o bien, de ser consistente, nuestro acceso a él está aquejado de una fragilidad endémica.

Y si éste es el primer momento de una acuñación conceptual del problema del poder que permanecerá paradigmática para toda la posteridad occidental, también habría que estimar ejemplar el testimonio que desde la vocación de estabilidad de la metafísica entrega Platón, en abierto conflicto con el legado retórico y sofístico. La imagen recurrente que representa en su obra el juego del poder es la del mar proceloso, y así como por el lado expresamente metafórico de la comparación la *pólis* es asimilable a un navío y el gobernante al piloto, en el trasfondo fáctico la imagen se especifica en la crítica a la construcción

de puertos, que abre a la república a los riesgos de la conquista y del intercambio, y, en general, a la lógica perversa del deseo. Con arreglo a esta clave a la vez metafórica y literal, y tal como se declara en el testamento filosófico y político de Platón —la *Carta Séptima*— el *páthos* esencial que caracteriza la situación del filósofo platónico en medio de los avatares políticos es el vértigo (*ilingia*).⁶

Decididamente contraria es la forma en que Maquiavelo aborda la cuestión del poder en *Il Principe*. Según propia declaración, su perspectiva no es idealista ni utópica, sino que se atiene a la “verdad efectiva de la cosa”.⁷ Sobre esa base, se le estima el adalid del realismo político, si bien su tratado no se limita a la consignación de lo que la experiencia muestra, sino, a partir de ésta y del estudio del pasado, al discernimiento de un conjunto de reglas que son propuestas bajo el formato general del consejo; a su vez, esas reglas —nutridas de conocimiento histórico y observación antropológica y psicológica— no están destinadas a la reproducción de las condiciones fácticas de la existencia política, sino a la construcción de lo social a partir de un nuevo arte, que es, a un tiempo, arte de gobierno y de representación. En todo

caso, la “*verità effettuale*” de Maquiavelo no se congenia bien con la estabilidad de la verdad platónica, sino que está hecha de circunstancia, tiempo y materia humana, y la cualidad de su evidencia no descansa propiamente sobre procesos demostrativos, sino sobre el saber pre-conceptual –si puede decirse así– de una naturaleza cuya cifra es el cambio. El principio de ese saber sería la sospecha.

El problema del poder

Podría acaso sostenerse que hay dos maneras principales de entender el poder: una lo refiere al ser y la naturaleza, otra, a la apariencia y la simulación; el estatuto del poder tendría que decidirse, pues, entre *phýsis* y *dóxa*. En la primera perspectiva, el poder no sería sino la manifestación, expresión o ejercicio de una naturaleza real y constitutiva; en la segunda, la suposición ilusoria o la proyección fantasmal de una naturaleza problemática. Como quiera que se entienda el poder, sea bajo la primera o la segunda rúbrica, se tiene que contar con la imbricación inevitable entre una y otra, ya porque se hace preciso dar cuenta de la articulación entre ambas –es decir, porque una noción *íntegra* del poder exige considerar también

aquella dimensión suya que se debe a la apariencia–, ya porque resulta difícil trazar la frontera precisa que deslinda a un poder ontológicamente fundado de uno meramente aparente. Dicho de otro modo: apenas concedemos la necesidad de distinguir entre una matriz “física” y una matriz “dóxica” en la concepción del poder nos vemos llevados a reconocer que la diferencia entre ambas no es nítida ni unívoca, sino más o menos vacilante. Desde el punto de vista de una metafísica del poder, esta vacilación no podría sino inducir una inquietud, que sólo conoce un momento de reposo en la noción de Dios como coincidencia total de ser y poder, punto absoluto en que hallamos, no una distinción perfecta entre realidad y apariencia del poder, sino pura realidad exenta de apariencia. Pero todo poder finito queda librado al equívoco de la apariencia y de la opinión. Y este equívoco es tanto más gravitante, cuanto que se desdobra de una manera que, a primera vista, podría calificarse de paradójica, o, si nos permite decirlo así, es, en una de sus ramas, para-física, en la otra, paradójica. Testimonios al respecto pueden extraerse tanto del depósito fundamental de la metafísica como de aquella otra tradición de pensamientos a que aludíamos antes.

Comencemos por la rama “para-física”. Si tomamos ejemplos diversos, observaremos que la cimentación ontológica del poder está orientada siempre por el índice de la fuerza (*bía, vis, strength, Kraft* o *Gewalt*). Allí donde alcanza sus perfiles más acusados, esta orientación da lugar a lo que podríamos llamar las concepciones *vitalistas* del poder, que cuentan entre las más enfáticas, tanto por su vehemencia retórica como por su radicalidad conceptual. Así, en el *Gorgias* platónico, Calicles despliega su alegato reivindicando el derecho natural del fuerte a tener más como expresión inmediata de su deseo sobreabundante, en el cual él mismo ve la clave política y dinástica de la *phýsis* y el movimiento originario de la vida. En el otro extremo histórico, Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, desarrolla su tipología de fuertes y débiles, donde los primeros son favoritos de la naturaleza, en quienes se manifiesta sin reserva el principio diferencial de eminencia de la vida. En uno y otro caso la apoteosis de la fuerza vital no excluye, sino, todo lo contrario, supone un arte consumado de la apariencia, la retórica en Calicles, la poética en Nietzsche. Un tercer documento puede ser más claro de manera inmediata. Hobbes define el poder como los medios presentes de que dispone

un hombre para alcanzar un bien futuro, distingue entre un poder originario y uno instrumental, y afirma que “la naturaleza del poder [...], a semejanza de la fama (*like to Fame*), crece a medida que avanza”.⁸ Si ya la comparación con la fama sugiere, más que una mera analogía, una relación interna, no quedan dudas al respecto, al leer que la “reputación de poder es poder, porque trae consigo la adhesión de aquellos que necesitan protección”.⁹

Por otra parte, los intentos de proporcionar una base ontológica a la noción de poder resultan, en general, problemáticos. Su reducción al dato de la fuerza *física* (como conjunto de dotes corpóreas e intelectuales) no puede dar cuenta de la realidad y la totalidad del poder, de su dinámica, y la necesidad de ampliar dicha base más allá de la mera fuerza nos remite, una y otra vez en esta tradición, al *deseo*. Así, en Hobbes es el deseo el suplemento que permite determinar la dinámica y la lógica del poder: “pongo por general inclinación de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de poder tras poder (*a perpetuall and restless desire of Power after power*), que sólo cesa en la muerte”,¹⁰ lo cual es atribuido a la necesidad de asegurar el poder presente mediante la adquisición de más poder. Este *plus*, que define aquella dinámica y aquella

lógica maximalista, es precisamente lo que sólo puede ser explicado a través de la apelación al deseo. Pero el deseo, que ha sido invariablemente marcado con el sello de la falta, no puede en modo alguno ofrecer un fundamento consistente ni estable para la determinación del poder, y aporta a la plenitud de la fuerza el signo inquietante de un vacío.

En este sentido, tal vez la definición más notable del poder que se haya dado desde perspectiva metafísica sea la de Spinoza, en la cual se conjugan todas las dimensiones del problema: “El esfuerzo (*conatus*) por el cual toda cosa tiende a perseverar en su ser (*in suo esse perseverare conatur*) no es sino la esencia actual (*actualem essentiam*) de esa cosa”.¹¹ Si consideramos que lo que Spinoza llama sustancia se define a la vez por una estructura exhaustivamente relacional y por una concepción de la actualidad de la potencia como tal, podremos concluir que la noción de conato está necesariamente en el centro del análisis que intentamos proponer.

Pero la imbricación de naturaleza y apariencia enseña todavía una segunda dificultad, que constituye lo que denominamos la rama paradójica de la cuestión. Surge ésta en cuanto se intenta acreditar la noción

de poder fundándola en la opinión y la apariencia, y es paradójica porque tiende a invertir el menoscabo que experimenta una noción del poder ontológicamente fundada. El índice decisivo para la acreditación del poder en términos de naturaleza, el índice de la fuerza, resulta enteramente problemático cuando se trata de dar cuenta de un poder humano *legítimo*, que por su sola autoridad pueda reclamar respeto y obediencia. Tal como se hace explícito en toda la tradición del pensamiento político moderno, en el contexto de la determinación social del poder, y en vista de su instauración por medios humanos –descontada toda fundamentación teológica–, aquél sólo puede ser legitimado mediante la apelación a rendimientos discursivos –asociables con la opinión– mediante los cuales se exprese la voluntad de los sujetos concernidos para convenir en dicha instauración. Sin embargo, tales rendimientos enseñan al punto su precariedad, en cuanto se requiere una coacción efectiva para asegurar el cumplimiento de los artículos de paz del contrato, y que mantenga vivo el temor que –en la ficción fundacional de Hobbes– ha llevado a los hombres a escuchar el consejo de la razón y a pactar entre sí: “las palabras, sin espadas, son sólo palabras” (*Covenants, without the Swords*,

are but Words).¹² La noción misma de la fuerza de la ley indica que la sola apelación al discurso es insuficiente para dar cuenta del poder político y que se necesita la fuerza para garantizar su consistencia y eficacia.

Las dificultades a las que conducen ambas matrices de determinación del poder, la física y la dóxica, sugieren la necesidad de ensayar una distinta estrategia de análisis que permita radicalizar lo que está contenido en la “noticia mínima” que referíamos al comienzo de este acápite, es decir, la concepción operacional y relacional del poder.

Poder y figura

El tratamiento de la cuestión del poder que aquí esbozamos habrá de orientarse por un catálogo de figuras. Como ya se ha insinuado reiteradamente, el *juego* implicado en esto se basa en la sospecha de que el poder no es reducible a un marco ontológico, pero no por ello inescrutable para la indagación filosófica. En esa medida, las “figuras” en cuestión están en cierta relación con los predicamentos supremos del discurso ontológico, las categorías, pero no como los momentos diferenciados de una articulación estructural del ente, sino como instancias transicionales —en sí

mismas inestables— del proceso del poder. Es interesante que tanto la etimología de “figura” como la historia de su concepto —desde las primicias de la noción en la literatura latina (Terencio) hasta su instalación como concepto cardinal de la retórica, y desde sus primeros usos en el pensamiento cristiano (Tertuliano) hasta su consolidación como concepto básico de la exégesis medieval— remitan, precisamente, a la transformación, enfatizando a la vez las fases estructurales del proceso metamórfico.¹³

Del concepto de figura hay tres matrices fundamentales: una es la retórica (de procedencia griega y romana), otra la hermenéutica (gestada en las prácticas medievales de exégesis de la Escritura y cifrada en la noción profética de *prefiguración*), y una tercera, por fin, moderna, que es la dialéctica. Para los efectos de una discusión del concepto de figura y de su pertinencia en este contexto podemos restringirnos a la primera y tercera matriz, porque la segunda puede considerarse como un puente entre ambas.

A partir de las acepciones tradicionales de la figura y de su consolidación en el dominio de la retórica se podría estar tentado de tomar a esta última como la clave para la determi-

nación del concepto que aquí nos interesa. Sin embargo, se debe tener cuidado de no identificar sin más la “figura” que intentamos caracterizar con lo que la retórica piensa bajo ese nombre. Sin duda, la retórica es un espacio privilegiado para la averiguación del poder. Tradicionalmente se le ha reservado la función de primacía en lo que podríamos llamar, al margen del uso masivo de la fuerza, la otra modalidad de su ejercicio: baste recordar la distinción entre persuasión y violencia, de la cual podemos consultar una formulación primeriza en Gorgias;¹⁴ aunque es verdad que esta distinción es hasta cierto punto problemática, porque no parece posible pensar la persuasión sin un momento de violencia: lección, entre otros, de Maquiavelo, que entiende la necesidad del empleo de la fuerza en la unificación ideológica de un pueblo. Además, sin perjuicio de reconocer la dificultad de esa distinción, se debe admitir que la retórica es un espacio ya articulado por el poder y por una comprensión previa del poder del discurso.

44

El otro concepto de figura al que cabe acudir lo ofrece Hegel, que concibe el devenir de la “experiencia de la conciencia” articulado en una serie de *Gestalten*: éste es gran formato de la matriz dialéctica. La explicación hegeliana pone énfasis en las

notas de la singularidad y la efectividad: la figura es el modo de existencia efectiva del espíritu en la singularidad de sus diversas determinaciones en el tiempo.¹⁵ Si por una parte la secuencia de las figuras caracteriza el proceso de *transformaciones* por el cual atraviesa el espíritu en su devenir, por otra cada una de ellas especifica una determinada *estructura* como momento de ese proceso. Lo decisivo es el dinamismo progresivo que se deja leer en estas estructuras, que no están meramente yuxtapuestas, sino que se contienen unas a otras según el orden de la secuencia. Este es el sentido *dialéctico* de la noción hegeliana de figura. Esta dialéctica acumulativa marca un curso de sedimentación, de acuerdo al cual la figura —como figura de la conciencia— no se contiene ni se agota en sí misma, sino que libera su sentido como riqueza sustantiva de la que el espíritu se apropia en una fase superior. La figura recibe así una impronta categorial, la cual permite su recuperación memoriosa en el discurso de la autognosis del espíritu, que trae al presente, bajo la forma figurativa del recuerdo, los diversos estadios de la vida del espíritu, deletreándolos en la clave del concepto.¹⁶

Las dos matrices de determinación de la figura que privilegiamos, la matriz retó-

rica y la dialéctica, están esencialmente referidas al discurso y a su estructura y a su capacidad para traer a presencia lo que es. Una inspección del poder como la que emprendemos aquí sospecha de la relación de discurso y presencia que trama ambas matrices; sospecha, en consecuencia, del fundamento ontológico que sostiene esa relación. Parte de la presunción de que el poder trabaja ante todo en silencio y a oscuras, que lo mismo se retrae de la palabra como se sustrae a la presencia, que apela a la palabra y a la presencia no para manifestar su putativa entidad, sino para encubrir y anunciar *al mismo tiempo* la oquedad en que consiste; parte, en suma, de la presunción de que toda ostensión o fenomenización suya pertenece a la dimensión de sus efectos, pero, a la vez, que estos efectos constituyen todo el cuerpo del poder. Y éste es un doblez al que es preciso atender como a lo más importante en la dinámica del poder.

Este doblez del poder podría ser descrito como su carácter *místico*, que es asimismo su carácter impositivo e imponente. El poder impone y se impone, pero en esta imposición jamás se pone a sí mismo, jamás se torna disponible. Dicho de otro modo, lo que el poder impone ante todo

es el tabú de su propia desnudez.¹⁷ Podría pensarse en este sentido la im-posición como la operación cognoscitiva del poder propiamente dicha, como la pre-determinación del conocimiento por el poder de la que todo intento de pensar el poder debe estar primariamente notificado.¹⁸ Operación ésta que se funda en la sustracción del poder a la visibilidad, a la mera presencia y a la condición de la objetividad, y que no es en absoluto incompatible con la multiplicación de las imágenes, enseñas y símbolos del poder, antes bien la requiere. Esta imposición es siempre violenta: cruda o sutilmente, la violencia está en el núcleo activo del poder, es propiamente su *espíritu*: lo místico es la experiencia de esta violencia.

Es para hacernos cargo de este doblez del poder que acudimos a la noción de figura: una noción que, sin disociarse del todo de las dos matrices que examinábamos, tampoco ha de confundirse con ellas, en cuanto se inserta en la diferencia que las separa. Si hemos de apellidarla para resaltar el matiz que la distingue, podríamos decir que es una noción *estética*. La figura, en sentido estético, no debe igualarse a la *forma*, ya se conciba a ésta como el límite teleológico de un devenir entitativo conforme a natu-

raleza o como el correlato objetivo de las operaciones cognoscentes de un sujeto; y tampoco es equiparable a un *esquema*, si por tal se entiende un proceder regular y codificable de presentación sensible, fenoménica. Comporta una concreción (y eventualmente una densidad) que no pueden hallarse ni en aquélla ni en éste. La figura estética del poder satisface el requisito de su presentación, pero no presenta al poder como tal (que precisamente *como tal* es ajeno a toda presencia y, por eso mismo, a toda categorización discursiva), sino sus investiduras, sus signos y efectos: en general, lo que llamaremos sus operaciones. La figura estética tiene justamente la virtud –vinculada a su concreción y densidad– de sustituir o incluso preceder al discurso. Y esta virtud parece convenir a la dinámica del poder, cuyas operaciones, si bien son susceptibles de articulación discursiva y de hecho la requieren para constituir la esfera total del poder, tienen en general, una dimensión pre-discursiva irreducible: es a lo que nos referíamos poco antes al hablar de lo místico. Pero a despecho de la concreción y la densidad de la figura, su noción no se determina a partir de la constancia de ninguna plenitud ontológica de base (de la cual fuese la figura meramente una manifestación sensible), sino que se

traza como el borde entre los seres: borde, a la vez, de separación y de tránsito entre ellos. Otro modo de nombrar ese borde sería, tal vez, decir “cuerpo”. Pero esto requeriría de mayores desarrollos que por ahora suprimimos.

Para una analítica de las figuras del poder

¿Cómo figura el poder? Será ésta la pregunta que nos guiará en la determinación de la serie que ahora empezamos a elaborar. Pero no será una pregunta directa o simple. Estará gobernada desde dentro por la sospecha. Para la sospecha hay siempre y a lo menos dos niveles: siempre hay para ella, respecto de todo aquello a lo cual se aplique y todo aquello que la suscite, un doble fondo. Lo real tiene para ella la forma general del *pliegue*. En el mundo del poder –cabría decir adicionalmente– no hay cosas, sino pliegues.

En esta forma general supondremos dos específicas: el pliegue como *encubrimiento*, el pliegue como *transformación*. No decimos con esto que se trate de dos pliegues, sino de los dos modos o caras de un mismo y único pliegue. Supondremos también que esas dos caras están indiscerniblemente entrelazadas en toda manifestación de poder:

el pliegue de encubrimiento vela y camufla el pliegue de transformación, pero el pliegue de transformación se acusa —en sesgo, siempre— en el pliegue de encubrimiento en la misma medida en que deja impreso en él la huella del movimiento metamórfico.¹⁹ Al pliegue de encubrimiento lo llamaremos *figura*, al de transformación, *operación*. Respecto de toda figura buscaremos el segundo fondo que la determina: bajo todas y cada una de las figuras reelaremos unas *operaciones del poder*. Los dos niveles de nuestro análisis serán, pues, éstos: figuras y operaciones, y es prudente considerarlos analíticos más bien que reales.

Una primera serie de consecuencias que se deriva de lo dicho tiene que ver con la posibilidad misma de elaborar un inventario de figuras, condicionadas como están —en nuestra hipótesis— por la inquietud metamórfica que les imprimen las operaciones. No supondremos, entonces, que existe —aunque sólo fuese virtualmente— un catálogo exhaustivo de tales “figuras”. El valor del catálogo que propongamos estribará en el modo de su construcción, de suerte que sea dable pensar que con la serie de figuras que discernamos hayamos podido dimensionar el dinamismo del poder en todas sus fases: poder, contrapoder, impotencia y

no-poder. En todo caso, también por hipótesis podemos postular que hay más figuras que operaciones, y que a una operación pueden convenir múltiples figuras. Pero también cabe anticipar que estas últimas no son meramente proyecciones diversas de un contenido unívoco de base, y que el sesgo que cada figura acusa implica una determinada modificación de la operación que en ella se articula.

Una segunda serie de consecuencias tiene que ver con el peso epistemológico que cabe asignarle a nuestro intento. Si las figuras manifiestan *y al mismo tiempo* encubren a las operaciones, y si éstas tienen más el carácter de la movilidad que de la forma y la estructura, tampoco cabrá asumir que la indicación de las primeras podría abrir paso a la *verdad* del poder, en el sentido de un contenido estable y unívoco de base. Dicho de otro modo, la indagación presente no apunta a una mimética del poder que le atribuya a éste una capacidad de simulación y de encubrimiento de lo que sería la naturaleza sustantiva del poder. Pero tampoco supondremos de buenas a primeras que el poder se resuelve sin más en estrategias de ilusionismo cuya misma vanidad encandila. Todo ejercicio de poder implica un esfuerzo, un gasto *real*, una

materialidad del ejercicio mismo que, si en ocasiones no se lee directamente en éste, sí es enteramente perceptible en sus efectos.

Mirada la relación entre ambos niveles desde la perspectiva de la figura, puede formularse conforme a una operación general: el poder no hace figura sin figurar al mismo tiempo su propia infigurabilidad, lo que equivale a decir que algo de la operación no ingresa en la figura que la manifiesta.²⁰

Por cierto, no podemos ocultar las dificultades principales que arrostra esta investigación. Una se desprende de algo que ya hemos dicho: la distinción entre figuras y operaciones es analítica, en el movimiento del poder forman en cada caso unidad (de acuerdo a la idea de que se trata en cada caso de uno y el mismo pliegue), por lo cual se hace indispensable establecer las características de dicha unidad de manera tal que se justifique la distinción analítica o, a la inversa, establecer esta diferencia de tal manera que no se pierda de vista la unidad. La otra dificultad, estrechamente relacionada con la anterior, estriba en determinar cómo se decidirá si algo es figura u operación, lo cual probablemente debe llevarnos a reconocer que la distinción es, además de analítica, relativa, y que debe

contarse con la posibilidad de que una operación pueda fungir como figura de otra, por ejemplo y, más aun, *que realmente sólo haya operaciones, y que la condición de figura se defina relativamente, en cuanto una operación cumple la manifestación-encubrimiento de otra*. Para salir al paso de ambas dificultades es preciso establecer por vía de hipótesis las premisas teóricas de la analítica.

Las figuras expresan las operaciones. Las figuras definen los *efectos de visibilidad* del poder: en ellas, el poder manifiesta su propia invisibilidad. Por su parte, las operaciones son la *materialidad* del poder: sin ellas, no hay poder en absoluto. Esto último quiere decir que no hay un en sí, una sustantividad del poder de la cual las operaciones fuesen los modos de realización, los caracteres o los síntomas. El poder no está en ningún otro lugar que no sean sus operaciones; entre uno y otras no hay una relación de expresión, como entre las figuras y las operaciones: el poder trabaja en sus operaciones, es inmediato en éstas.

Las figuras pertenecen, pues, al orden de lo manifiesto, de lo fenoménico, pero no por ello son transparentes. Por el contrario, cada una de ellas está múltiplemente sobredeterminada. Siendo los modos de visibilización

de las operaciones del poder, no son *simplemente* visibles en sí mismas: les pertenece una peculiar opacidad. Cada figura está sobredeterminada por la relación con otras figuras y porque en ella son co-expresadas otras operaciones además de aquélla que esa misma figura manifiesta. En esta medida, cada figura es una constelación.²¹

Ensayando un primer ordenamiento de lo dicho, se deberá contar –en adición a lo ya señalado– con los siguientes hechos (que, revisados, alterados, aguzados, habría que poder convertir en axiomas):

1. La expresión de la operación por la figura nunca es directa. Ello está en el meollo de la relación entre la visibilidad de la figura y la invisibilidad del poder y se desprende de la múltiple determinación de la figura. Para decirlo de manera gráfica, la figura expresa figuradamente a la operación.

2. Pero esto no quiere decir que la operación pertenezca al plano de una literalidad unívoca. La operación posee una simpleza (que puede llegar a ser una crudeza) sólo por relación a la figura, la cual es más compleja por su función expresiva y por la sobredeterminación de ésta. Pero no es una simpleza atómica: las operaciones admiten diversas modalidades y tonalidades en sí mismas y transiciones entre ellas.

3. Como ya se dijo, intuitivamente puede afirmarse que hay más figuras que operaciones, y que su número es indefinido: no es verosímil que pueda establecerse un catálogo cerrado de las mismas. No parece posible, primeramente, porque –para decirlo de esta manera– el poder se expresa múltiplemente, tanto en un sentido extensivo como intensivo; y luego, por las implicaciones de unas figuras en otras a que nos hemos referido al hablar de su carácter constelado. Bástenos, entre tanto, con estas dos razones.

4. En cambio, podemos suponer que las operaciones son limitadas, quizá incluso muy limitadas, no sólo en el sentido numérico, sino también en cuanto cabe sospechar que son elementales, primarias, atávicas. Pero, aun limitadas, no es posible saber a priori su número ni su catálogo. Esto se debe a la maleabilidad del poder y, probablemente, a que todo su juego no se revela más que en sus efectos, en su posterioridad o diferimiento (*Nachträglichkeit*).

5. Por la misma razón, y porque cada figura expresa sólo indirectamente a la operación, expresa siempre una *modificación* de ésta. Así como no se da univocidad en las operaciones, así también es preciso examinar las

figuras una a una para acceder a aquéllas. No es posible *deducir* las figuras de las operaciones ni inducir éstas de las anteriores. La connivencia de *cierto* empirismo y cierto intuitivismo es inevitable en esta indagación.

6. No obstante ello, es posible suponer que la analítica de las figuras puede dar acceso a la dimensión total de las operaciones y relaciones de poder, a partir de las nociones de poder, contrapoder, impotencia y no-poder.

7. Y por último, lo que ya dijimos, y desde donde la revisión de estos mismos “hechos” o “datos” debiera ser emprendida, el hecho de que, acaso, sólo hay operaciones en funciones relacionales, y que la distinción analítica entre figura y operación sólo pretende apuntar a un desdoblamiento originario y constitutivo del poder como operación en general.

Aquí nos limitamos a bosquejar una serie provisional de figuras, respecto de cada una de las cuales intentamos precisar la operación que expresa; algunas figuras expresan la misma operación, pero, como hemos dicho, dando cuenta de una *nuance* que es esencial a la determinación de la operación.

En la construcción de la serie hemos intentado incluir expresiones fundamentales del poder, donde “fundamental” quiere decir, sobre todo, “inequívoco”, es decir, figuras que inequívocamente puedan ser consideradas como expresiones de poder. La serie misma está organizada como una secuencia que liga unas figuras con otras, lo que también es provisorio. El peligro que tiene esta ordenación secuencial estriba en suponer un relato de base, y no importa que éste sea una saga o una historieta. Es el peligro de suponer una continuidad que colmaría los hiatos de figura a figura, de operación a operación: lo abrupto parece pertenecer originariamente al poder. Pero por otra parte, una secuencia permite insinuar la complejidad de relaciones que conecta a figuras con figuras y operaciones, y a operaciones con operaciones; la idea de que la secuencia implica una multiplicidad de relatos puede salvar, al menos en parte, aquel peligro. De todos modos, algo, cierto hilván de sentido ha de saltar a la vista en nuestro orden. Indiquémoslo brevemente.

Comenzamos por el fenómeno aparentemente más externo —el *ropaje*—, en el cual, no obstante, ya se está jugando la interioridad misma del poder. Nos des-

plazamos luego a un primer momento de propiedad —el *nombre*—, que se acusará como problemático, y de ahí al primer círculo de efectos de poder a partir de la presencia —el *prestigio*— como foco de irradiación. Alcanzamos aquí el umbral que comunica con el comienzo de la acción del poder, que veremos desplegarse a través de la *seducción*, el *abuso* y la *abyección*. La primera oscila todavía en el umbral: no requiere de iniciativas explícitas ni de mociones dramáticas; la seducción actúa por presencia, el poder seduce por presencia, pero insinuándose. El abuso podría considerarse como la posibilidad extrema que deja abierta la fascinación que ejerce el poder seductor; el abuso de poder es una posibilidad congénita del poder como tal. La abyección pertenece a la esfera de acción del poder, como determinación de aquél que le está ilimitadamente sujeto; es, si se quiere, la pasión radical determinada por esa acción, en que el sujeto no sólo padece el poder que se ejerce, sino también su propia impotencia. En su ilimitación, ella trae consigo un primer momento de inversión, esencialmente ambiguo: el *miedo*, como afecto primario de poder que afecta de finitud y de límite tanto a dominadores como a dominados. Lo que se abre bajo el miedo es el *abismo* del poder y el poder

como abismo. La secuencia sufre aquí un hiato evidente: no se puede extremar el poder al infinito para dominar el abismo que lo constituye; la marca de una finitud se hace patente. La secuencia comienza otra vez, del lado de la individualidad finita. La *perspicacia* es su primera figura. De la perspicacia pasamos a figuras de contrapoder: *resistencia* y *conspiración*. La última induce de suyo la figura del *secreto*, que de alguna manera tiene el carácter de una internalización de la índole abismal del poder. Rematamos, por último, en el *silencio*, que es quizá la más ambigua de todas las figuras, en las que cabría leer las cuatro caras del poder, el contrapoder, la impotencia y el no-poder. De acuerdo con ello, la figura del silencio puede ser leída como aquélla que da paso a un reinicio de la serie o a su salida.

Notas

¹ El texto presente expone las premisas de una indagación de largo aliento que lleva el título de trabajo “Figuras del poder” y que ha sido objeto de una exposición tentativa en un seminario de licenciatura del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el segundo semestre de 2002.

Addendum: La investigación fue posteriormente llevada a cabo, entre los años 2004 y 2007, bajo el título “Figuras del poder. Contribuciones a una analítica filosófica del poder desde una perspectiva metafísico-estética”, mediante el proyecto FONDECYT 1040530, del cual el autor fue investigador

responsable; co-Investigadores fueron los profesores Alejandro Madrid, Rodrigo Zúñiga y Pablo Chiu-minatto, y las instituciones patrocinantes fueron la Universidad de Chile (Departamento de Teoría de las Artes) y la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Departamento de Filosofía).

² Profesor Titular de Filosofía y Estética, Universidad de Chile; Profesor Adjunto de Metafísica, Pontificia Universidad Católica de Chile.

³ Aristóteles, *Met.*, 1019a15-16.

⁴ La oscilación de que hablo no se restringe a este punto; afecta, en verdad, a la categoría misma de sustancia, cuya primacía se establece en cuanto que las demás (incluida la de relación, *prós ti*) se dicen en relación a un único principio (*prós mian archén*) que es, por cierto, la sustancia.

⁵ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 5. *Wissenschaft del Logik*, I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, p. 65.

⁶ Platón, *Ep.* VII, 325e-326a.

⁷ Nicolò Macchiavelli, *Il Principe*, XV.

⁸ *Leviathan*. X. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 62 [41].

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Leviathan*, XI. Ed. cit., 70 [47].

¹¹ Baruch Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, Pars III, Prop. VII.

¹² *Leviathan*, XVII. Ed. cit., 177 [85].

¹³ Cf. Erich Auerbach, *Figura*. Madrid: Trotta, 1998, 43-75.

¹⁴ *Encomio de Helena*, 6 ss.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VII, Die Religion. Ed. Hoffmeister. Hamburg.: Meiner, 1967, 476 s.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, 363s.

¹⁷ La noción de este misticismo es decisiva para entender lo que constituye el punto de arranque de nuestra indagación, es decir, la sospecha de que toda inspección ontológica resulta infructuosa para el esclarecimiento del poder. No abogamos con ello por una disociación absoluta de ser y poder, sino que suponemos un tipo específico de relación, que tal vez pueda ser insinuado del siguiente modo. Se

tiene que decir: el poder no *es*. No se *puede* decir: algo *es* fuera del poder. En la misma medida en que el poder se sustrae al ser, determina todo lo que es; lo determina a su modo: por imposición. Ésta es la relación originaria de ser y poder, una relación asimétrica: la relación entre poder y ser es tangencial, pero sólo el poder toca al ser.

¹⁸ El poder no habla en proposiciones. Cuando parece hacerlo, y cuando parece proponer algo, no se trata sino de una forma disfrazada de imposición respecto de la cual ningún destinatario puede tener dudas.

¹⁹ Pongamos como ejemplo las relaciones de poder que se dan en una situación de juego, en el póquer, digamos. Una situación como ésta es especialmente interesante, porque en ella dichas relaciones están sometidas a las leyes impávidas del azar. El jugador que mejor armado está es el que más puede adaptarse a dichas leyes, y esto, como bien se sabe, no tiene que ver con la buena suerte de las manos que reciba, sino con saber proceder con cualquiera de las combinaciones, arriesgar, engañar e imponerse. El *bluff* es el momento decisivo: aquí la adaptación consiste precisamente en asimilarse a la impavidez del azar. El pliegue de encubrimiento consiste, entonces, en no revelar nada del cambio que se ha operado o que está en curso de producirse, no enseñar nada del pliegue de transformación, para decirlo en nuestra jerga.

²⁰ Este “no ingresa” puede resultar confuso. Con ello aludimos a una de dos posibilidades: o bien la figura no expresa en absoluto ese “algo” (que permanece en reserva), o bien lo expresa conforme a una regla (digámoslo entre tanto así) distinta a la que rige en general la expresión propia de esa figura.

²¹ Desde el punto de vista de nuestra indagación, esta caracterización de las figuras (todavía incipiente e imprecisa) implica que ni una fenomenología ni una hermenéutica podrían ofrecer el modelo adecuado de su análisis.