«Genealogía del poder»
colección dirigida por
Julia Varela y *Fernando Alvarez-Uría*

Diseño cubierta:
Roberto Turégano

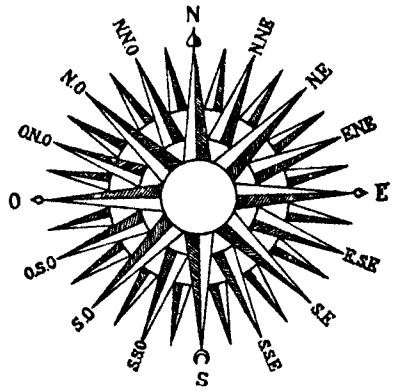
Seseña, 59 - Madrid 28024
I.S.B.N.: 84-7443-038-0
Depósito Legal: M- 18790-1985
Impreso en *García Rico*
María del Carmen, 30 - 28011 Madrid
Impreso en España

INDICE

MICHEL FOUCAULT

SABER Y VERDAD

Edición, traducción y prólogo:
Julia Varela y
Fernando Alvarez-Uría



LAS EDICIONES DE
La Piqueta

PROLOGO

Trabajar en la perspectiva de Foucault —más que comentar indefinidamente sus libros— exige aplicación pero también insertar su obra en el contexto de aquellas producciones intelectuales que la dotan de sentido. La presente recopilación de textos, en su mayoría inéditos en castellano, pretende proporcionar materiales que contribuyan a clarificar su método de análisis. Los lectores juzgarán acerca de su pertinencia y validez.

Los estudios realizados por Foucault han coadyuvado a crear un marco conceptual nuevo y poderoso de comprensión de los problemas existentes en las sociedades occidentales contemporáneas. Pero lo que nos interesa resaltar aquí es que sus aportaciones hunden sus raíces en una corriente actual de pensamiento crítico cuyas líneas maestras han sido esbozadas por los clásicos de las ciencias sociales. En este prólogo trataremos de explicitar algunas de esas conexiones que, a modo de tela de fondo, permitirán captar mejor las especificidades del trabajo de uno de los intelectuales más originales e incisivos de nuestro siglo.

Foucault nunca se ha sentido distanciado de las cuestiones

que afectan a los ciudadanos de las sociedades industriales avanzadas —y, en particular, a los más desasistidos y sometidos—, ni de las cateogorías de pensamiento que permiten tematizar dichas cuestiones. Su compromiso personal ha estado siempre íntimamente imbricado en su proyecto intelectual. Los problemas que le han obsesionado eran problemas acuciantes del presente y, porque eran urgentes, exigían una cierta distancia para abordarlos. Genealogía significa precisamente conducir "el análisis a partir de una cuestión presente"(1). Frente a un empirismo ingenuo, aunque sea comprometido, y frente a idealizaciones intelectuales distanciadas, aunque pretendan ser objetivas, el trabajo genealógico exige una minuciosa analítica de las mediaciones, aislar las tramas, seguir sus hilos, definir sus conformaciones, sus transformaciones, su incidencia en el objeto de estudio y, en fin, repensar los conceptos que permiten su definición.

La genealogía es gris, meticulosa y paciente, pero es también plural. Foucault mismo sintetizaba su proyecto genealógico en tres grandes dimensiones:

—una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento.

—una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás.

—una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales(2).

En líneas generales se podría decir que a la primera dimensión pertenecen las obras que van desde la *Historia de la locura*(1961) hasta *El orden del discurso*(1971); están pues incluidas en esta etapa obras tales como *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). Si fuese preciso sintetizar estas producciones en torno a un concepto central este sería, sin duda, el concepto de *saber*. Corresponderían a la segunda dimensión libros como *Vigilar y castigar*(1975) y la *Microfísica del poder*(1877) formado este último por entrevistas, cursos y escritos que abarcan de 1971 a 1977. El concepto central alrededor del que se articulan estos trabajos sería el de *poder*. Mayo de 1968 habría servido de acontecimiento catalizador de este cambio de perspectiva. Por último, en la tercera dimensión se situarían los tres volúmenes hasta ahora publicados de la *Historia de la sexualidad* y, en particular, *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*, publicados ambos poco antes de su muerte. La problematización central de estas investigaciones sería la de la *ética*.

(1) Véase la entrevista con F. EWALD, *Le souci de la verité*, Magazine Litteraire, 207, mayo 1984, 21.

(2) Véase la entrevista realizada por H. DREYFUS y P. RABINOW, *Le sexe comme moral*. Le Nouvel Observateur, 1-7/6/84, 90.

Foucault y las ciencias sociales.

Saber, poder, ética y estética de la existencia, resumen tres etapas del trabajo de Foucault, si bien forman parte de un proyecto coherente que tiene sus cimientos en la pasión por la verdad, la búsqueda incisiva e intensiva de las condiciones de posibilidad de los discursos y las prácticas y, en fin, la voluntad comprometida de pensar lo impensado de la vida social. Este proyecto crítico que comienza por pensar las categorías de pensamiento en tanto que categorías históricas para culminar en una genealogía de la moral ¿tiene cabida en el marco disciplinar de las ciencias sociales y, más concretamente de la sociología?. Dejemos que sea el propio Foucault quien nos proporcione una primera respuesta. En 1966, cuando acababa de publicar *Las palabras y las cosas* situaba su trabajo en proximidad al de Levi-Strauss, Dumezil así como del "new criticism" americano(3). En diferentes ocasiones reconocerá su deuda con Cavaillés, Bachelard y Canguilhem pioneros en Francia de la historia y la filosofía de las ciencias. En otras ocasiones se referirá a Marc Bloch, L. Febvre y a los historiadores ingleses destructores del mito de *la* Historia(4). Más tarde cuando

(3) Entrevista con M. CHAPSAL, La quinzaine Litteraire, 5, 15/5/66, 15.

(4) Entrevista con J.P. EL KABBACH, La Quinzaine Litteraire, 46, 15/3/68, 22. En esta entrevista valora el trabajo "de un grupo de intelectuales comunis-

su obra comienza a ser percibida como un desplazamiento respecto a la sociología marxista reconoce el influjo que en él ha ejercido Marx(5). Y, en fin, en uno de sus cursos incluido en la presente selección afirma estar investigando en "una ontología de la actualidad" siguiento la línea teórica que va "de Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber"(6). A Weber dedicará uno de sus seminarios en el Colegio de Francia. Pasquale Pasquino ha señalado con agudeza la relación que une ambas trayectorias intelectuales(7).

A esta filiación de sus producciones en el campo de las ciencias sociales se añade un compromiso intelectual inseparable, como veremos a continuación, de toda una corriente crítica de pensamiento que comienza a consolidarse a partir de los años sesenta.

En 1959 la obra de E. Goffman *La presentación de la persona en la vida cotidiana* trastoca los códigos vigentes en la sociología ya entonces dominante. El propio Goffman publica en 1961 *Internados* en donde las instituciones psiquiátricas sirven de paradigma para elaborar una tipología de las instituciones cerradas. El afán que existía con antelación por encontrar para la sociología métodos exclusivos de análisis decae. Se flexibilizan las posturas que permiten la incorporación de técnicas provenientes de la historia social, la antropología, la etnografía... Algunos sociólogos consideran legítimo aplicar a los procesos sociales que tienen lugar en los países denominados desarrollados métodos de estudio que sirvieron para conocer las formas de vida de culturas "primitivas" en vías de extinción. La antropología social inglesa y la antropología cultural americana sirven de base a esta nueva mirada sociológica

tas para reevaluar los conceptos de Marx en tanto que "esfuerzo a la vez político y científico".

(5) Cf. M. FOUCAULT, *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método* en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid 1979, p. 100.

(6) "¿Qué es la Ilustración?". Curso del Colegio de Francia, 1983, publicado en Magazine Litteraire, 207, mayo 1984, 39.

(7) P. PASQUINO, *De la Modernité*, Magazine Litteraire, op. c., 44.

que se cierne sobre las sociedades "complejas"(8).

Sin embargo la nueva perspectiva de investigación —a diferencia de la de las mencionadas escuelas antropológicas que sólo resultan inteligibles si se sitúan en una estrategia neocolonial— manifiesta una voluntad de subvertir no sólo los planteamientos teóricos de base, sino también de incidir en cuestiones prácticas y por tanto políticas. Por ejemplo, de los análisis realizados por Goffman sobre las instituciones totalitarias se deriva una denuncia de las sociedades democráticas —y, por supuesto, no democráticas— en la medida en que en dichos espacios institucionales reina un autoritarismo absoluto ejercido por una minoría sabia y poderosa sobre una masa de sujetos desposeídos de atributos. Precisamente en ese momento, cuando culturalistas y funcionalistas se resisten en USA al ascenso de la sociología crítica y cuando sociólogos instalados la califican de corriente psico-sociológica o filosófico-literaria, Foucault publica la *Historia de la locura* cuestionando la arrogancia de la razón instituida desde su sombra. Su posición teórica toma partido por la situación de los alienados del mismo modo que Goffman asume, en cierta medida, el universo de los reclusos cuando estudia las instituciones totales, universo que constituye el trasfondo en el que cobran sentido los rituales de interacción de la vida cotidiana.

Por esa misma época el historiador francés Ph. Aries publica *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* siguiendo los pasos del discípulo de Max Weber, Norbert Elias, en el que muestra como la infancia es una construcción socio-histórica. Es igualmente el momento en el que el historiador inglés E.P. Thompson publica *La formación de la clase obrera en Inglaterra*(9), y H.S.Becker, en paralelo a Goffman, *Outsiders* (1959), una de las obras claves de la sociología de la desvia-

(8) S.N. EISENSTADT, *Anthropology Studies Complex Societies*, Current Anthropology, 2, 1961, 201-222.

(9) Ph. ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1973, (ed. original 1960). N. ELIAS publicó *Uber den Prozess der Zivilisation* en Alemania en 1939. La obra de Thompson fue publicada en Inglaterra en 1963.

ción. Lemert, Garfinkel, Matza y otros autores contribuyen también a dar impulso a la sociología crítica americana cuestionando las seguridades entonces reinantes en ella. En Francia los trabajos del Centro de Sociología Europea —dirigido con liberalidad por el conservador R. Aron— realizados por sociólogos activos y combativos tales como Bourdieu, Passeron, Castel, Grignon, Chamboredon, Bolstanski —por citar únicamente a los más representativos— encontraron su punto de anclaje en el concepto de *violencia simbólica* posteriormente considerado insuficiente, pero que en su día cohesionó una nueva y potente sociología de la educación y de la cultura. En Inglaterra B. Bernstein iniciaba fecundas investigaciones al poner en contacto la posición de clase, la socialización familiar y los códigos lingüísticos con el sistema solar.

Es pues en este momento de gran despegue del capitalismo en los países industrializados cuando al menos determinados grupos de sociólogos se convierten en los portadores de saberes que incomodan a los poderes públicos. Y sin embargo la dinámica de las nuevas producciones parece encontrar su raíz, como ha demostrado A. Gouldner, en el propio Estado Benefactor que generó un gran incremento en la demanda de ciencias sociales con el fin de "racionalizar" determinadas áreas del campo social(10). D. Bell señala por su parte que las administraciones de la época de Kennedy y Johnson respondieron con extremada rapidez a un cúmulo de problemas adoptando programas que requerían el dictamen de expertos en ciencias sociales: problemas ligados a la discriminación, la pobreza, el medio ambiente, la vivienda, la enfermedad...(11). Cuestiones sectoriales e institucionales que fueron sin duda abordadas desde perspectivas recuperadoras pero también desde perspectivas críticas que no resultaron demasiado inquietantes hasta finales de los años sesenta cuando la guerra de Vietnam, la revolución cultural china, el mayo francés, junto con los movimientos estudiantiles en Europa y América, pusieron de relieve la irrupción en la escena social de nuevos movimientos: estudiantes, objetores de conciencia, ecologistas, feministas, homosexuales, psiquiatrizados, prisioneros, que junto con movimientos ciudadanos y contraculturales manifestaron su rechazo a determinadas formas de poder y de dominación instituidas en Occidente. Los viejos programas de sociología aparecidos trás la segunda guerra mundial —copia de manuales americanos estilo Parsons y articulados alrededor de macroconceptos: estructura social, cambio social, estratificación social— se derrumbaron frente al empuje de la sociología de las instituciones y la sociología de los campos(12).

(10) A. GOULDNER, *The coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books Nueva York, 1970, (trad. Amorrortu).

(11) D. BELL, *The Social Science since the Second World War*, Transation Books, Londres, 1982, 22.

La obra de Foucault aparece pues íntimamente ligada a este tipo de crítica así como a los movimientos sociales con los que se articula. Fue este pensador uno de los primeros en comprender que el "trabajo teórico se conjuga en cierto modo en plural"(13). "El esfuerzo que se realiza actualmente, afirmaba en 1966, por personas de nuestra generación no consiste en reivindicar el hombre *contra* el saber y *contra* la técnica, sino en mostrar precisamente que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra forma de ser y hasta nuestra manera de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y pertenecen, por tanto, a las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es el "corazón humano" lo que es abstracto y nuestra investigación, que intenta ligar al hombre con su ciencia, con sus descubrimientos y con su mundo, lo que es concreto"(14).

Frente al humanismo y frente a una imagen bien engrasada de la sociedad en la que no tienen cabida las tensiones —o se ven neutralizadas— y que reposaría sobre los individuos y la familia, Foucault prefiere descender a los infiernos de la vida social para, a partir de ellos, analizarla. Nos muestra así, por

(12) Y precisamente cuando ese paradigma entraba en crisis en Estados Unidos era introducido aquí por un puñado de sociológos en sus Programas escolares.

(13) Cf. *Foucault repond à Sartre*, La Quinzaine Litteraire, 46, 15/5/68, 20.

(14) Entrevista con M. CHAPSAL, op. c., 15.

ejemplo, que las work-houses, que emergen en el siglo XVII para encerrar a pobres y vagabundos, constituyen la matriz común de múltiples instituciones de encierro que pueblan hoy, a modo de pequeños archipiélagos, nuestro espacio social. A la luz del gobierno de la miseria resulta nuevo analizar los cánticos laudatorios sobre el hombre y sus facultades. Frente a los textos canónicos o sagrados tantas veces repetidos y comentados, Foucault prefiere la masa ingente de documentos desconocidos a partir de los cuales se puede seguir la trama de las regularidades discursivas que cobran sentido en el seno de las formaciones discursivas y sociales. Desde estos bajos fondos pudo mostrar que el nacimiento de la sociología no debe buscarse tanto en la obra de pensadores del XIX tales como Saint-Simon, Comte, u otros, cuanto en las actuaciones e informes de médicos, filántropos, higienistas que realizaron las primeras encuestas obreras, estudiaron las formas de vida de las clases trabajadoras, sus barrios, sus hábitos, pensamientos y sentimientos. La sociología no emerge en acrisoladas academias ni surge espontáneamente de la mente de privilegiados actores sociales, sino de la oscura e interesada ingerencia de los pioneros de la "economía social" en la existencia de las clases populares(15). ¿No resulta pues paradójico que un autor rechazado o desconocido por la mayoría de los sociólogos sea uno de los pocos en apuntar una explicación sociológica de la emergencia de la sociología?

Los manicomios, los hospitales, las cárceles, la dominación corporal, la definición social de los sexos y otros territorios han sido sometidos a una investigación genealógica tenaz y rigurosa por Foucault permitiéndonos comprender mejor el presente en que vivimos. Innegablemente su obra cobra nuevas dimensiones si se la sitúa en el interior de una corriente crítica que analiza con lupa los mecanismos y campos de la vida social en relación a los movimientos sociales y a las luchas que sus estudios han contribuido a potenciar.

(15) Sobre el tema de la economía social destacan las contribuciones de R. CASTEL, *El orden psiquiátrico*, La Piqueta, Madrid, 1980 y G. PROCACCI, *L'economia sociale ed il goberno della miseria*, Aut-Aut, 167-168, 1978, 63-80.

Foucault entre los clásicos de la sociología

Se dirá que Foucault no encaja fácilmente en esa actividad sin fronteras ni códigos, en ese discurso flotante y desterritorializado que permite pasar de Platón a Hegel, de Sófocles a Joyce, de lo divino a lo humano sin detenerse nunca en el espacio y que suele etiquetarse con el ambiguo rótulo de filosofía. Gilles Deleuze, en un hermoso comentario a *Vigilar y castigar* creó para él y por él un nuevo reino: Foucault es un *cartógrafo*(16). ¿No estamos en realidad ante un historiador? ¿Su cátedra del Colegio de Francia de Historia de los Sistemas de Pensamiento no indica que su actividad está fuera del ámbito de la sociología? ¿Los mismos títulos de las obras que enmarcan su pensamiento (*Historia de la locura* e *Historia de la sexualidad*) no indican que ante todo prevalece su actividad de historiador?

Foucault, como todos aquellos que rompen con las seguridades de la tradición, resulta difícil de encasillar. El mismo entendía la tarea del intelectual como una destrucción de las evidencias y las universalidades para desplazarse permanentemente sin saber a ciencia cierta dónde se encontrará ni qué pensará mañana. El trabajo de un intelectual "no consiste en moldear la voluntad política de los demás", dirá, sino en "reinterrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos adquiridos, las maneras de actuar y pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas e instituciones y, a partir de esta reproblematización (en la que desempeña su oficio específico de intelectual), participar en la formación de una voluntad política (en la que tiene que desempeñar su papel de ciudadano)"(17).

¿Habrá pues que decir que Foucault resulta inclasificable en el reducto de las disciplinas establecidas? Sin duda, en la medida en que ha realizado un trabajo innovador que atraviesa la

(16) G. DELEUZE, *Ecrivain non: un nouveau cartographe*, Critique, 343, diciembre 1975, 1207-1227 (número dedicado a *Vigilar y castigar*).

(17) Entrevista con F. EWALD, op. c., 22.

filosofía, la historia, las ciencias sociales... Sin duda también en la medida en que lejos de acomodarse a los criterios vigentes en el terreno científico analiza las reglas de su formación y funcionamiento. Sin duda, en fin, puesto que parte de una voluntad de transgresión del orden del discurso y de los poderes que los saberes conllevan. Pero, sería falso deducir de todo esto un relativismo absoluto que conduciría a situar su pensamiento en una tierra de nadie —fuera de la tierra que lo ha hecho posible y en la que resulta inteligible—, o disecarlo como si se tratara de un exótico y solitario ejemplar que sólo tendría cabida en un gabinete de heréticos o heterodoxos(18).

No, Michel Foucault no es un historiador más o menos genial, pese a que amigos como Paul Veyne, lo reclamen para este gremio y saluden cariñosamente su obra como "el acontecimiento de pensamiento más importante de nuestro siglo"(19). Una vez más los aduaneros de la sociología no podrán utilizar esta coartada porque es precisamente la relación que mantiene con la historia, con una peculiar historia, lo que más lo enraiza en el *phylum* de las ciencias sociales y, más en concreto, en los cimientos de la sociología clásica.

La historia de Foucault es la historia de Marx, de Nietzsche, Durkheim y Weber, corregida y afinada para comprender el presente. La relación existente entre Foucault y Nietzsche es suficientemente conocida para que nos detengamos en ella. En alguna ocasión se definió su proyecto intelectual como la continuación de la *Genealogía de la moral*. Nietzsche plantea en el capítulo VII de la *Gaya ciencia* una cuestión que ha iluminado la obra foucaultiana: "¿Dónde se ha emprendido una historia del amor, de la concupiscencia, del deseo, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad?". Salta a la vista que una genealogía de estos campos no podía encontrar su andamiaje en una filosofía de la conciencia o en una psicología —incluso enraizada en el inconsciente— sino en el "inconsciente social" en el que se gestan las condiciones de producción de estas categorías(20).

¿Cuáles son los lazos que se entretejen entre la obra foucaultiana y la de autores clásicos tales como Marx, Weber y Durkheim? Resulta claro que estos tres pensadores se sirvieron de la historia para elaborar una serie de hipótesis explicativas del surgimiento, desarrollo y presente de la sociedad en que vivieron.

Para Marx cada uno de los tipos de sociedad tiene su propia lógica de desarrollo, su específica dinámica interna que sólo puede descubrirse partiendo del análisis de los hechos y nunca de las teorías histórico-filosóficas cuya característica principal consiste en ser suprahistóricas. La naturalización del sistema capitalista, de sus propiedades, proviene de escamotear su historia, de olvidarse de su génesis y de su funcionamiento (21). Durkheim, por su parte, nos recuerda en las *Reglas del método sociológico* que en su tiempo no se sabía realmente qué eran el Estado, la familia, el derecho, la propiedad, el contrato, la pena, la responsabilidad y otras instituciones ya que se ignoraban prácticamente de qué causas dependían, qué funciones cumplían y a qué leyes del desarrollo obedecían. Al igual que Marx criticará la racionalidad filosófica de los hombres de la Ilustración en la medida en que su filosofía de la historia consistía en descubrir el sentido general de orientación

(18) En este sentido no coincidimos con algunos comentarios "apresurados" aparecidos con motivo de su muerte en Le Monde (27/6/84). Así R.P. DROIT en un texto titulado precisamente "Un relativisme absolu" llega a afirmar: "El nombre de Michel Foucault no es sinónimo de historiador, ni filósofo —ni incluso sinónimo de "Michel Foucault"—. Nunca es idéntico a sí mismo". Igualmente P. BOURDIEU lo sitúa "fuera de la tradición, fuera del universo de los maestros canónicos, del lado de los heréticos; Nietzsche, por supuesto, pero también Sade, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot y Deleuze". Es justamente esta filiación en lo "literario" lo que dejaría a Bourdieu sin competidores en el campo de la sociología crítica francesa. Por otra parte semejante lectura parece contradecirse con otras afirmaciones que el mismo Bourdieu hace en este texto: "Le plaisir du savoir", 1-10.

(19) P. VEYNE, *La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique*, Le Monde, 27/6/84, 11.

(20) Véase M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *Microfísica del poder*, op. c., 7-29.

(21) Recuérdese el texto de *Miseria de la filosofía* en el que habla de la naturalización y eternización que los economistas burgueses hacen de las relaciones de producción capitalista, Aguilar, Madrid, 1969, 172-173.

de la humanidad sin intentar religar las fases de su desarrollo a ninguna condición concomitante. En *Las formas elementales de la vida religiosa* afirma que cuando el sociólogo emplea la historia no lo hace como un historiador ya que la sociología no tiene por misión rastrear las formas pasadas de civilización con la finalidad exclusiva de conocerlas y reconstruirlas, sino que, como toda ciencia positiva, ante todo tiene por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros y susceptible, por ello, de afectarnos en nuestras ideas y actos. "La historia es, en efecto, el único método de análisis susceptible de aplicarse a las instituciones (...) Así pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado del tiempo (...), hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples intentando dar cuenta de las características por las que se define ese período por su existencia, para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho complejo, cómo ha llegado a ser en el momento presente"(22).

Weber fue asímismo particularmente cuidadoso a la hora de evitar explicaciones tautológicas de las "constelaciones históricas particulares". Se opuso también tenazmente a dos tipos de reduccionismos históricos frecuentes en su época: el desmigajamiento de procesos reales en una multitud de hechos aislados de contexto y explicados recurriendo a formulaciones preconcebidas, y el enfoque evolucionista de sistemas de comportamiento o de acción social cuya explicación provendría de ver en ellos el resultado del despliegue de una racionalidad siempre presente y también ahistórica. Pone así de manifiesto la esterilidad de la explicación de las especificidades históricas mediante tendencias universales.

(22) E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1983, 3 y 7. Y por si el texto anterior pudiese inducir a considerar a Durkheim un rastreador de orígenes metafísicos, él mismo aclara: "Ciertamente si por origen se entiende un comienzo absoluto, el tema carece de toda cientificidad y debe descartarse con resolución. Por eso, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas, no pueden sino consistir en construcciones subjetivas y arbitrarias que no conllevan control de ningún tipo".

Fueron justamente Marx, Weber y Durkheim los que operaron un fructífero descentramiento en la aplicación del método histórico lo que supuso una ruptura respecto a las representaciones de la historia vigentes en su época. Y precisamente Foucault explicitará en las primeras páginas de *La arqueología del saber* lo que supuso esta transformación iniciada por Marx. Mutación epistemológica de tal relevancia que sigue todavía produciendo efectos. La historia premarxista hacía del análisis histórico un discurso de la continuidad y convertía la conciencia humana en el sujeto originario de todo proceso social. El tiempo era concebido de forma totalizante y globalizadora, y las revoluciones eran interpretadas como tomas de conciencia(23).

Y si bien estos supuestos fueron golpeados por la crítica marxiana siguen en gran medida subyacentes en muchos trabajos de ciencias sociales. Y así, algunos historiadores y sociólogos se han visto en la necesidad de antropologizar el pensamiento de Marx para convertirlo en un nuevo humanista. De igual modo se han intentado limar los aspectos más innovadores del pensamiento de Weber, especialmente aquellos que se refieren a la crítica de los procesos de racionalización y al estudio de las formas de legitimación de la dominación. No han faltado, finalmente, los que han hecho de Durkheim un mero evolucionista al transformar su concepción de la génesis de las instituciones en una búsqueda de los orígenes.

Foucault ha insistido también con frecuencia —y con escándalo para los timoratos— en qué medida la crítica de la continuidad histórica implica el cuestionamiento de la primacía del sujeto y de la conciencia en la explicación de los procesos sociales. De nuevo pues su pensamiento entronca directamente con los clásicos de la sociología.

Marx y Engels en *La ideología alemana*, por ejemplo, afirman que en la producción social de su existencia los hombres

(23) Sobre esta mutación epistémica y sus consecuencias pueden verse los análisis realizados por M. FOUCAULT, especialmente, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, 21 y ss. (traduc. S. XXI). Y sobre las relaciones de la genealogía foucaultiana y la sociología francesa puede verse Ch.C. LEMERT, *French Sociology*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

establecen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, y critican a Stirner acusándolo de reducir las relaciones sociales a las representaciones que de ellas se hacen los sujetos creyendo así que las relaciones objetivas pueden simplemente transformarse cuando cambian las relaciones subjetivas. Durkheim, en una perspectiva similar, afirma que la vida social debe explicarse no por la concepción que se hacen los sujetos que participan en ella sino por causas profundas que escapan a su conciencia. Y fustiga a una serie de teóricos, entre los que se encuentra Spencer, al manifestar que los hechos sociales no son el simple desarrollo de los hechos psíquicos sino que éstos son, en gran parte, prolongación de los primeros en el interior de la conciencia. Weber se muestra igualmente contrario a la explicación psicológica de los hechos sociales, explicación que suele fundarse en la naturaleza humana. Y así, refiriéndose a la opinión vigente en su tiempo según la cual la psicología podría llegar a desempeñar respecto a "las ciencias del espíritu" un papel similar al que desempeñan las matemáticas respecto a "las ciencias físicas" escribe: "Suponiendo que alguna vez —ya sea mediante la psicología ya de otro modo— se lograra analizar según unos "factores últimos" y sencillos todas las conexiones causales imaginables de la coexistencia humana, tanto en el pasado como en el futuro, y se consiguiera abarcarlos de forma exhaustiva según una inmensa casuística de conceptos y de reglas de estricta validez ¿que significaría este resultado para el conocimiento del mundo cultural históricamente dado, o para el de algún fenómeno particular, como el del capitalismo en su desarrollo y significación cultural?. Como medio de conocimiento no significaría ni más ni menos que acaso un diccionario de las combinaciones químico-orgánicas para el conocimiento biogenético del reino animal o vegetal"(24).

Foucault, al igual que estos pensadores clásicos, insiste en considerar que el análisis de los procesos sociales ha de huir de limitarse, o mejor, fundarse, en las intenciones subjetivas

(24) Max WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península. Barcelona, 35 y ss.

abogando por la afirmación de "la no-conciencia". Su acercamiento a la vida social trata, en consecuencia, de evitar los efectos reduccionistas y simplificadores de enfoques filosófico-esencialistas, psicológico-existenciales y "positivistas".

Algo más que una teoría del control social.

"No hablo en tanto que filósofo. Cuando empecé a ocuparme de estos temas que eran un poco como los bajos fondos de la realidad social (...), hay que decir que ni la comunidad filosófica, ni incluso la comunidad política se sintieron en absoluto interesados. Ninguna de esas revistas institucionalmente destinadas a registrar los nuevos sobresaltos del universo filosófico prestó la menor atención. El problema de los controles sociales —al cual están ligadas todas las cuestiones relativas a la locura, la medicina, la psiquiatría— no apareció en el gran fórum más que después de mayo del 68. Dicho problema se vio catapultado de golpe para ocupar el centro de las preocupaciones comunes". Y escribe a continuación: "escribir no me interesa más que en la medida en que la escritura se incorpora a la realidad de un combate a título de instrumento, de táctica, de clarificación"(25).

La obra foucaltiana se inscribe en el interior de la ruptura epistemológica marxiana que considera la teoría como un instrumenteo de intervención en la vida social. El teórico no estudia desde "el exterior" las reglas del juego, no puede ser un curioso espectador indiferente a los procesos que intenta comprender. Después de Marx ya no tiene sentido esa aristocrática pretensión del investigador social que intenta convertirse en un árbitro aséptico y neutral de la vida de los hombres como si se tratara de un despistado ornitólogo que contempla con prismáticos las deliciosas costumbres del pájaro carpintero. Al igual que afirmaba Sartre, respecto a la libertad, estamos condenados a optar porque la no intervención es ya en sí una forma de "compromiso". La objetividad científica no consiste en anular la forma de tomar partido, sino en empezar por explicitar y objetivar los puntos de partida.

(25) Entrevista con J.L. EZINE en Les Nouvelles Litteraires, 2477, 17-23/3/1975, 3.

La teoría, para Foucault, surge pues como una necesidad de comprender las zonas problemáticas en donde se fragua la dominación, la violencia y, por tanto, el sufrimiento y las resistencias de los grupos sociales. En este sentido sus aportaciones son críticas y antinormativas. Al igual que Marx su opción es clara en favor de los más desasistidos, sometidos y olvidados. Pero su sistema teórico supone, sin embargo, determinadas especificidades respecto al marxiano ya que pone en cuestión el carácter determinante —aunque sea en última instancia— de las relaciones de producción. Frente a una causalidad única hace intervenir causalidades múltiples. Como escribe Bourdieu "Foucault observa que el internamiento psiquiátrico, la normalización psicológica de los individuos, las instituciones penales no tienen sin duda más que una importancia limitada para aquellos que no consideran más que su función económica. Lo que no impide que estos campos jueguen un papel esencial en la maquinaria del poder"(26).

La unilateralidad del peso de la economía política en los procesos sociales se ve de este modo contrabalanceada por el de la economía social. La acumulación de capital es imposible sin la acumulación de hombres; resulta pues insuficiente a todas luces una teoría de la explotación económica que no vaya acompañada de una teoría de la producción de sujetos sometidos, es decir, de una anatomía de las estrategias de poder. Dicho modelo de análisis tiene necesariamente que incardinarse en el estudio de los territorios sociales para poder conocer las tácticas que al condensarse dan lugar a estrategias sociopolíticas de clase. De este modo Foucault opera un descentramiento respecto a los trabajos de Marx al iluminar espacios hasta ahora arrinconados en la sombra y considerados secundarios. Esto implica la necesidad de construir un modelo teórico que dé cuenta de ciertas limitaciones del marxismo, diseccione las formas múltiples de ejercicio del poder, explique, en fin, cómo se instituyen en el Estado formas de dominación. Y en la medida en que este esfuerzo intelectual estaba vertido a la práctica

(26) P. BOURDIEU, *Le plaisir du savoir*, op. c., 10.

dicho descentramiento implicó una nueva concepción de la política(27).

Evidentemente Marx no podía hacerlo todo y desgraciadamente muchas de sus contribuciones fueron minimizadas o se han visto esclerotizadas por los marxistas de catecismo. En contraposición los marxistas antidogmáticos —la lamentable tradición histórica obliga a utilizar este pleonasmo— se sintieron interesados por el giro foucaultiano. Pero este giro no se caracteriza exclusivamente por la demarcación y el análisis de nuevos espacios sociales, sino también por la elaboración de un nuevo campo conceptual que pasa por el tamiz de la depuración a las categorías de pensamiento. Una teoría del control social basada en el estudio socio-histórico de las condiciones de producción y transformación de los mecanismos de poder-saber, tenía que estar precedida por una historia de las categorías de pensamiento y conocimiento, es decir, por una investigación sobre la demarcación y purificación de los conceptos en tanto que instrumentos de conocimiento. La genealogía del poder encuentra así sus condiciones de posibilidad en una epistemología materialista: la arqueología del saber. La crítica de la razón de Estado esbozada en su primera gran obra —*Historia de la locura*—, pasa necesariamente por la crítica del estado de la razón.

Un objeto dotado de realidad social no equivale a un objeto de conocimiento en la medida en que entre conocimiento y realidad social existe la mediación de las categorías de conocimiento. Entre el sujeto y el objeto de conocimiento median toda una serie de instrumentos que permiten medir la realidad porque se miden con ella y se determina al marcar la distancia que los separa de lo real(28). Como señala Durkheim "es necesario que el sociólogo, ya sea en el momento en que determina

(27) Hace años que hemos insistido en este punto que no parece haber interesado en absoluto a los "lectores" de Foucault. Nos consta sin embargo que era una de sus principales preocupaciones. Véase *Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués*, Tiempo de Historia, septiembre de 1977, 151-164.

(28) M. WEBER, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1964, 16-18.

el objeto de sus investigaciones, ya sea en el curso de sus demostraciones se prohiba resueltamente el uso de esos conceptos formados fuera de la ciencia y para necesidades nada científicas''(29). La vigilancia epistemológica exige un trabajo de decantación de las nociones vulgares, las prenociones, los presupuestos, los modelos de formalización y las técnicas de aproximación, en suma, la crítica social del lenguaje. En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim mostró con lucidez cómo, en las sociedades secularizadas, las categorías científicas están cargadas de denotaciones religiosas. Y así, el espacio, el tiempo, la causalidad, la energía, la autoridad, etc., dejan de gozar de un estatuto apriorístico a poco que uno se aproxime a sus condiciones de formación y a los cambios de significación de las formas sociales de vida en las que se inscriben. En este sentido abre el camino a Cavaillés, Bachelard, Canguilhem, en fin, a la historia social francesa de las ciencias en tanto que historia materialista de las estructuras ideales.

Una vez más existe un caldo de cultivo para que se opere la demarcación foucaultiana que nos ayudará a comprender que, en un momento dado y en una sociedad determinada, existe un tipo singular de organización y configuración de las nociones operatorias que confieren a las nociones mismas un sentido o una gama de variaciones de sentido. La arqueología no es más que el intento de establecer un conjunto de condiciones en las que se ejerce la función enunciativa(30).

En las condiciones de posibilidad de una ciencia Foucault distingue dos sistemas distintos que no deben ser amalgamados pese a que ambos remitan al orden del discurso:

1. Las condiciones de la ciencia en tanto que ciencia: objetos, códigos de expresión, conceptos de que dispone o ayuda a construir, en fin, condiciones de cientificidad internas al propio discurso científico.

(29) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Schapire, Buenos Aires, 1973, 31 y ss.

(30) M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. c., 188. Sobre las implicaciones políticas de esta demarcación conceptual véase del mismo autor la *Réponse à une question*, ESPRIT, 371, mayo 1968, 850-874.

2. La posibilidad de una ciencia en su existencia histórica. Este sistema estaría constituido por conjuntos discursivos que no tienen ni el mismo estatuto, ni la misma organización, ni el mismo funcionamiento que las ciencias a las que dan lugar.

Así pues, para realizar la genealogía de una ciencia no sólo es preciso delimitar lo que podríamos denominar el álgebra de sus estructuras formales que la dotan de coherencia interna, sino también las instituciones, los intereses, las normatividades y las prácticas que presionan sobre las formas conceptuales y que, junto con ellas, constituyen el saber y las relaciones que lo atraviesan(31).

Este peculiar planteamiento —necesariamente simplificado aquí— permite a Foucault superar a la vez ''la ilusión formalizadora'' y ''la ilusión doxológica'', tendencias ambas dominantes en historia y filosofía de las ciencias. La primera se empantana en un formalismo ahistórico al suponer que las ciencias se agotan en sus estructuras conceptuales. Es como si las categorías, los conceptos, en fin, las estructuras epistemológicas surgiesen puras e incontaminadas de la mente de un autor o autores, y se desarrollasen gracias a sociedades de científicos que simplemente han de potenciar las deducciones inscritas en la propia lógica constitutiva de cada ciencia. Como acertadamente señala Foucault si bien es cierto que únicamente criterios formales pueden decidir sobre la cientificidad de una ciencia, dichos criterios no pueden jamás dar cuenta por sí mismos de su existencia *de hecho*, es decir, de su emergencia y desarrollo(32). La segunda ilusión agota todo el proceso de constitución y transformación de una ciencia recurriendo a determinaciones extrínsecas como si éstas, constituidas en base material, determinasen de forma mecánica los conceptos y representaciones que pertenecerían a un orden superestructural. En el primer caso, las ciencias viven separadas del mundo; en el segundo, se ven convertidas en puros fantasmas de las condiciones sociales. Al introducir el saber, en tanto que so-

(31) M. FOUCAULT, *Réponse au Cercle d'épistémologie*, Cahiers pour l'Analyse, 9, 1968, 34-35.

(32) M. FOUCAULT, *Réponse au Cercle d'epistémologie*, op. c., 33.

porte del conjunto de discursos que acogen o reivindican el modelo de cientificidad, no sólo evita tales reducciones, sino que además abre la vía al estudio de las condiciones de aparición de las ciencias que cobran sentido únicamente en relación a las epistemes y en el interior de las formaciones sociales. Tal planteamiento supone una nueva aproximación a la sociología del campo científico y, por tanto, a la sociología de la sociología. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* representa en este sentido un verdadero paradigma(33).

La arqueología del saber y la genealogía del poder constituyen dos campos de intervención susceptibles de fundar una sociología de las prácticas científicas y una sociología del control social. Hay, sin embargo, en la última etapa de la obra de Foucault una nueva dimensión que consideramos fundamental para sustentar un proyecto de sociología crítica: el investigador ha de asumir en su propia existencia su compromiso intelectual. Propone como proyecto ético la correspondencia entre conocimientos y comportamientos.

En sociedades basadas en la explotación, la competitividad, la usura, el individualismo a ultranza, la ética foucaultiana apuesta por formas alternativas de existencia, nuevos modos de vivir y de morir en transgresión con la miseria reinante. Se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda. Su práctica política se ha visto constantemente marcada por la disponibilidad y generosidad, por la solidaridad con los más sometidos, por un coraje intelectual que le ha permitido avanzar a contracorriente, por encima de las modas, disfrutando de la pasión por lo nuevo que surge al adentrarse en territorios inexplorados. Pierre Nora, que lo conoció bien, recuerda su afabilidad oriental, su ascetismo disciplinado en el trabajo, su aceptación del riesgo.

Pero no se trata aquí simplemente de elogiar un estilo de vida en ruptura con los códigos dominantes —que resulta tanto más relevante si lo comparamos con la ética jesuítica (denominada por Weber ética de fines últimos) tan extendida entre intelectuales orgánicos y críticos—, sino de resaltar que con sus dos últimas obras Foucault ha pretendido realizar una genealogía de la moral, un análisis del gobierno de uno mismo —en complementaridad con el estudio del gobierno de los otros basado en el poder— que nos permite comprendernos mejor en tanto que sujetos de deseo.

Una vez más el análisis genealógico va dirigido a resolver un problema presente: cuestionar la ética cristiana dominante en nuestras sociedades que se funda en el sometimiento a reglas trascendentes enunciadas e impuestas por instancias de dominación. Queda presentada como contrapunto —no como modelo— la ética "pagana" de griegos y romanos con el fin de ayudarnos a reflexionar hoy sobre nuestra propia conducta(34).

Para terminar, y después de intentar mostrar cómo la obra de un intelectual como Foucault cobra nuevas dimensiones al situarla en el interior del contexto en que emerge (las ciencias sociales y sobre todo la sociología crítica contemporánea), quizá sea pertinente conocer algunos de los argumentos utilizados por sus detractores para oponerse a sus aportaciones más relevantes, así como a su sistema teórico. Una de las vías utilizadas con más frecuencia para rechazar su obra consistió en descalificarla por asociación o contagio. Este tipo de "argumentación" fue fundamentalmente utilizado por algunos autores que se autoproclaman miembros de la sociología crítica. Dado que Foucault utiliza el concepto de ruptura epistemológica, retomado de Bachelard, nada más fácil que identificarlo con Althusser, bestia negra del teoricismo —por haber intentado repensar la obra de Marx— y del reformismo —por pertenecer al partido comunista francés quien al renunciar a la dictadura del proletariado abdica de la futura dictadura de los intelectuales orgánicos—.

(33) Sobre las limitaciones de este paradigma véase lo que dice el propio M. FOUCAULT en "Verdad y poder", *Microfísica del poder*, op. c., 178 y ss.

(34) Véase el hermoso comentario que dedica a sus dos últimos libros F. GAUSSEN, *Michel Foucault, les plaisirs et la morale*, Le Monde, 22/6/84, 17 y 20.

Sin embargo, el embate más contumaz vino de la asociación entre la genealogía y el "anarquismo deseante". La amistad entre Deleuze y Foucault, su común presencia en la Universidad de Vincennes, y sus diferentes críticas al sujeto constituyeron para algunos correspondencias que justificaban tal amalgama. No han faltado tampoco los que han hecho de Foucault un epígono de los frankfurtianos ni los que han practicado la asociación múltiple(35). Pero, ¿cómo pueden conjuntarse los que parten de una metafísica del deseo y quien intenta mostrar la construcción sociohistórica del sujeto de deseo? De idéntico modo, la denuncia de los abusos inherentes a los procesos racionalizadores de Occidente no parece emparentar a Foucault con la escuela de Frankfurt sino con Weber. Evidentemente no todo es falso en estas afinidades, pero constituye una maniobra muy pobre cuando se utilizan únicamente para anular las especificidades de un modelo de análisis. Desgraciadamente representantes de partidos políticos de izquierdas han dado también muestras de su falta de sensibilidad al minimizar un continuo esfuerzo intelectual convirtiéndolo por decreto en una producción inasumible por la práctica política y situando a su autor en el ámbito de la "izquierda californiana".

Foucault ha señalado en diferentes ocasiones sus distancias —así como sus afinidades— respecto a althusserianos, deleuzianos, lacanianos y frankfurtianos por si no fuese suficiente la superación en sus trabajos de las categorías de análisis empleadas por estos grupos. Y así, frente al poder como represión ha resaltado las positividades y producciones del poder; frente a la conciliadora dialéctica las relaciones de fuerza integradas en tácticas y estrategias locales; frente al Estado y sus aparatos ha insistido en la gubernamentalización de la vida social; frente a la ideología —en tanto que falsa conciencia o antítesis de la ciencia— ha puesto de relieve cómo se producen los conocimientos y se orquesta la política de la verdad; finalmente, frente a una concepción eminentemente jurídica del

(35) Así recientemente P. DEWS, *Power and Subjetivity in Foucault*, New Left Review, 144, marzo-abril 1984. En una perspectiva más rigurosa véase C. Gordon, *Other Inquisitions*, Ideology and Consciousness, 6, otoño 1979, 23-46.

poder y frente a reparticiones binarias de las relaciones sociales (explotadores y explotados, burgueses y proletarios, dominantes y dominados) ha mostrado diferentes gamas de poderes normalizadores que se sitúan en los márgenes del derecho, se incardinan y entretejen en espacios específicos para generar los sometimientos. Frente a la mitificación del eros y del ello afirma que "será preciso desembarazarse algún día de las *marcuserías* y los *reichianismos* que nos atosigan y pretenden hacernos creer que la sexualidad es de todas las cosas del mundo la más obstinadamente *reprimida* y *superreprimida* por nuestra sociedad *burguesa, capitalista, hipócrita y victoriana*"(36).

Tampoco la obra de Foucault puede ser fácilmente recuperable por los anarcodeseantes, ni por los que bucean perpetuamente en su yo a la búsqueda de un tesoro escondido, ni por los que, jubilosos, apuestan por las intensidades nómadas que aún pueden extraer de un mundo efímero condenado al apocalipsis. Desgraciadamente para los malditos, los adictos a la transgresión narcisista, los amantes de la selecta nocturnidad, los expertos en gastronomía, dietética y naturismo, los dados a los coloquios parapsicológicos, su trabajo se resiste a ser utilizado como plataforma de tales causas, ya que si algo lo caracteriza es una obstinada voluntad de interrogación y una siembra de lúcida resistencia que contribuye a fortalecer una voluntad política —y por tanto colectiva— de cambio real.

La construcción del *saber* y de la *verdad* no podrá ser iluminada desde la autocomplaciencia narcisista, sino que surgirá únicamente de enfrentarse con el presente para analizarlo, comprenderlo, y si es posible, contribuir a transformarlo. La obra y la vida de Michel Foucault, su aguda mirada lanzada sobre zonas de sombra de la vida social, en la que viven y conviven sujetos privados de atributos, constituyen en la actualidad una pieza básica para un proyecto de renovación de las ciencias sociales.

Fernando ALVAREZ-URIA
y Julia VARELA

(36) Entrevista con R. JACCARD, *Sorcellerie et folie*, Le Monde, 23/4/76, 18.

A PROPOSITO DE "LAS PALABRAS Y LAS COSAS".*

—Usted es uno de los filósofos más jóvenes de esta generación. Su último libro *Las palabras y las cosas* intenta examinar lo que ha cambiado profundamente en estos veinte últimos años en el terreno del pensamiento. Por ejemplo, según usted el existencialismo y el pensamiento de Sartre están en vías de convertirse en objetos de museo. Usted vive —vivimos sin darnos cuenta— en el interior de un espacio intelectual totalmente renovado. *Las palabras y las cosas*, que desvela en parte esta novedad, es un libro difícil. ¿Podría responder de forma más simple a una cuestión compleja? ¿En dónde se sitúa? ¿Dónde nos encontramos?

M.F. De un modo bastante repentino, y sin que aparentemente haya habido razones para ello, nos hemos dado cuenta, hace aproximadamente quince años, que estábamos muy distanciados de la generación precedente, de la generación de Sartre, de Merleau-Ponty —la generación de *Temps Moder-*

(*) Entrevista con Madeleine Chapsal. *La Quinzaine littéraire*, núm. 5, mayo 1966, p. 14-15.

nes—, que se había convertido en nuestro referente para pensar y en nuestro modelo de existencia...

—Cuando dice "nos hemos dado cuenta" ¿a quién se refiere?

M.F. A la generación de aquellos que no tenían veinte años durante la guerra. Hemos vivido la generación de Sartre sin duda como una generación valiente y generosa, apasionada por la vida, por la política, por la existencia... Sin embargo nosotros nos hemos descubierto a nosotros mismos otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo denominaría el "sistema"...

—En tanto que filósofo ¿por qué se interesaba Sartre?

M.F. En general, frente a un mundo histórico en el que la tradición burguesa ya no se reconocía a sí misma por considerarlo *absurdo*, Sartre ha querido mostrar, por el contrario, que todo tiene *sentido*. Pero esta expresión era en él muy ambigua: decir "hay sentido" era a la vez una comprobación y una orden, una prescripción... Hay sentido, quiere decir, es preciso que demos sentido a todo. Sentido dotado en sí mismo de una gran ambigüedad ya que era a la vez el resultado de un desciframiento, de una lectura, y también la trama oscura que atravesaba, a pesar nuestro, nuestros actos. Para Sartre se era a la vez lector y mecanógrafo del sentido: se descubría el "sentido" y se era guiado por él...

—¿Cuándo dejó usted de creer en el "sentido"?

M.F. El punto de ruptura se sitúa cuando Levi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el "sentido" no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el *sistema*.

—¿Qué entiende por sistema?

M.F. Por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexionan. Por ejemplo, se ha podido mostrar que los mitos romanos, escandinavos, celtas, hacían aparecer héroes y dioses muy diferentes unos de otros, pero que la

organización que los ligaba (estas culturas se ignoraban unas a otras), sus jerarquías, sus rivalidades, sus traiciones, sus contratos, sus aventuras, obedecían a un sistema único... Descubrimientos recientes en el terreno de la prehistoria dejan igualmente entrever que una organización sistemática preside la disposición de las figuras dibujadas en las paredes de las cavernas... En biología usted sabe que el cordón cromosómico es portador en código, en mensaje cifrado, de todas las indicaciones genéticas que permitirán al futuro ser desarrollarse... La importancia de Lacan estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, cómo son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto— quienes hablan... Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que redescubrimos...

—Pero entonces, ¿quién secreta ese sistema?

M.F. ¿En qué consiste ese sistema anónimo sin sujeto? ¿Quién piensa? El "yo" ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del "hay". Hay un *se*. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...

¿En qué nos concierne todo esto a quienes no somos filósofos?

M.F. En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades.

—¿Nos habría enseñado Sartre la libertad mientras que usted nos enseña que no hay libertad real de pensar?

M.F. Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transforma-

ción. La tarea de la filosofía actual, y de todas estas disciplinas teóricas a las que me he referido es la de sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema..., ese transfondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y centellea durante un instante...

—¿Cuál sería el *sistema* de hoy?

M.F.: He intentado desvelarlo —parcialmente— en *Las palabras y las cosas*.

—En esa tarea ¿estaba usted entonces más allá del *sistema*?

M.F. Para pensar el sistema, estaba ya mediatizado por un sistema que está tras el sistema, el cual desconozco y que retrocederá a medida que yo lo descubra y se descubra.

—En el interior de todo esto ¿qué pasa con el hombre? ¿Se trata de una nueva filosofía del hombre en vías de construcción? Todas sus investigaciones ¿no pertenecen al campo de las ciencias humanas?

M.F. En apariencia, sí; los descubrimientos de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil, pertenecen a eso que se ha dado en llamar ciencias humanas pero lo verdaderamente característico es que todas esas búsquedas borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma del hombre. La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX —y de la que ya es hora de desembarazarse— es el humanismo...

—¿El humanismo?

M.F. El humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto. ¿Conoce usted la frase de Marx?: La humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver. Yo pienso que se puede decir: ¡el humanismo finge resolver los problemas que no se puede plantear!

—¿Qué problemas?

M.F. Pues bien, los problemas de las relaciones del hombre y del mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, y todas las obsesiones que no merecen en absoluto ser consideradas como problemas teóricos... Nuestro *sistema* no se ocupa de ellos. Nuestra tarea actual consiste en desembarazarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi trabajo es un trabajo político.

—¿Qué hay de político en ello?

M.F. Salvar al hombre, redescubrir al hombre en el hombre, etc., es el fin de todas esas empresas parlanchinas, a la vez teóricas y prácticas, que intentan por ejemplo reconciliar a Marx con Teilhard de Chardin (empresas imbuidas de humanismo que han conducido desde hace años a la esterilidad de todo el trabajo intelectual...). Mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen contrabando con sus malas mercancías bajo la bandera del humanismo... Debemos denunciar todas esas mistificaciones como lo están haciendo actualmente en el interior del Partido Comunista Althusser y sus compañeros de lucha con el "marxismo-teilhardiano".

¿Cuál ha sido la penetración de este modo de pensar?

M.F. Estas adquisiciones han calado muy fuertemente en ese grupo difícilmente definible de intelectuales franceses que comprende a una masa de estudiantes y de profesores jóvenes. Es evidente que hay en este terreno resistencias sobre todo procedentes del campo de las ciencias humanas. La demostración de que nunca salimos del saber, de que nunca salimos de lo teórico, es más difícil de probar en ciencias humanas (particularmente en literatura) que cuando se trata de la lógica y de las matemáticas.

—¿Dónde nació este movimiento?

M.F. Es preciso poseer una alta dosis de narcisismo egocéntrico como el que tienen los franceses para creer —como ellos creen— que acaban de descubrir todo este campo de problemas. Este movimiento se desarrolló en América, en Inglaterra, en Francia, a partir de trabajos que habían sido realizados inmediatamente después de la primera guerra mundial en países de lengua eslava y alemana. Y así mientras que el "new criticism" existe en USA desde hace al menos cuarenta años, mientras que todos los grandes trabajos de lógica han sido realizados allí y en Gran Bretaña, en Francia, hasta estos últimos años los lingüistas franceses podían contarse con los dedos...

Poseemos una conciencia hexagonal de la cultura que paradójicamente permite que De Gaulle pueda hacerse pasar por un intelectual...

—Lo que ocurre es que el hombre corriente se siente desbordado. ¿Nos encontramos ante la condena de una amplia cultura general frente a la exclusividad de los especialistas?

M.F. Lo que se ha visto condenado no es el hombre corriente sino nuestra enseñanza secundaria (gobernada por el humanismo). No adquirimos en absoluto conocimiento de las disciplinas fundamentales que nos permitirían comprender lo que ocurre entre nosotros y sobre todo lo que ocurre fuera... Si el hombre corriente de hoy tiene la impresión de encontrarse ante una cultura bárbara erizada de cifras y de siglas ello se debe simplemente a un hecho: nuestro sistema de educación data del siglo XIX y en él vemos reinar aún la psicología más desabrida, el humanismo más anticuado, las categorías de gusto, de corazón humano... Si existe el sentimiento de que no se comprende nada la culpa no la tienen ni los hechos ni el hombre de la calle sino la organización de la enseñanza.

—Ello no impide que esta nueva forma de pensar, con cifras o sin ellas, aparezca como fría y predominantemente abstracta...

M.F. ¿Abstracta? Permítame responder: ¡es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables: se quiere aliar por ejemplo a Sartre con Teilhard de Chardin... ¿En nombre de qué? ¡Del hombre! ¡Quién se atrevería a hablar mal del hombre! Pues bien, el esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre *contra* el saber y *contra* la técnica, sino que consiste precisamente en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática

y por tanto entran de lleno en las *mismas* categorías que el mundo científico y técnico. Es el "corazón humano" lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta.

—Creo que si...

M.F. Le responderé que no hay que confundir la comodona templanza de los compromisos con la frialdad propia de las verdaderas pasiones. Los escritores que nos gustan a nosotros, los "fríos" sistemáticos, son Sade y Nietzsche que en efecto hablaban "mal del hombre". ¿No eran ellos igualmente los escritores más apasionados?

FOUCAULT RESPONDE A SARTRE*

—Michel Foucault, probablemente contra su voluntad se le llama filósofo. ¿Qué es para usted la filosofía?

M.F. Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no, qué era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que, si usted quiere, la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se produce en diferentes terrenos que están como separados unos de otros. Existe una actividad filosófica que se genera en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el de la mitología, en el terreno de la historia

(*) Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach. La Quinzaine littéraire, núm. 46, marzo 1968, p. 20-22.

de las religiones, o, simplemente, en el de la historia. Y precisamente en esta pluralidad del trabajo teórico, desemboca una filosofía que aún no ha encontrado su pensador único ni su discurso unitario.

—¿Cuándo se ha producido esta especie de ruptura entre los dos momentos?

M.F. Aproximadamente hacia los años 1950-55 en una época precisamente en la que el mismo Sartre renunciaba, pienso, a lo que se podría denominar la especulación filosófica propiamente dicha y cuando finalmente él comprometía su actividad, su actividad filosófica, con un tipo de comportamiento que era un comportamiento político.

—Usted ha escrito como conclusión de su obra *Las palabras y las cosas* que el hombre no es ni el problema más viejo ni el más constante que se haya planteado al saber humano. El hombre, dice usted, es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra su reciente aparición y posiblemente su próximo fin. Se trata de una de las frases que han levantado más polvareda. ¿Cuál es a su juicio la fecha de nacimiento del hombre en el espacio del saber?

M.F. El siglo XIX ha sido el siglo en el cual se han inventado un cúmulo de cosas muy importantes como la microbiología por ejemplo o el electromagnetismo. Es también el siglo en el que se han inventado las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.

Pues bien lo que ocurrió, y en este sentido se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX, es que, a medida que se

desarrollaban estas investigaciones sobre él en tanto que objeto posible del saber, y, pese a que se descubrió algo muy serio, este famoso hombre, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, eso nunca se encontró. Cuando se analizaron, por ejemplo, los fenómenos de la locura o de la neurosis lo que se descubrió fue un inconsciente, un inconsciente todo él atravesado de pulsiones, de instintos, un inconsciente que funcionaba mediante mecanismos y en el interior de un espacio topológico que en realidad no tenía nada que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana, un inconsciente, en fin, que funcionaba como un lenguaje, según se ha dicho últimamente. Por consiguiente el hombre se volatilizaba a medida que era horadado en sus profundidades. Cuanto más lejos se iba menos se lo encontraba. Lo mismo ocurrió con el lenguaje. Se esperaba que estudiando la vida de las palabras, la evolución de las gramáticas y comparando unas lenguas con otras el propio hombre se revelaría a sí mismo, bien en la unidad de su rostro, bien en sus diferentes perfiles. Y sin embargo a fuerza de excavar en el lenguaje ¿qué es lo que se ha encontrado? Se han encontrado estructuras. Se han encontrado correlaciones, se ha encontrado el sistema que en cierto modo es cuasi-lógico, pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido.

—Nietzsche anunciaba la muerte de Dios. Usted parece prever la muerte de su asesino, el hombre. Se trata de un justo retorno de las cosas. ¿La desaparición del hombre no estaba ya contenida en la de Dios?

M.F. Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raices no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad.

Se produce una especie de teologización del hombre, retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo. Cuando Feuerbach dijo "hay que recuperar en la tierra los tesoros que han sido regalados a los cielos" situaba en el corazón del hombre los tesoros que el hombre con anterioridad había dispensado a Dios. Nietzsche ha sido quien al denunciar la muerte de Dios ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia en realidad es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios cuya imagen encarna.

—Por eso cuando usted habla del final de esta invención reciente dice "posiblemente".

M.F. Por supuesto. De todo esto yo no estoy seguro en la medida en que se trataba de hacer (al menos eso era lo que yo pretendía) algo así como un diagnóstico del presente.

Usted me preguntaba hace un minuto cómo y en qué había cambiado la filosofía. Pues bien, posiblemente se podría decir lo siguiente: la filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido esencialmente una empresa de totalización, totalización que, si no se quiere hacer extensiva al mundo y al saber, sí debe ser admitida en lo que se refiere a la experiencia humana. Yo diría que posiblemente si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica interior a las matemáticas, a la lingüística, a la etología o a la economía política, si existe una filosofía libre de todos esos terrenos se la podría definir del modo siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que el no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía.

—¿Cómo se define hoy el estructuralismo?

M.F. Si preguntamos a los que han sido clasificados bajo la etiqueta de "estructuralistas", si preguntamos a Lévi-Strauss, a Lacan, a Althusser o a los lingüistas responderán que nada tienen en común unos con otros o muy pocas cosas. El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para quienes no lo son. Sólo desde el exterior se puede decir éste o ése son estructuralistas. Es a Sartre a quien hay que preguntarle qué son los estructuralistas puesto que él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan, y yo), un grupo que presenta una especie de unidad; sin embargo esta unidad, nosotros no la percibimos.

—Entonces ¿cómo define su trabajo?

M.F. ¿Mi trabajo? Se trata de algo muy limitado que esquemáticamente consistiría en lo siguiente: intentar encontrar en la historia de las ciencias, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su inconsciente. Si quiere la hipótesis de trabajo es globalmente ésta: la historia de los conocimientos, no obedece simplemente a la ley del progreso de la razón; no es la conciencia humana o la razón humana quien detenta las leyes de su historia. Existe por debajo de lo que la ciencia conoce de si misma algo que desconoce, y su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones. Son precisamente esas leyes y esas determinaciones lo que yo he intentado sacar a la luz. He intentado desentrañar un campo autónomo que sería el del inconsciente de la ciencia, el inconsciente del saber que tendría sus propias reglas del mismo modo que el inconsciente del individuo humano tiene también sus reglas y sus determinaciones.

—Acaba de aludir a Sartre. Ha elogiado los esfuerzos de Sartre, que usted mismo calificó de magníficos, como los esfuerzos de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. Se trataba, incluso, según usted, del último marxista. Después Sartre ha respondido. Reprocha a los estructuralistas que sean una ideología nueva, el último obstáculo que la burguesía ha erigido contra Marx. ¿Qué piensa de esto?

M.F. Le responderé dos cosas. En primer lugar Sartre es un hombre que tiene ante sí una obra demasiado importante que está ultimando —obra literaria, filosófica, política— para que haya tenido tiempo de leer mi libro. No lo ha leído. Por consi-

guiente lo que dice no puede parecerme muy pertinente. En segundo lugar, quiero confesarle algo. He pertenecido en otro tiempo al Partido Comunista —durante algunos meses o incluso menos que meses— y recuerdo que entonces Sartre era definido por nosotros como el último baluarte del imperialismo burgués, la última piedra del edificio que... Bien, esa misma frase la encuentro, con irónica sorpresa, quince años más tarde en la pluma de Sartre. Digamos que los dos, él y yo, hemos estado dando vuelta alrededor del mismo eje.

—No encuentra en ello ninguna originalidad.

M.F. No, es una frase que anda por ahí desde hace veinte años y que él utiliza. Está en su derecho. Nos paga con la misma moneda que nosotros le habíamos pagado.

—Sartre le reprocha a usted y a otros filósofos el minusvalorar y menospreciar la historia. ¿Es cierto?

M.F. Ningún historiador me ha hecho ese reproche. Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos. En general los filósofos son muy ignorantes respecto a todas las disciplinas que no son las suyas. Existe una matemática para filósofos, una biología para filósofos, pues bien, hay igualmente una Historia para filósofos. La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca alguno de esos grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales, cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. De hecho hace ya bastante tiempo que personas tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre o los historiadores ingleses y otros han dado fin a ese mito de la Historia. Practican la historia de un modo muy distinto. En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella.

—¿Quiénes son los pensadores, los científicos, los filósofos que han influido o marcado su formación intelectual?

M.F. Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales. Parece claro que la lingüística al estilo de Jakobson, la historia de las religiones, de los mitos, al estilo de Dumézil, nos sirvieron de valiosísimos apoyos.

—¿Cómo se podría definir su actitud en relación a la acción y a la política?

M.F. La izquierda francesa ha vivido asentándose sobre el mito de una ignorancia sacralizada. El cambio radica hoy en la idea de que un pensamiento político no puede ser políticamente correcto más que si es científicamente riguroso. Y en este sentido pienso que todo el esfuerzo que realizan actualmente un grupo de intelectuales comunistas para revisar los conceptos de Marx, para retomarlos desde la raíz, analizarlos, redefinir el uso que de ellos se puede y se debe hacer, todo este esfuerzo es a la vez un esfuerzo político y científico. La idea de que dedicarse, como hacemos actualmente, a actividades propiamente teóricas y especulativas es distanciarse de la política, es una idea, creo, totalmente falsa. No nos ocupamos de problemas teóricos, tan específicos y meticulosos, porque nos distanciemos de la política, sino porque en la actualidad nos damos cuenta de que toda forma de acción política no tiene más remedio que articularse estrechamente con una rigurosa reflexión teórica.

—Una filosofía como el existencialismo estimulaba en cierto modo al compromiso o a la acción. A usted se le reprocha la actitud contraria.

M.F. Ciertamente es un reproche, y es normal que se plantee. Una vez más la diferencia no radica en que ahora hayamos separado la política de lo teórico, sucede justamente lo contrario: en la medida en que acercamos al máximo lo teórico y lo

político rechazamos esas políticas de la docta ignorancia como eran aquellas, pienso, conocidas con el nombre de compromiso.

—¿Es el lenguaje o el vocabulario lo que separa actualmente a los filósofos y a los científicos del gran público, de los hombres con los que viven, de sus contemporáneos?

M.F. Creo, por el contrario, que hoy más que nunca las instancias de difusión del saber son numerosas y eficaces. El saber en los siglos XIV y XV, por ejemplo, se definía en un espacio social que era circular y forzoso. El saber era lo secreto, y la autenticidad del saber estaba a la vez garantizada y protegida por el hecho de que ese saber no circulase o circulase exclusivamente entre un reducido número de individuos; desde el momento en que el saber era divulgado cesaba de ser saber y, por consiguiente, dejaba de ser verdadero.

Nos encontramos actualmente en un nivel muy avanzado de una mutación que comenzó en los siglos XVII y XVIII cuando, al fin, el saber se convirtió en una especie de cosa pública. Saber significaba ver de forma evidente lo que todo individuo, situado en las mismas condiciones, podría ver y comprobar. En este sentido la estructura del saber se ha convertido en pública. Todo el mundo posee el saber. Simplemente no siempre se trata del mismo saber, ni del mismo grado de formación, ni del mismo grado de precisión, etc. Pero no están por un lado los ignorantes y por otro los sabios. Lo que acontece en una zona del saber repercute actualmente de modo muy rápido en otra zona del mismo. Y en esta medida pienso que nunca el saber ha sido tan especializado como ahora y sin embargo tampoco nunca se ha comunicado tan rápidamente consigo mismo.

LA FUNCION POLITICA DEL INTELECTUAL. RESPUESTA A UNA CUESTION.*

Agradezco a los lectores de *Esprit* su amabilidad al plantearme una serie de cuestiones, y a J.M. Domenach el haberme ofrecido la oportunidad de responder. Las preguntas eran tan numerosas —y cada una de ellas tan interesante— que no me ha sido posible examinarlas todas. He escogido la última (aunque no sin lamentar no poder contestar a las otras):

"Un análisis que introduce la opresión del sistema y la discontinuidad en la historia del pensamiento ¿no priva de fundamento a una intervención política progresista?, ¿no conduce al siguiente dilema: a la aceptación del sistema o a recurrir al suceso incontrolado, a la irrupción de una violencia exterior única capaz de trastocarlo?"

Los motivos que me han inducido a elegir esta cuestión son los siguientes:

1). Porque me ha sorprendido aunque pronto me convencí de que concernía al núcleo mismo de mi trabajo.

(*) Revista ESPRIT, núm. 371, mayo 1968, ps. 850-874.

2). Porque me permitía proporcionar algunas respuestas que indirectamente respondían a otras cuestiones planteadas.

3). Y, por último, porque fomulaba un tipo de interrogación que ningún trabajo teórico hoy puede soslayar.

ooooo

Lo que intento hacer, tengo que admitirlo, ha sido caracterizado en vuestra pregunta con una gran precisión, al mismo tiempo que habeis señalado al centro del debate: "introducir la opresión del sistema y la discontinuidad en la historia del pensamiento". Sí, me reconozco casi por entero en esa frase. Reconozco que se trata de una afirmación casi injustificable. Con diabólica oportunidad habeis conseguido dar una definición de mi trabajo que no puedo sino suscribir, pero que nadie desearía razonablemente asumir. De repente me doy cuenta de mi extravagancia, de mi singularidad tan poco legítima. Y respecto a este trabajo, (realizado un tanto en solitario, más siempre pacientemente, sin otra ley que él mismo, bastante minucioso como para defenderse por sí sólo, o al menos eso pensaba yo), se me hace ahora presente lo mucho que se desvía de las normas mejor establecidas y lo chirriante que resulta. No obstante me molestan dos o tres detalles de la ajustada definición que me proponeis que me impiden (posiblemente me evitan) adherirme a ella por completo.

En primer lugar empleais el término *sistema* en singular. Sin embargo, yo soy pluralista; me explico. (Espero que me permitais referirme no sólo a mi último libro sino también a aquellos que lo han precedido, puesto que en conjunto forman un haz de investigaciones con temas y referencias cronológicas bastante próximas; y también porque cada obra constituye una experiencia descriptiva que se opone y, en consecuencia, se refiere a las otras a través de un determinado número de rasgos). Soy pluralista: el problema que me he planteado es el de *la individualización* de los discursos. Para individualizar los discursos existen criterios que son conocidos y seguros (más o menos): el sistema lingüístico al que pertenecen, la identidad del sujeto que los ha articulado. Sin embargo, otros criterios, no menos familiares, resultan mucho más enigmáticos. Cuando se habla de *la* psiquiatría, de *la* medicina, de *la* gramática, de *la* biología o de *la* economía, ¿de qué se habla? ¿Cuáles son esas curiosas unidades que creemos reconocer a primera vista pero que nos resultan embarazosas al definir sus límites? Unidades algunas de las cuales parecen provenir del fondo de nuestra historia (la medicina no menos que las matemáticas), mientras que otras han aparecido recientemente (la economía, la psiquiatría), y otras posiblemente han desaparecido (la casuística). Unidades en las que indefinidamente se inscriben enunciados nuevos y que se ven modificadas así sin cesar (extraña unidad la de la sociología o de la psicología que desde su nacimiento no han cesado de recomenzar). Unidades que se mantienen obstinadamente después de tantos errores, tantos olvidos, tantas novedades, tantas metamorfosis, pero que sufren a veces mutaciones tan radicales que es difícil considerarlas idénticas a si mismas (¿cómo sostener que es la misma economía la que va ininterrumpidamente de los fisiócratas a Keynes?).

Quizá existen discursos que pueden redefinir continuamente su propia individualidad (por ejemplo las matemáticas pueden reinterpretar en cada momento la totalidad de su historia); sin embargo, en ninguno de los casos anteriormente citados el discurso puede restituir la totalidad de su historia en la unidad de una arquitectura formal. Perviven dos recursos tradicionales. El recurso histórico-transcendental: intentar encontrar, más allá de toda manifestación y de todo nacimiento histórico, una fundación originaria, el panorama de un horizonte inagotable, un proyecto distante de cualquier suceso que mantendría a través de la historia el esbozo persistente de una unidad que no tiene fin. El recurso empírico-psicológico: buscar al fundador, interpretar lo que quiso decir, detectar las significaciones, contar las tradiciones y las influencias, fijar el momento de las innovaciones, de los olvidos, de las tomas de conciencia, de las crisis, de los cambios en el pensamiento, la sensibilidad o el interés de los hombres. Ahora bien, me parece que el primero de estos recursos es tautológico, y el segundo extrínseco e inesencial. Me gustaría intentar individualizar las grandes unidades que jalonan en la simultaneidad o en la sucesión,

el universo de nuestros discursos detectando y sistematizando sus caracteres propios. Para ello he utilizado tres grupos de criterios:

1). Los criterios de *formación*. Aquello que permite individualizar un discurso del tipo de la economía política o la gramática general, no es la unidad de un objeto, ni una estructura formal; no es tampoco una arquitectura conceptual coherente, ni una elección filosófica fundamental, sino más bien las reglas de formación de todos estos objetos (por muy dispersas que sean), de todas sus operaciones (que con frecuencia no pueden superponerse ni encadenarse), de todos sus conceptos (que pueden muy bien ser incompatibles), de todas sus opciones teóricas (que muchas veces se excluyen unas a otras). Existe una formación discursiva individualizada cuando se puede definir un juego de reglas de este tipo.

2). Los criterios de *transformación* o de *umbral*. Se puede decir que la historia natural (o la psicopatología) son unidades de discurso si se pueden definir las condiciones que se han dado en un determinado momento para que sus objetos, sus operaciones, sus conceptos y sus opciones teóricas hayan podido formarse; si se pueden definir las modificaciones internas de que han sido susceptibles; en fin, si se puede definir a partir de qué umbral de transformación han sido puestas en marcha nuevas reglas.

3). Los criterios de *correlación*. Se puede decir que la medicina clínica es una formación discursiva autónoma si se puede difinir el conjunto de las relaciones que la definen y la sitúan entre otros tipos de discurso (tales como la biología, la clínica, la teoría política o el análisis de la sociedad) y en el contexto no discursivo en el que funciona (instituciones, relaciones sociales, coyuntura económica y política).

Estos criterios permiten sustituir los temas de la historia totalizante (ya se trate del "progreso de la razón" o del "espíritu de una época") por análisis diferenciados. Permiten describir como la *épistéme* de una época no es la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones, sino la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la *épistéme* no es *una especie de gran teoría subyacente*, es un espacio de *dispersión*, un *campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones*. Permiten además describir, no la gran historia que abarcaría todas las ciencias en una sola y única panorámica, sino los tipos de historia —es decir, de permanencia y de transformación— que caracterizan los diferentes discursos (la historia de las matemáticas no obedece al mismo modelo que la de la biología, ni ésta al mismo que la de la psicopatología): la *épistéme no es una rama de la historia* común a todas las ciencias, es un *juego simultáneo de permanencias específicas*. Por último, estos criterios permiten situar en su lugar correspondiente los diferentes umbrales: porque nada prueba con antelación (ni demuestra después del análisis) que su cronología es la misma para todos los tipos de discursos; el umbral que se puede describir para analizar el lenguaje a comienzos del siglo XIX no tiene, sin duda, un episodio simétrico en la historia de las matemáticas; y todavía más paradójico, el umbral de formación de la economía política (marcado por Ricardo) no coincide con la constitución —por Marx— de un análisis de la sociedad y de la historia(1). La *épistéme* no es un *estadio general de la razón*, es una *relación compleja de desniveles sucesivos*.

Ya ven que nada me resulta más distante que la búsqueda de una forma opresora, soberana y única. No pretendo detectar, a partir de signos diversos, el espíritu unitario de una época, la forma general de su conciencia: algo así como una *Weltanschaung*. Tampoco he descrito la emergencia y el eclipse de una estructura formal que reinaría, por un tiempo, sobre todas las manifestaciones del pensamiento: no he hecho la historia de un transcendental sincopado. En fin, tampoco he descrito

(1) Este hecho, señalado ya por Oscar LANGE, explica a la vez la plaza limitada, y perfectamente circunscrita, que ocupan los conceptos de Marx en el campo epistemológico que va de Petty a la econometría contemporánea, así como el carácter fundador de esos mismos conceptos para una teoría de la historia. Espero tener tiempo para analizar los problemas del discurso histórico en una próxima obra que se titulará más o menos: *El pasado y el presente: otra arqueología de las ciencias humanas*.

pensamientos o sensibilidades seculares que nacen, balbucean, luchan, se extinguen como si se tratara de grandes espíritus fantasmagóricos que representan su teatro de sombras chinescas entre las bambalinas de la historia. He estudiado, paso a paso, conjuntos de discursos; los he caracterizado; he definido combinatorias, reglas, transformaciones, umbrales, permanencias; los he combinado, he descrito haces de relaciones. Y siempre que lo he considerado necesario he hecho proliferar *los* sistemas.

ooooo

Un pensamiento, dicen, que "subraya la discontinuidad". Noción cuya importancia hoy —tanto para los historiadores como para los lingüistas— no debería ser subestimada. Y, sin embargo, su utilización en singular no me parece la más pertinente. En esto, una vez más, soy pluralista. Mi problema consiste en sustituir la forma abstracta, general y monótona del "cambio" a través de la cual se tematiza ingenuamente la sucesión, por el análisis de los *tipos diferentes de transformación*. Esto implica dos cosas: poner entre paréntesis todas las viejas formas de blanda continuidad mediante las cuales con frecuencia se amortigua la irrupción súbita del cambio (tradición, influencia, hábitos de pensamiento, grandes formas mentales, orientaciones del espíritu) y hacer surgir, por el contrario, con tesón, toda la viveza de la diferencia: establecer meticulosamente la dispersión. Una vez hecho esto poner asimismo entre paréntesis todas las explicaciones psicológicas del cambio (genio de los grandes inventores, crisis de la conciencia, aparición de una nueva forma de pensamiento) para definir con el mayor cuidado las transformaciones que no han provocado pero sí *constituido* el cambio. En suma, reemplazar el tema del *devenir* (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcolanza confusa de lo idéntico y lo nuevo) por el análisis de las *transformaciones* en su especificidad.

1). En *el interior* de una determinada formación discursiva detectar los cambios que afectan a los objetos, las operaciones,

los conceptos, las opciones teóricas. Se pueden de este modo distinguir (me limito al ejemplo de la *gramática general*): los cambios por deducción o implicación (la teoría del verbo-cópula implicaba la distinción entre una raíz sustantiva y una flexión verbal); los cambios por generalización (se hace extensiva al verbo la teoría del término-designación, desaparece por consiguiente la teoría del verbo-cópula); los cambios por delimitación (el concepto de atributo es especificado mediante la noción de complemento); los cambios por el paso al complementario (del proyecto de construir una lengua universal y transparente se deriva hacia la búsqueda de los secretos ocultos en la más primitiva de las lenguas); los cambios por el paso de un término a otro de una alternativa (primado de las vocales o primado de las consonantes en la formación de las raices); los cambios por permutación de las dependencias (se puede fundar la teoría del verbo sobre la del nombre o a la inversa); los cambios por exclusión o inclusión (el análisis de las lenguas como sistemas de signos representativos hace caer en desuso la búsqueda del parentesco que existe entre ellas que, en contrapartida, es reintroducido a través de la búsqueda de una lengua primitiva).

Estos diferentes tipos de cambio constituyen por sí mismos el conjunto de las *derivaciones* características de una formación discursiva.

2) Detectar los cambios que afectan a las formaciones discursivas *mismas*:

— desplazamiento de las líneas que definen el campo de los objetos posibles (el objeto médico a comienzos del siglo XIX cesa de ser percibido en una superficie de clasificación para ser contemplado en el espacio tridimensional del cuerpo);
— nueva posición y nueva función del sujeto hablante en el discurso (el sujeto en el discurso de los naturalistas del siglo XVIII se convierte exclusivamente en un sujeto que *mira* siguiendo una cuadrícula y *anota* siguiendo un código; deja de ser el que escucha, interpreta, descifra);
— nuevo funcionamiento del lenguaje en relación a los objetos (a partir de Tournefort el discurso de los naturalistas

no tiene por función penetrar en las cosas para extraer de ellas el lenguaje que secretamente encierran y darlo a conocer, sino desplegar una superficie de transcripción en la que la forma, el número, el tamaño y la disposición de los elementos podrán ser traducidos de manera unívoca);

— nueva forma de localización y circulación de los discursos en la sociedad (el discurso clínico no se formula en los mismos lugares, ni con los mismos procedimientos de registro, ni se difunde, ni se acumula, ni se conserva, ni se critica de la misma forma que el discurso médico del siglo XVIII).

Todos estos cambios, de un tipo superior a los precedentes, definen las transformaciones que afectan a los espacios discursivos mismos: las de las *mutaciones*.

3). Por último, el tercer tipo de cambios está constituido por los que afectan simultáneamente a varias formaciones discursivas:

— alteración del orden en el diagrama jerárquico (el análisis del lenguaje ha tenido, durante la época clásica, un papel rector que ha perdido en los primeros años del siglo XIX en beneficio de la biología);

— alteración en la naturaleza de la relación (la gramática clásica, en tanto que teoría general de los signos, garantizaba en otros terrenos la transposición de un instrumento de análisis; en el siglo XIX la biología asegurará la importación "metafórica" de un determinado número de conceptos: organismos ⟶ organización; función ⟶ función social; vida ⟶ vida de las palabras o de las lenguas);

— desplazamientos funcionales: la teoría de la continuidad de los seres que, en el siglo XVIII pertenecía al recinto del discurso filosófico, será retomada en el siglo XIX por el discurso científico.

Todas estas transformaciones de un tipo superior a las otras dos caracterizan los cambios propios de la *épistéme* misma, las *redistribuciones*.

He aquí un conjunto (una quincena quizá) de diversas modificaciones que pueden asignarse a los discursos. Preferiría

EPISTEMOLOGÍA → TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

pues que se dijese que he subrayado no *la* discontinuidad, sino *las* discontinuidades (es decir, las diferentes transformaciones que pueden describirse en relación a estos dos tipos de discursos). Pero lo importante para mi no es ahora constituir una tipología exhaustiva de estas transformaciones.

1). Lo importante es dotar de contenido el concepto monótono y vacío de "cambio": un juego de modificaciones especificadas. La historia de las "ideas" o de las "ciencias" no debe de ser ya el registro de las innovaciones, sino el análisis de las diferentes transformaciones efectuadas(2).

2). Lo importante es no mezclar un análisis de este tipo con un diagnóstico psicológico. Una cosa (legítima) es preguntarse si el autor es un genio o cuáles han sido las experiencias de su primera infancia, y otra describir el campo de posibilidades, la forma de las operaciones, los tipos de transformación que caracterizan su práctica discursiva.

3). Lo que importa es mostrar que no existen, por una parte discursos inertes, ya medio muertos, y, por otra, un sujeto todo-poderoso que los manipula, los invierte, los renueva; sino más bien que los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo -tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional)-. El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura, es un espacio de posiciones y de funcionamientos diferenciados para los sujetos.

4). Lo importante es, sobre todo, definir entre todas estas transformaciones el juego de dependencias:

— dependencias *intradiscursivas* (las existentes entre los objetos, las operaciones, los conceptos de una misma formación).

— dependencias *interdiscursivas* (las existentes entre formaciones discursivas diferentes: por ejemplo las correlaciones que he estudiado en *Las palabras y las cosas* entre la historia natural, la economía, la gramática y la teoría de la representación).

(2) En lo que a esto respecta sigo las ejemplificaciones metodológicas proporcionadas en numerosas ocasiones por M. Canguilhem.

— dependencias *extradiscursivas* (las existentes entre las transformaciones discursivas y otras que se han producido fuera del discurso: por ejemplo las correlaciones estudiadas en la *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica*, entre el discurso médico y todo un juego de cambios económicos, políticos y sociales).

Pretendo sustituir la simplicidad uniforme de las asignaciones de causalidad por este juego de dependencias, o en otros términos, hacer emerger el haz polimorfo de las correlaciones suprimiendo el privilegio indefinidamente retomado de la causalidad.

Como veis no se trata de sustituir con una categoría, "lo discontínuo", otra no menos abstracta y general, "lo contínuo". Me esfuerzo, por el contrario, en mostrar que la discontinuidad no es el vacío monótono e impensable que existe entre los sucesos, vacío que urge rellenar empleando dos soluciones perfectamente simétricas: la plenitud sombría de la causa o el ágil desplegarse del espíritu. La discontinuidad es un juego de transformaciones especificadas, diferentes unas de otras (cada una con sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre sí según esquemas de dependencia. La historia es el análisis descriptivo y la teoría de estas transformaciones.

ooooo

Un último punto sobre el que espero ser más breve. Vosotros utilizais la expresión "historia del pensamiento" pero yo considero que más bien hago historia del discurso. ¿Cuál es la diferencia, me preguntareis? "Los textos que usted utiliza como material, no los estudia en su estructura gramatical, no describe el campo semántico que abarcan, la lengua no es su objeto, ¿qué intenta si no es descubrir el pensamiento que los anima y reconstruir las representaciones de las que los textos dan quizá una versión duradera pero sin duda infiel?. ¿Qué busca sino encontrar mas allá de ellos la intención de los hombres que los han formulado, las significaciones que, voluntariamente o a su pesar, han depositado en ellos, ese imperceptible suplemento del sistema lingüístico que es algo como la brecha de la libertad en la historia del pensamiento?".

En esto radica quizás lo esencial. Teneis razón: lo que analizo en el discurso, no es el sistema de su lengua, ni en general las reglas formales de su construcción, ya que no me preocupo de saber lo que lo hace legítimo, o le confiere inteligibilidad permitiéndole servir en la comunicación. La cuestión que me planteo es no la de los códigos sino la de los sucesos: la ley de existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles —a ellos y no a otros—, las condiciones de su singular emergencia, su correlación con otros sucesos anteriores o simultáneos, discursivos o no. A esta cuestión, no obstante, intento responder sin hacer referencia a la conciencia, oscura o explícita, de los sujetos hablantes; sin relacionar los hechos discursivos con la voluntad —quizás involuntaria— de sus autores; sin invocar esta intención de decir que se muestra siempre superabundante respecto a lo que se dice; sin intentar captar la ligereza inaudita de una palabra que no tendría texto.

Mi trabajo no es ni una formalización ni una exégesis sino una *arqueología*, es decir, como su nombre indica de una manera demasiado evidente, la descripción del *archivo*. Este término no significa la masa de textos que han podido ser recogidos en una época dada o conservados desde esta época a través de los avatares del desdibujamiento progresivo, sino el conjunto de reglas que, en una época dada, y para una sociedad determinada, definen:

1). Los límites y las formas de la *decibilidad*: ¿de qué se puede hablar?, ¿cuál es el ámbito constituido del discurso?, ¿qué tipo de discursividad ha sido asignada a tal o cuál área?, ¿de qué se compone el texto?, ¿de qué se ha querido hacer una ciencia descriptiva?, ¿a qué se ha conferido una formulación literaria?, etc.

2. Los límites y las formas de la *conservación*: ¿cuáles son los enunciados destinados a pasar sin dejar huella? ¿Cuáles son, por el contrario, los destinados a formar parte de la memoria de los hombres (por medio de la recitación ritual, la pedagogía y la enseñanza, la distracción o la fiesta, la publicidad)? ¿Cuáles son registrados para poder ser reutilizados y con qué fines? ¿Cuáles son puestos en circulación y en qué grupos? ¿Cuáles reprimidos y censurados?

3). Los límites y las formas de la *memoria* tal como aparece en las diferentes formaciones discursivas: ¿Cuáles son los enunciados que cada formación discursiva reconoce como válidos, discutibles, o definitivamente inservibles? ¿Cuáles los que han sido abandonados por inconsistentes o excluidos como extraños? ¿Qué tipo de relaciones se han establecido entre el sistema de enunciados presentes y el corpus de enunciados pasados?

4). Los límites y las formas de *reactivación*: entre los discursos de épocas anteriores o de culturas extrañas ¿cuáles son los que se retienen, se valorizan, importan, se intentan reconstruir? ¿Qué se hace con ellos, a qué transformaciones se los somete (comentarios, exégesis, análisis), qué sistema de apreciación se les aplica, qué papel se les otorga?

5). Los límites y las formas de la *apropiación*: ¿Qué individuos, grupos, clases tienen acceso a un tipo determinado de discursos? ¿Cómo está institucionalizada la relación del discurso con quien lo pronuncia, con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se desenvuelve entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por la apropiación de los discursos? Tal es el transfondo en el que se inscriben los análisis que he comenzado y hacia el que se dirigen. No escribo pues una historia del pensamiento siguiendo la sucesión de sus formas o el espesor de sus significaciones sedimentadas. No cuestiono los discursos sobre aquello que, silenciosamente, manifiestan, sino sobre el hecho y las condiciones de su manifiesta aparición. No los cuestiono acerca de los contenidos que pueden encerrar sino sobre las transformaciones que han realizado. No los interrogo sobre el sentido que permanece en ellos a modo de origen perpetuo, sino sobre el terreno en el que coexisten, permanecen y desaparecen. Se trata de un análisis de los discursos en la dimensión de su exterioridad. De aquí se derivan tres consecuencias:

1). Tratar el discurso pasado no como un tema para un *comentario* que lo reanimaría, sino como un *monumento*(3) que es preciso describir en su disposición propia.

2). Buscar en los discursos no tanto, como pretenden los métodos estructurales, sus leyes de construcción, cuanto sus condiciones de existencia(4).

3). Referir el discurso no tanto al pensamiento, al espíritu o al sujeto que lo ha prohijado, cuanto al campo práctico en el cual se despliega.

ooooo

Pido disculpas: he sido demasiado largo y pesado, y ello para poca cosa: proponer tres ligeros cambios en vuestra definición y pediros que considereis mi trabajo como una tentativa para introducir "la diversidad *de los* sistemas y el juego *de las* discontinuidades en la historia de los *discursos*". No penseis que intento hacer trampa o que pretendo soslayar vuestra pregunta discutiendo sus términos hasta el infinito. Pero era necesario llegar a un acuerdo previo. Aquí estoy ahora al pie del cañón. Sólo me falta responder. El tema no es si *yo* soy o no reaccionario, ni tampoco si mis textos lo *son* (intrínsecamente, en sí mismos, a través de una serie de signos bien codificados). Lo que me planteais es una cuestión mucho más seria, la única, pienso, que puede ser legítimamente planteada. Me preguntais acerca de las *relaciones* entre lo que digo y una determinada práctica política.

Me parece que a esta cuestión se le pueden dar dos respuestas. Una concierne a las operaciones críticas que mi discurso desencadena en el terreno que es el suyo (la historia de las ideas, de la ciencia, del pensamiento, del saber...): ¿lo que deja fuera de juego es indispensable para una política progresista? La otra respuesta concierne al campo de análisis y al ámbito de objetos que mi discurso intenta mostrar: ¿cómo pueden

(3) Retomo este término de M. Canguilhem. El describe mejor que yo lo que he pretendido hacer.

(4) ¿Es necesario todavía que advierta que no soy lo que se conoce por "estructuralista"?

articularse con el ejercicio efectivo de una política progresista?

Respecto a las operaciones críticas que he emprendido podría resumirlas así:

1). *Establecer los límites* precisamente allí donde la historia del pensamiento bajo su forma tradicional, se procuraba un espacio indefinido. Concretando más:

a). Poner en duda el gran postulado interpretativo según el cual el reino del discurso no tendría fronteras delimitables; las cosas mudas y el mismo silencio estarían abarrotados de palabras, y allí donde ninguna palabra puede ser escuchada se podría aún escuchar el murmullo profundamente lejano de una significación. En lo que los hombres no dicen seguirían hablando; un mundo de textos somnolientos nos esperaría en las páginas en blanco de nuestra historia. A este tema me gustaría oponer que los discursos son dominios prácticos limitados por sus fronteras, sus reglas de formación, sus condiciones de existencia: el cimiento histórico del discurso no es un discurso aún más profundo —a la vez identico y diferente—.

b). Poner en cuestión el tema de un sujeto soberano que desde el exterior vendría a animar la inercia de los códigos linguísticos y depositaría en los discursos la traza inefable de su libertad; poner en cuestión el tema de una subjetividad que constituiría las significaciones para transcribirlas después en el discurso. A estos temas me gustaría oponer la determinación de los papeles y de las operaciones ejercidas por los diferentes sujetos que "discursean".

c) Cuestionar el tema del origen indefinidamente retrotraido en el tiempo y la idea de que en el ámbito del pensamiento la función de la historia es la de despertar los olvidos, suprimir los encubrimientos, retirar —o poner de nuevo— los obstáculos. A esto me gustaría oponer el análisis de los sistemas discursivos históricamente definidos a los que se pueden fijar umbrales y asignar condiciones de aparición y desaparición.

En resumen, establecer estos límites, poner en duda esos tres temas del origen, el sujeto y la significación implícita equivaldría —y se trata de una tarea difícil como lo prueban bien las fuertes resistencias— a liberar el campo discursivo de

la estructura histórico-trascendental en la que lo ha encerrado la filosofía del siglo XIX.

2). *Borrar las oposiciones poco pensadas.* Señalo algunas por orden de importancia decreciente: la oposición entre la viveza de las innovaciones y la gravedad de la tradición, la inercia de los conocimientos adquiridos o los viejos senderos del pensamiento; la oposición entre las formas medianas del saber (que representaría la mediocridad cotidiana) y sus formas desviantes (que manifestarían la singularidad o la soledad propia del genio); la oposición entre los períodos de estabilidad o de convergencia universal y los momentos de ebullición en los que las conciencias entran en crisis, cuando las sensibilidades se metamorfosean, cuando todas las nociones se ven revisadas, trastocadas, revivificadas o caen en desuso por un tiempo indefinido. Frente a todas estas dicotomías me gustaría realizar el análisis del campo de las diferencias simultáneas (que definen en una época determinada la dispersión posible del saber) y el de las diferencias sucesivas (que definen el conjunto de las transformaciones, su jerarquía, su dependencia, su nivel). En lugar de contar la historia de la tradición y de la invención, de lo antiguo y de lo nuevo, de lo muerto y de lo vivo, de lo cerrado y lo abierto, de lo estático y lo dinámico, intento contar la historia de la perpetua diferencia; más concretamente, contar la historia de las ideas en tanto que conjunto de las formas especificadas y descriptivas de la no identidad. Quisiera así liberar a esta historia de la triple metáfora que la embaraza desde hace más de un siglo (la evolucionista que le impone la repartición entre lo regresivo y lo adaptivo; la biológica que separa lo inerte de lo viviente; la dinámica que opone el movimiento y la inmovilidad).

3). *Suprimir la negación* que ha afectado al discurso en su propia existencia (y es esta, creo, la más importante de las operaciones críticas que he emprendido). Esta negación implica varios aspectos:

a). Tratar el discurso sólo a título de elemento diferente, sin consistencia ni ley autóctona (pura superficie de *traducción* para las cosas mudas; simple lugar de expresión de los pensa-

mientos, las imaginaciones, los conocimientos, los temas inconscientes).

b). Reconocer únicamente en el discurso los segmentos de tipo psicológico e individualizante (la obra de un autor y, ¿por qué no?, su obra de juventud o de madurez), los segmentos de tipo lingüístico o retórico (un estilo, un género), los segmentos de tipo semántico (una idea, un tema).

c). Admitir que todas las operaciones están hechas antes del discurso y fuera de él (en la idealidad del pensamiento o en la seriedad de las prácticas) que el discurso, en consecuencia, no es más que ese ligero excedente que añade una franja casi impalpable a las cosas y al espíritu: un excedente que *ni que decir tiene* ya que no hace más que decir lo que está dicho.

A esta negación me gustaría replicar que el discurso no es nada o casi nada. Y lo que es —lo que permite definir su propia consistencia y realizar sobre ella un análisis histórico— no es lo que se ha "querido" decir (esa oscura y pesada carga de intenciones que tendría, en la sombra, mayor densidad que las cosas dichas); no es lo que ha permanecido mudo (esas cosas imponentes que no hablan pero que dejan sus señales perceptibles, su negro contorno sobre la ligera superficie de lo dicho): el discurso está constituido por la diferencia que permanece entre aquello que se podría decir correctamente en una época (respetando las reglas de la gramática y de la lógica) y lo que efectivamente se ha dicho. El campo discursivo es, en un momento determinado, la ley de esta diferencia. Dicho campo define un cierto número de operaciones que no son del orden de la construcción lingüística o de la deducción formal. Despliega un terreno "neutro" en el que la palabra y la escritura pueden hacer variar el sistema de su oposición y la diferencia de su funcionamiento. Aparece como un conjunto de prácticas reglamentadas que no consisten simplemente en dar un cuerpo visible y exterior a la ágil interioridad del pensamiento, ni en ofrecer a la solidez de las cosas la superficie de aparición que va a reduplicarlas. En el fondo de esta negación que pesa sobre el discurso (en beneficio de la oposición pensamiento —lenguaje, historia — verdad, palabra — escritura, conceptos — cosas) existía en realidad el rechazo a reconocer que en el discurso algo se ha formado (siguiendo reglas perfectamente definibles); un rechazo a reconocer que algo existe, subsiste, se transforma, desaparece en el discurso (según reglas igualmente definibles); en resumen que al lado de todo lo que una sociedad puede producir ("al lado": es decir en una relación asignable a todo ello) se genera la formación y la transformación de las "cosas dichas". Es precisamente la historia de esas "cosas dichas" lo que yo pretendo realizar.

4). En fin, última tarea crítica que resume y engloba a todas las demás: *liberar de su incierto estatuto* a ese conjunto de disciplinas que son llamadas historia de las ideas, historia de las ciencias, historia del pensamiento, historia de los conocimientos, de los conceptos o de la conciencia. Esta incertidumbre se manifiesta de diversas maneras:

—dificultad para delimitar los territorios: ¿dónde termina la historia de las ciencias, dónde comienza la de las opiniones y creencias?; ¿cómo se distribuyen la historia de los conceptos y la historia de las nociones o de los temas?; ¿por dónde pasa el límite de la historia del conocimiento y de la imaginación?

—dificultad para definir la naturaleza del objeto: ¿se lleva a cabo la historia de aquello que ha sido conocido, adquirido, olvidado, o más bien la historia de las formas mentales, la historia de su interferencia?; ¿se hace la historia de los rasgos comunes característicos a los hombres de una época o de una cultura?; ¿lo que se describe es un espíritu colectivo?; ¿se analiza la historia (teológica o genética) de la razón?

—dificultad para designar la relación existente entre esos hechos de pensamiento o de conocimiento y los otros dominios del análisis histórico: ¿hay que tratarlos como signos de otras cosas (de una relación social, de una situación política, de una determinación económica), o, como su resultado?; ¿como su refracción a través de la conciencia, o, más bien, como la expresión simbólica de su forma de conjunto?

Frente a tantas incertidumbres me gustaría presentar el análisis del discurso mismo en sus condiciones de formación,

en la serie de sus modificaciones, en el juego de sus dependencias y de sus correlaciones. El discurso aparecería así en una relación descriptible respecto al conjunto de otras prácticas. En lugar de enfrentarnos a una historia económica, social, política, que englobaría una historia del pensamiento (la cual sería como su expresión o su reduplicación), en lugar de enfrentarnos a una historia de las ideas que tendría como referencia (bien por un juego de signos y de expresiones, bien por relaciones de causalidad) unas condiciones extrínsecas, nos enfrentaríamos a una historia de las prácticas discursivas en sus relaciones específicas articuladas con otras prácticas. No se trata en absoluto de componer una *historia global* —que reagruparía todos sus elementos en torno a un principio o a una forma única—, sino de desplegar más bien el campo de una *historia general* en la que se podría describir la singularidad de las prácticas, el juego de sus relaciones, la forma de sus dependencias. Y es en el espacio de esa historia general en donde se podría circunscribir como disciplina el análisis histórico de las prácticas discursivas.

Estas son más o menos las operaciones críticas que intento llevar a cabo. Permitidme pues que os tome por testigos de la cuestión que planteo a aquellos que podrían alarmarse: "¿una política progresista está ligada (en su reflexión teórica) a los temas de la significación, del origen, del sujeto constituyente, en suma, a toda la temática que garantiza en la historia la presencia inagotable del Logos, la soberanía de un sujeto puro, y la profunda teleología de un destino originario?; ¿una política progresista tiene algo que ver con una forma de análisis de este tipo —o con su cuestionamiento—?; ¿tiene una tal política relación con todas las metáforas dinámicas, biológicas, evolucionistas trás las cuales se enmascara el difícil problema del cambio histórico —o, por el contrario, con su meticulosa destrucción? Aún más, ¿existe algún parentesco necesario entre una política progresista y el rechazo a reconocer en el discurso algo más que una frágil transparencia que centellea un instante en el límite de las cosas y de los pensamientos para desaparecer después súbitamente? ¿Se puede pensar que esta política tiene interés en retomar una vez más el tema —del que yo pensaba que habría podido liberarnos la

existencia y la práctica del discurso revolucionario en Europa desde hace más de doscientos años— de que las palabras no son más que viento, un susurro exterior, un aleteo que apenas se deja oir en la seriedad de la historia y el silencio del pensamiento?. En fin, ¿se debe pensar que una política progresista está ligada a la desvalorización de las prácticas discursivas a fin de que triunfe la incierta idealidad de una historia del espíritu, de la conciencia, de la razón, del conocimiento, de las ideas o de las opiniones?".

Me parece que en contrapartida percibo —y con bastante claridad— las peligrosas facilidades que se concederían a la política de la que hablais si se autoprocurase la garantía de un fundamento originario o de una teleología transcendental, si gozase de una constante metaforización del tiempo por medio de las imágenes de la vida o de los modelos del movimiento. Si renunciase a la tarea difícil de un análisis general de las prácticas, de sus relaciones, de sus transformaciones, para refugiarse en una historia global de las totalidades, de las relaciones expresivas, de los valores simbólicos y de todas esas secretas significaciones implicadas en los pensamientos y en las cosas.

ooooo

Claro está que teneis derecho a decirme: "Todo está muy bien: las operaciones críticas que realiza no son tan condenables como parecería a simple vista. Pero, en suma, ¿cómo este trabajo de termita sobre el nacimiento de la filología, de la economía o de la anatomía patológica puede concernir a la política e inscribirse entre los problemas de hoy?. Hubo un tiempo en el que los filósofos no se dedicaban con semejante celo al polvo del archivo...". A esto yo podría responder, más o menos, lo siguiente: "Existe actualmente un problema que no carece de importancia para la práctica política: el del estatuto, las condiciones de ejercicio, de funcionamiento y de institucionalización de los discursos científicos. Sobre ello he comenzado el análisis histórico —eligiendo los discursos que tienen, no la estructura epistemológica más fuerte (matemáticas o física), sino el

mera sin sustituirla (la enfermedad observada estadísticamente al nivel de una población); nuevo estatuto de la asistencia que crea un espacio hospitalario de observación y de intervención médica (espacio que está organizado además según un principio económico ya que el enfermo, beneficiario de los cuidados, debe retribuirlos a través de la lección médica que proporciona: paga el derecho a ser socorrido mediante la obligación de ser observado y esto incluso hasta la muerte misma); nuevo modo de registro, de conservación, de acumulación, de difusión y de enseñanza del discurso médico (que no debe ya manifestar la experiencia del médico sino constituir un documento sobre la enfermedad); nuevo funcionamiento del discurso médico en el interior del sistema administrativo y político de la población (la sociedad, en tanto que tal, es considerada y "tratada" según las categorías de la salud y de lo patológico).

Ahora bien —y es aquí donde el análisis se muestra más complejo— estas transformaciones de las condiciones de existencia y de funcionamiento del discurso no "se reflejan", ni "se traducen", ni "se expresan" en los conceptos, los métodos, o los enunciados de la medicina: modifican sus reglas de formación. Lo que se ve transformado por la práctica política no son tanto los "objetos" médicos (la práctica política no transforma, como es evidente, las "especies mórbidas" en "focos lesivos"), sino el sistema que ofrece al discurso médico un objeto posible (ya sea una población vigilada y repertoriada, ya sea una evolución patológica total en un individuo con antecedentes y del que se observan cotidianamente los males y su remisión, ya sea un espacio anatómico autopsiado); lo que se ve transformado por la práctica política no son tanto los métodos de análisis, cuanto el sistema de su formación (registro administrativo de las enfermedades, de las defunciones, de sus causas, de las entradas y salidas del hospital, la constitución de los archivos; la relación del personal médico con los enfermos en el terreno hospitalario); lo que se ha visto transformado por la práctica política no son tanto los conceptos cuanto su sistema de formación (la sustitución del concepto de "tejido" por el de "sólido" no es evidentemente el resultado de un cambio político; lo que la práctica política ha modificado es el

sistema de formación de los conceptos: a la anotación intermitente de los efectos de la enfermedad y a la asignación hipotética de una causa funcional ha sucedido, en virtud de la práctica política una cuadriculación anatómica bien tupida, casi contínua y labrada en profundidad así como la detección local de las anomalías, su campo de dispersión y sus eventuales vias de difusión). La rapidez con que frecuentemente se superponen los contenidos de un discurso científico a una práctica política oculta, a mi juicio, el nivel en el que la articulación de ambas puede describirse con precisión.

Me parece que a partir de un análisis de este tipo se puede comprender: LA PRÁCTICA POLÍTICA Y SU RELACIÓN CON EL DISCURSO

1). Cómo describir el conjunto de relaciones existentes entre un discurso científico y una práctica política, relaciones que pueden ser seguidas en detalle y de las que se puede comprender la subordinación. Relaciones muy directas puesto que no tienen que pasar ya por la conciencia de los sujetos hablantes ni por la eficacia del pensamiento. Relaciones indirectas sin embargo puesto que los enunciados de un discurso científico no pueden ser considerados como la expresión inmediata de una relación social o de una situación económica.

2). Cómo delimitar el papel propio de la práctica política en relación a un discurso científico. La práctica política no tiene un papel taumatúrgico de creación; no hace nacer por entero las ciencias; transforma las condiciones de existencia y los sistemas de funcionamiento del discurso. Estas transformaciones no son arbitrarias, ni "libres": se realizan en un terreno que tiene su configuración y que, en consecuencia no ofrece posibilidades indefinidas de modificación. La práctica política no reduce a la nada la consistencia del campo discursivo en el que opera.

Esta práctica no tiene tampoco un papel de crítica universal. No es en nombre de una práctica política como puede juzgarse la cientificidad de una ciencia (a menos que esta pretenda, de un modo o de otro, ser una teoría de la política). Pero se puede, en nombre de una práctica política, cuestionar el modo de existencia y de funcionamiento de una ciencia.

3). Cómo pueden articularse las relaciones entre una prácti-

ca política y un campo discursivo con relaciones de otro orden. Asi la medicina, a comienzos del siglo XIX, está ligada a la vez a una práctica política (tal como he analizado en *El nacimiento de la clínica*) y a todo un conjunto de modificaciones "interdiscursivas" que se han producido simultáneamente en varias disciplinas (un análisis del orden y de los caracteres taxinómicos se ve sustituido por un análisis de las solidaridades, de los funcionamientos, de las series sucesivas, tal como he descrito en *Las palabras y las cosas*).

4). Cómo los fenómenos que habitualmente se colocan en un primer plano (influencia, comunicación de modelos, transferencia y metaforización de los conceptos) encuentran su condición histórica de emergencia en estas modificaciones primeras: la importación, por ejemplo, en el análisis de la sociedad de conceptos biológicos —tales como los de organismo, función, evolución, incluso enfermedad— no ha tenido en el siglo XIX el papel que se le concede hoy (mucho más importante, más cargado ideológicamente que las comparaciones "naturalistas" de épocas precedentes) en razón del estatuto conferido al discurso médico por la práctica política.

Este ejemplo, bastante extenso, sirve únicamente para mostraros algo que mantengo, para mostraros como lo que intento hacer aparecer en mi análisis —la *positividad* de los discursos, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su emergencia, su funcionamiento y sus transformaciones— puede afectar a la práctica política. Mostraros lo que esta práctica puede hacer de él. Convenceros de que esbozando esta teoría del discurso científico, haciéndola aparecer como un conjunto de prácticas reglamentadas que se articulan de una forma analizable sobre otras prácticas, no me divierto simplemente en hacer el juego un poco más complicado para ciertos espíritus agudos; intento definir en qué, en qué medida, a qué nivel, los discursos, y particularmente los discursos científicos, pueden ser objeto de una práctica política, y en qué sistema de dependencia pueden encontrarse respecto a ella.

Permitidme una vez más tomaros por testigos de la pregunta siguiente. ¿No nos suena ya suficientemente esta política que responde en términos de pensamiento o de conciencia, de

idealidad pura o de rasgos psicológicos cuando se refiere a una práctica, a sus condiciones, a sus reglas, a sus transformaciones históricas?. ¿No conocemos suficientemente esta política que, desde el siglo XIX, se obstina en ver en el inmenso territorio de la práctica sólo la epifanía de una razón triunfante de la que no hay más que descifrar el destino histórico-trascendental de Occidente?. Y concretando aún mas: el rechazo a analizar las condiciones de existencia y las reglas de formación de los discursos científicos, en lo que tienen a la vez de específico y de dependiente ¿no condena a toda política a una elección peligrosa?: o bien a plantear, de un modo que podríamos denominar "tecnocrático", la validez y eficacia de un discurso científico sean cuales sean las condiciones reales de su ejercicio y el conjunto de las prácticas sobre las que se articula (instaurando así el discurso científico como regla universal de todas las otras prácticas, sin tener en cuenta el hecho de que él mismo es una práctica reglamentada y condicionada), o, bien a intervenir directamente en el campo discursivo como si no tuviese consistencia propia y hacer de él el material bruto de una inquisición psicológica (juzgando alternativamente lo que se dice y quien lo dice). o a practicar la valorización simbólica de las nociones (discerniendo en una ciencia los conceptos que son "reaccionarios" y los que son "progresistas").

ooooo

Me gustaría concluir sometiendo a vuestra consideración algunas hipótesis:

— Una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las reglas específicas de una práctica precisamente allí donde otras políticas sólo saben de necesidades ideales, de determinaciones unívocas, o del libre juego de las iniciativas individuales.
— Una política progresista es una política que define para una práctica las posibilidades de transformación y el juego de las dependencias entre esas transformaciones precisamente allí donde otras políticas sólo confían en la abstracción uniforme del cambio o en la presencia taumatúrgica del genio.

— Una política progresista no convierte al hombre, a la conciencia, o al sujeto en general, en el operador universal de todas las transformaciones: define más bien los planes y las funciones diferentes que los sujetos pueden adoptar en un terreno que tiene sus reglas de formación.
— Una política progresista no convierte a los discursos en el resultado de procesos mudos o en la expresión de una conciencia silenciosa, sino que los considera —trátese de ciencia, literatura, enunciados religiosos o discursos políticos— como una práctica que se articula sobre otras prácticas.
— Una política progresista no se sitúa respecto al discurso científico en una posición de "demanda perpetua" o de "crítica soberana", sino que deberá conocer como los discursos científicos, en su positividad (es decir, en tanto que prácticas ligadas a ciertas condiciones, sometidas a determinadas reglas, y suceptibles de ciertas transformaciones), están insertos en un sistema de correlaciones con otras prácticas.

Aquí teneis lo que intento hacer desde una década y que conecta con la pregunta que me haceis. Debería reconocer que es precisamente en este ámbito en donde vuestra cuestión —tan legítima como precisa— afecta al corazón de mi proyecto. Esta empresa, si tuviese que volver a formularla —bajo la presión de vuestra interrogación que, desde hace dos meses, no cesa de acuciarme— la definiría más o menos en los siguientes términos: "Determinar en sus dimensiones diversas cual ha podido ser en Europa, desde el siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, y, concretamente, de los discursos científicos (sus reglas de formación, y sus condiciones de existencia, sus dependencias y sus condiciones de existencia, sus transformaciones), a fin de que se constituya el saber que es hoy el nuestro y de un modo más preciso el saber que se ha procurado como ámbito ese curioso objeto que es el hombre".

Conozco lo que investigaciones de este tipo pueden tener de "ingrato" —en el sentido estricto del término. Soy consciente de lo chirriante que resulta el tratar los discursos, no desde el prisma de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se

expresa, sino desde un oscuro conjunto de reglas anónimas, la molestia que produce hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica en lugar de ver desplegarse, como estábamos habituados, las facultades del genio y de la libertad en una pura transparencia. Sé que resulta provocador tratar como un haz de transformaciones esta historia de los discursos que estaba animada hasta ahora por las tranquilizadoras metamorfosis de la vida o la continuidad intencional de lo vivido. En fin, lo insoportable que resulta decorticar, analizar, combinar, recomponer todos estos textos actualmente en el olvido sin que nunca se dibuje en ellos la imagen transfigurada del autor, siendo así que cada uno quiere introducir, piensa introducir, algo de "sí mismo" en su propio discurso: tantas palabras almacenadas, tantas señales depositadas sobre montones de papel y ofrecidas a innumerables miradas, un afán tan desmesurado por mantenerlas más allá del gesto que las articula, una piedad tan profunda aferrada a conservarlas e inscribirlas en la memoria de los hombres y todo esto ¿para qué nada quede de esa pobre mano que las ha trazado, de esa inquietud que intentaba calmarse en ellas, de esa vida acabada que no cuenta, a pesar de todo, más allá que con ellas para sobrevivir? El discurso, en su determinación más profunda ¿será sólo una "traza"?; ¿no será su murmullo más que el lugar de las inmortalidades sin sustancia?; ¿habrá que admitir que el tiempo del discurso no es el tiempo de la conciencia trasplantado a las dimensiones de la historia, o el tiempo que la historia presenta en la forma de la conciencia?; ¿debo suponer que mi discurso no concierne a mi supervivencia, y que hablando no conjuro tanto mi muerte cuanto la establezco? O, más bien, ¿debo suponer que suprimo toda interioridad en ese exterior tan indiferente a mi vida, y tan *neutro* que no existe ninguna diferencia entre mi vida y mi muerte?

Comprendo su malestar. Les ha resultado sin duda difícil reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus antepasados, los cuentos que les contaban en su infancia, obedecen a reglas que no pertenecen en su totalidad a su conciencia; no quieren verse desposeídos, por supuesto, de ese discurso del que desean po-

der decir inmediatamente y sin distancia lo que piensan, creen o imaginan. Prefieren negar que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada que obedece a reglas y a transformaciones analizables en vez de ser privados de esta confortable certeza, tan tranquilizadora, que les permite poder cambiar, sino el mundo o la vida, al menos su "sentido" mediante la fragancia de una palabra que no saldría más que de ellos mismos y permanecería indefinidamente lo más cerca del origen. Se les han escapado ya tantas cosas de su lenguaje que no quieren que se les vaya *lo que dicen*, ese pequeño fragmento de discurso —palabra o escritura, qué más dá— cuya frágil e incierta existencia debe transportar su vida más lejos y durante más tiempo. No pueden soportar —y en cierto modo se comprende— que se les diga: el discurso no es la vida; su tiempo no es el nuestro; en él no os reconciliais con la muerte; puede ser que hayais matado a Dios con el peso de todo lo que habeis dicho, pero no penseis que hareis de lo que decís un hombre que vivirá más que él. En cada frase que pronunciais —y precisamente en la que estais escribiendo en este momento—, tú que te afanas en responder con tantas páginas a una cuestión por la que te has sentido concernido y que vas a firmar este texto con tu nombre —en cada frase reina la ley sin nombre, la blanda indiferencia: "Qué importa quien habla; alguien ha dicho: qué importa quien habla".

LA SITUACION DE CUVIER EN LA HISTORIA DE LA BIOLOGIA*

Me gustaría precisar lo que entiendo por transformación epistemológica y para ello he pensado dos ejemplos.

El primero trata de la biología, de la posición del individuo y de la variación individual en el saber biológico.

Se puede decir que si hay alguien que ha creido efectivamente en la especie, que no se ha interesado por lo que había más allá de ella, que se ha obstinado contra el muro de la especie, que no ha podido ir más allá de la especie ni incardinar el saber biológico en el individuo, este es sin duda Cuvier. Consideraba que todo ha sido organizado a partir de la especie, por la especie y hasta la especie. En contrapartida, todo el mundo conoce lo que Darwin dice de la especie. La especie, para Darwin, no es una realidad originariamente primera ni analíticamente última, como para Cuvier. Para Darwin es difícil distinguir la especie y la variedad. Cita numerosos ejemplos en los cuales no se puede decir, tanto en botánica como en zoología,

(*) Revue d'Histoire des Sciences, T. XXIII, 1970, págs. 63-69.

"esto es una especie" o "esto es una variedad". Por otra parte, Darwin admitía el refuerzo progresivo de las variaciones individuales. En el interior de la especie se producen, según él, pequeñas variaciones que no cesan de acentuarse y que, luego, se incorporan al marco que tiene asignado la especie *a posteriori*; por último, los individuos, de variaciones en variaciones, se encadenan unos a otros, más allá y por encima del marco definido por la especie. En definitiva, Darwin admite que todas las tablas taxinómicas que se han propuesto para clasificar a los animales y las plantas son, en cierta media, categorías abstractas. En consecuencia, existe, para él, una realidad que es el individuo, una segunda realidad que es la "variabilidad" del individuo, su capacidad para variar. Todo el resto (ya sea la especie, el género o el orden, etc.) es un modo de construcción que se alza a partir de esta realidad que es el individuo. En este sentido, se puede decir que Darwin se opone totalmente a Cuvier. Y "curiosamente" parece entroncar con una tendencia de la taxinomia clásica, propia de los siglos XVII y XVIII, cuando los metodistas, por ejemplo, y Lamarck en particular, se han interrogado acerca de la realidad de la especie y han superpuesto la continuidad de la naturaleza tan bien matizada consigo misma, tan poco interrumpida, que incluso la especie sería quizás una categoría abstracta. Existe pues en Darwin una especie de vuelta a temas que no se encuentran sólo en Lamarck, sino también en los metodistas de la época lamarckiana. Se puede uno preguntar si, en la historia de la biología del individuo, no existiría una tentación de saltar de Jussieu o de Lamarck a Darwin sin pasar por Cuvier. Se llegaría así a eliminar a Cuvier de esta historia. Pienso que un análisis de este tipo no estaría justificado ni sería suficiente. Como sucede con frecuencia en estos fenómenos de vuelta atrás, de repetición, de reactivación, existe un fenómeno complejo, un proceso de transformación bastante denso.

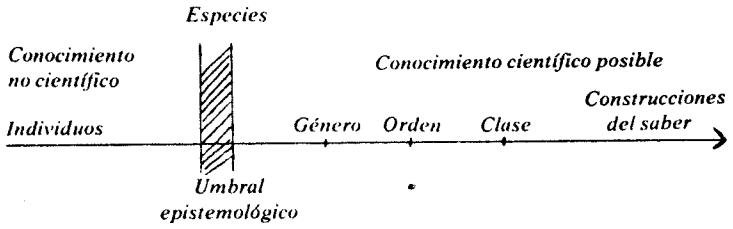
Quisiera mostrar como el individuo, o más concretamente la crítica de la especie en Lamarck y en sus contemporáneos, no es isomorfa, ni superponible a la crítica de la especie tal como aparece en Darwin. Y que esta crítica de la especie no ha podido realizarse más que a partir de una transformación, de una

reorganización, de una redistribución del saber biológico que tiene lugar a través de Cuvier. ¿En qué consiste esta transformación?.

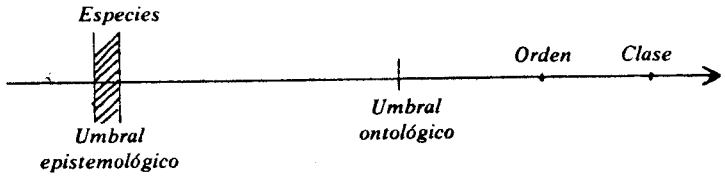
La taxinomía clásica era esencialmente *la ciencia de las especies*, es decir, la definición de las diferencias que separan unas especies de otras, la clasificación de estas diferencias; el establecimiento de categorías generales de estas diferencias; la jerarquización de estas diferencias unas en relación a otras. Dicho de otra forma, todo el edificio de la taxinomía clásica parte de la diferencia específica e intenta definir diferencias superiores a nivel de la diferencia específica.

Que la clasificación biológica elija como elemento mínimo la diferencia específica, o que no pueda ir más allá de esta diferencia, ha sido suficientemente testimoniado; por ejemplo, Linneo dice que el conocimiento de los individuos y de las variedades es un conocimiento de floricultor, no es diferenciación propia del botánico. Dice también que el conocimiento de las variedades es importante para la economía, la medicina y la cocina. Pero no va más allá. Añade que el conocimiento de las variedades es un conocimiento práctico. en contrapartida, la teoría y la ciencia comienzan más allá de la especie. La existencia de este umbral entre el individuo y la especie implica una serie de consecuencias:

En primer lugar, existe entre la diferencia específica y la diferencia individual, un desnivel, un salto, un umbral. Este umbral es el umbral a partir del cual el conocimiento científico puede comenzar. La diferencia individual no es pertinente para la ciencia. Se puede decir que entre los individuos y las especies existe un umbral epistemológico.



Por otra parte, si bien es cierto que lo que aparece como objeto primitivo de ciencia es la especie y las diferencias específicas, todo lo que va a ser construido a partir de la diferencia específica, es decir, las diferencias de las diferencias, las semejanzas de las diferencias, las diferencias más generales que las específicas, y, en consecuencia, las categorías más generales que la especie, en fin, todas estas categorías van a ser construcciones. Estas construcciones del saber que no descansan, a diferencia de la definición de la especie, sobre un campo de experiencia, van a ser hipótesis que se podrán verificar más o menos, hipótesis más o menos fundadas que coincidirán quizás con los hechos. Y todo lo que está más arriba de la especie no pertenecerá a la misma categoría ontológica que lo que se derive de ella o del individuo, por debajo de la especie. Entre la especie y el género nos vamos a encontrar con un nuevo umbral que ya no será epistemológico sino ontológico.



De esta forma sólo más allá del individuo se podrá organizar un saber. A partir de la especie se entrará en el orden del saber que no será tanto un objeto dado cuanto un objeto construido; y por debajo de la especie habrá un conjunto de realidades que efectivamente vienen dadas por la experiencia.

De aquí se deriva el problema de la taxinomía clásica: ¿cómo hacer para construir géneros que sean reales o, más bien, que estén bien fundamentados, puesto que los géneros no son nunca reales?. Tal es la antinomia y la oposición existente entre los sistematizadores y los metodistas. Los primeros dicen que más allá de la especie no se puede alcanzar, de ningún modo, directamente la realidad. Es preciso elegir una técnica de clasificación que será arbitraria, pero que debe ser eficaz y cómoda. Los segundos, los metodistas, dicen, por el contrario, que

las clasificaciones y las construcciones clasificatorias que se van a elaborar deben ajustarse hasta cierto punto a las semejanzas globales que se derivan de la experiencia. No se pueden englobar en una misma categoría una lechuga y un abeto. Pero ya se trate del método natural o del sistema arbitrario se estará siempre más allá del umbral ontológico.

El problema consiste en saber como esta configuración de la taxinomía clásica va a transformarse. Como se podrá llegar a encontrar en los individuos, —que van a ser estudiados tanto en la especie como en el género— una única y misma trama de la realidad (esta trama va a ser, para Darwin, *la genealogía)*. Darwin va a borrar, por una parte, el umbral epistemológico y mostrar que, de hecho, lo que hay que comenzar a conocer es al individuo con las variaciones individuales. Darwin mostrará, por otra parte, como a partir del individuo se va a poder establecer, lo que en tanto que su especie, su orden o su clase, será la realidad de su genealogía, es decir, la sucesión de individuos. Tendremos entonces un marco uniforme sin sistema de doble umbral.

Esta transformación ha sido operada por medio de la obra de Cuvier.

La anatomía comparada, que Cuvier ha practicado, ha tenido por efecto primero la introducción de dicha anatomía como instrumento para la clasificación y la organización taxinómica de las especies. Ha tenido igualmente como efecto conferir el mismo grado ontológico a la especie, al género, al orden, a la clase. El primer efecto de la anatomía comparada ha consistido pues en borrar ese umbral ontológico. Lo que la anatomía comparada ha mostrado es que todas las categorías ordenadas por encima de la especie, superiores a ella, no son simplemente, como ocurría en la taxinomía clásica, simples regiones de semejanzas, agrupamientos de analogías que se podrían establecer, bien arbitrariamente a partir de un sistema de signos, bien siguiendo la configuración general de las plantas y los animales, sino que son tipos de organización. No obstante, pertenecer a un género, a un orden, a una clase no significa tener en común con otras especies determinados caracteres menos numerosos que los caracteres específicos, no significa te-

ner un carácter genérico o un carácter de clase, sino poseer una organización precisa, es decir, tener un pulmón o un corazón doble o un aparato digestivo situado por encima o por debajo del sistema nervioso. En suma, pertenecer a un género, una clase o a un orden, pertenecer a todo lo que está por encima de la especie significa poseer en si, en su anatomía, en su funcionamiento, en su fisiología, en su modo de existencia, una determinada estructura perfectamente analizable, una estructura que, por consiguiente, tiene su positividad.

Existen pues sistemas positivos de correlaciones. En este sentido no se puede decir que el género exista menos que la especie o que la clase exista menos que la especie. Desde la especie hasta la categoría más general nos vamos a encontrar con una única, misma realidad, la realidad biológica, es decir, la realidad del funcionamiento anatomo-fisiológico.

El umbral ontológico especie-género se ve así borrado. La homogeneidad ontológica va, desde entonces, del individuo a la especie, al género, al orden, a la clase, en una continuidad sin irrupción. Además el ordenamiento de las categorías era en la taxinomía clásica el ordenamiento propio de una tabla clasificatoria. Pero con Cuvier se pasa a un ordenamiento anatomo-fisiológico de todas esas categorías con su soporte interno. Esto acontece incluso con el individuo ya que es el individuo en su funcionamiento real quien va a portar en sí mismo, en el espesor de su mecanismo, toda la superposición, las determinaciones, las órdenes, las regulaciones, las correlaciones que podrían existir entre las diferentes instancias de la tabla. Para Cuvier el individuo va a estar conformado por un ordenamiento de las estructuras anatomo-funcionales que van a constituir su ramificación, su clase, su orden y su género. El conjunto de estas estructuras presentes en él de forma efectiva, que se organizan pacientemente y se ordenan fisiológicamente, va pues a definir en parte sus condiciones de existencia. Por condiciones de existencia entiende Cuvier el enfrentamiento de dos conjuntos: por una parte, el conjunto de las correlaciones fisiológicamente compatibles unas con otras; por otra, el medio en el cual el individuo vive, es decir, la naturaleza de las moléculas que tiene que asimilar bien sea para la respiración o bien para la alimentación. Y así no es extraño encontrar al comienzo de las *Revolutions du Globe* un apartado en el que Cuvier muestra de qué manera funcionan las condiciones de existencia. El individuo en su existencia real, en su vida, no es más que un conjunto de estructuras taxinómicas y anatomo-fisiológicas a la vez; este conjunto está presente igualmente de alguna manera en el individuo, en el interior de un medio determinado. Nos encontramos por consiguiente con dos series, una en la que el individuo cae por debajo del nivel del saber y donde están ontológicamente ligados unos con otros la especie, el género, el orden, etc.; y otra que liga la vida real del individuo con el medio en cuyo interior se encuentran, funcionan, sus caracteres genéricos y específicos. Se pueden pues establecer dos tipos de conocimiento: la anatomía comparada que permite considerar los caracteres más generales y las estructuras más globales de los individuos, localizar la clase a la que pertenecen, el orden, el género y la especie; la paleontología que comenzará por el individuo tal y como se lo puede observar eventualmente a escala sub-individual si se trata sólo de un órgano, y que tras considerar este órgano podrá encontrar la especie teniendo en cuenta el medio en el que vive, o, apoyándose a la vez en consideraciones anatómicas y ambientales. De esta forma existen dos líneas epistemológicas, la de la anatomía comparada y la de la paleontología que son dos sistemas de saber diferentes al de la taxinomía clásica. Los umbrales ontológico y epistemológico se encuentran de este modo desdibujados. Se ve también como este proceso ha hecho posible la obra de Darwin, lo cual no quiere decir que después de Cuvier no hayan existido otras transformaciones ni que Darwin no haya a su vez añadido otras. En concreto, lo que es específico y a la vez constituye un límite en la transformación de Cuvier, es que éste ha estado obligado, para ajustar las dos líneas una a la otra, a admitir una finalidad que en cierta medida hace que en la elaboración teórica la clase, el orden, el género, la especie hayan sido calculadas de tal forma que el individuo pudiese vivir; se llega por esta vía a una especie de predeterminación de las condiciones reales de vida del individuo mediante este sistema de la finalidad. Por otra par-

te, el individuo, según Cuvier, es portador de los caracteres de especie, de género, que son para él determinaciones infranqueables. De ahí se deriva el fixismo. El fixismo y la finalidad son condiciones teóricas suplementarias a las que ha recurrido Cuvier para mantener en pie su sistema —este sistema condicionaba el conjunto de su saber—. Este análisis de la anatomía comparada con el hilo de la finalidad que lo conduce define lo que Cuvier llama la unidad de tipo. En contrapartida, el movimiento a través del cual Cuvier analiza, a partir de un individuo dado, la especie, el género, etc., en las condiciones ambientales en las que funciona, es el análisis de las condiciones de existencia. Se puede decir que Cuvier ha mantenido en pie el conjunto de su sistema sometiendo las condiciones de existencia a la unidad de tipo. Lo que Darwin hace, lo dice él mismo con precisión en *El origen de las especies* es liberar las condiciones de existencia en relación a la unidad de tipo. La unidad de tipo no es en el fondo más que el resultado de un trabajo sobre el individuo. Darwin estará obligado a modificar el sentido mismo de las condiciones de existencia, mientras que, para Cuvier, las condiciones de existencia dependían del enfrentamiento de este equipo anatomo-fisiológico que caracteriza al individuo y que engloba la taxinomía a la que pertenece y el medio en el que vive. A partir de Darwin, las condiciones, al ser liberadas de la unidad de tipo, van a convertirse en las condiciones de existencia dadas a un individuo vivo por su medio.

Se podría así pues describir la transformación por la que se ha pasado de esta problemática especie-individuo en la época clásica a esta problemática especie-individuo en Darwin. Me parece que el paso de una a otra no ha podido hacerse más que a través de una remodelación del campo epistemológico de la biología que se manifiesta en la obra de Cuvier. Y sean cuales sean los errores cometidos por Cuvier se puede afirmar que ha existido una "transformación Cuvier".

DE LOS SUPLICIOS A LAS CELDAS*

P. La prisión en su función y bajo su apariencia contemporánea puede parecer una invención espontánea y aislada, surgida a finales del siglo XVIII. Usted muestra, por el contrario, que su nacimiento debe ser resituado en el interior de un cambio más profundo. ¿De qué cambio se trata?

M.F. Leyendo a los grandes historiadores de la época clásica se puede comprobar hasta que punto la monarquía administrativa, tan centralizada, tan burocratizada como uno se la imagina, era a pesar de todo un poder irregular y discontinuo que dejaba a los individuos y a los grupos un cierto margen para eludir la ley, instalarse en ciertas costumbres, escurrirse de las obligaciones... El Antiguo Régimen arrastraba con él cientos y miles de pragmáticas jamás aplicadas, derechos que nadie ejercía, reglas a las que escapaban multitud de personas. Por ejemplo, el fraude fiscal más tradicional e igualmente el contrabando más manifiesto, formaban parte de la vida eco-

* Opiniones recogidas por Roger-Pol Droit. Le Monde, 21/2/1975, p. 16.

nómica del reino. En resumen, entre la legalidad y la ilegalidad existía una perpetua transacción que era una de las condiciones de funcionamiento del poder en esta época.

En la segunda mitad del siglo XVIII este sistema de tolerancia cambia. Las nuevas exigencias económicas, el miedo político a los movimientos populares, que se va a convertir en una pesadilla en la Francia posterior a la Revolución, hacen necesario un tipo diferente de cuadriculación de la sociedad. Fue preciso que el ejercicio del poder se afinase, se hiciese más tupido y que su forma, desde la decisión tomada a nivel central hasta el individuo, se convirtiese en una red tan contínua como fuese posible. Nos estamos refiriendo a la aparición de la policía, de la jerarquía administrativa, de la pirámide burocrática del Estado napoleónico.

Bastante antes de 1789 los juristas y los "reformadores" habían soñado con una sociedad uniformemente punitiva en la que los castigos serían inevitables, necesarios, iguales, sin excepción ni escapatoria posible. De repente, esos grandes rituales de castigo que eran los suplicios, destinados a provocar efectos de terror y de ejemplo, a los que por otra parte escapaban muchos culpables, desaparecen ante la exigencia de una universalidad punitiva que se concretiza en el sistema penitenciario.

P. ¿Pero, por qué la prisión y no otros sistemas?. ¿Cuál es la función social del encierro, de la enclaustración, de los "culpables"?.

M.F. ¿De dónde viene la prisión?. Yo diría que un poco de todas partes. Sin duda ha existido "invención", pero invención de toda una técnica de vigilancia, de control, de identificación de los individuos, de cuadriculación de sus gestos, de su actividad, de su eficacia. Y esto, a partir del siglo XVI, del siglo XVII, en el ejército, los colegios, las escuelas, los hospitales, los talleres. Una tecnología de poder fina y cotidiana, una tecnología de poder sobre los cuerpos. La prisión es la última figura de esta edad de las disciplinas.

En cuanto a la función social del internamiento, hay que buscarla en torno a ese personaje que comienza a perfilarse en el siglo XIX:el delincuente. La constitución del medio delincuente es absolutamente correlativa a la existencia de la prisión. Se ha pretendido introducir en el interior mismo de las masas populares un reducido núcleo de personas que serían, por decirlo así, los titulares privilegiados y exclusivos de los comportamientos ilegales. Personas rechazadas, menospreciadas y temidas por todo el mundo.

En la época clásica, por el contrario, la violencia, el pequeño robo, la pequeña estafa eran muy frecuentes y, a fin de cuentas, estaban tolerados por todos. El malhechor llegaba con facilidad, según parece, a confundirse con la sociedad. Y si tenía la mala suerte de ser detenido, los procedimientos penales eran expeditivos: la muerte, las galeras de por vida, el presidio. El medio delincuente no conocía pues este recentramiento sobre sí mismo orquestado fundamentalmente por la prisión, por la formación de esa especie de "cofradía" surgida en el interior del sistema carcelario como si se tratase de una microsociedad en la que los miembros establecen entre sí una solidaridad real que va a permitirles, una vez que hayan salido, encontrar mutuo apoyo.

La prisión es por tanto un instrumento de reclutamiento para el ejército de los delincuentes. Sirve para esto. Desde hace siglos se dice: "la prisión fracasa puesto que fabrica delincuentes". Yo diría más bien: "la prisión triunfa puesto que es eso lo que se le pide".

P. No obstante con frecuencia se dice que la prisión, al menos idealmente "cura" o "readapta" a los delincuentes. Debería ser, se dice, más terapeútica que punitiva...

M.F. La psicología y la psiquiatría criminal corren el riesgo de convertirse en la gran coartada trás la cual se mantendrá, en el fondo, el mismo sistema. No pueden constituir una alternativa seria al régimen de la prisión por la simple razón de que han nacido con ella. La prisión que se va a instituir inmediatamente después de la aparición del código penal pretende ser, desde el principio, una empresa de corrección psicológica. Es entonces ya un lugar médico-judicial. Es posible poner en mano de lós psicoterapeutas a todos los encarcelados, pero eso no alterará en nada el sistema de poder y de vigilancia generalizado puesto en práctica a comienzos del siglo XIX.

P. Queda aún por saber qué "beneficio" obtiene la clase en el poder con la formación de este ejército de delincuentes...

M.F. Pues bien, le permite romper la continuidad de los ilegalismos populares. Aisla de hecho a un pequeño grupo de personas a las que se puede controlar, vigilar, conocer à fondo, y que están expuestas a la hostilidad y a la desconfianza de los medios populares de los que han salido, pues las víctimas de la pequeña delincuencia cotidiana son todavía hoy las gentes más pobres.

El resultado de esta operación supone a fin de cuentas un enorme beneficio económico y político. Un beneficio económico: sumas fabulosas proporcionadas por la prostitución, el tráfico de drogas, etc. Un beneficio político: cuantos más delincuentes haya, mejor acepta la población los controles policiales, sin contar el beneficio de una mano de obra asegurada para los sucios trabajos políticos: pegar carteles, agentes electorales, rompe-huelgas... Desde el Segundo Imperio los obreros sabían muy bien que los "amarillos" que se les imponían, al igual que los hombres de los batallones antimotines de Luis-Napoleón, provenían de la prisión...

P. ¿Todo lo que se proyecta y agita en torno a las "reformas" y a "humanización" de las prisiones no sería entonces más que un reclamo?

M.F. Me parece que el verdadero debate político no está en que los detenidos reciban un montón de chocolatinas el día de Navidad o que puedan salir para hacer su Pascua. Lo que hay que denunciar es menos el carácter "humano" de la prisión que su funcionamiento social real como elemento de constitución de un medio delincuente que las clases en el poder se esfuerzan por controlar. El verdadero problema es saber si el aislamiento de ese mundo sobre sí mismo tendrá fin, si continuará o no estando separado de las masas populares, en otros términos, lo que debe ser objeto de lucha es el funcionamiento del sistema penal y del aparato judicial en la sociedad ya que ambos son los que gestionan los ilegalismos, quienes enfrentan a unos contra otros.

P. ¿Cómo definir esta "gestión de los ilegalismos"?. La fórmula parece suponer una concepción poco habitual de la ley, de la sociedad, de sus relaciones.

M.F. Sólo la ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas y que la policía y los tribunales están destinados a hacerlas respetar. Sólo una ficción teórica puede hacernos creer que hemos sucrito de una vez por todas las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que las leyes han sido hechas por unos e impuestas a otros.

Sin embargo me parece que se puede avanzar un poco más. El ilegalismo no es un accidente, una imperfección más o menos inevitable. Es un elemento absolutamente positivo de funcionamiento social cuyo papel está previsto en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha organizado espacios protegidos y aprovechables en los que la ley puede ser violada, otros en los que puede ser ignorada y otros, en fin, en los que las infracciones se sancionan.

En último término diría que la ley no está hecha para impedir tal o cual tipo de comportamiento sino para diferenciar las maneras de sortearla.

P. ¿Por ejemplo...?

M.F. Por ejemplo, las leyes sobre la droga. Desde los acuerdos USA-Turquía sobre las bases militares (ligados, en parte, a la autorización para cultivar opio) hasta los chequeos policiales en determinadas calles, el tráfico de droga se despliega sobre una especie de tablero de ajedrez con casillas controladas y casillas libres, casillas prohibidas, toleradas, permitidas a unos, prohibidas a otros. Unicamente los pequeños peones son situados y mantenidos en las casillas peligrosas. Para los beneficios sustanciosos la vía está libre.

P. *Vigilar y castigar*, al igual que sus libros anteriores, está basado en el examen de una cantidad considerable de material de archivos. ¿Existe un "método" Michel Foucault?

M.F. Creo que existe hoy un prestigio tal de los planteamientos de tipo freudiano que, con frecuencia, los análisis de textos históricos tienen por finalidad buscar lo "no dicho" del discurso, lo "reprimido", el "insconciente" del sistema. Parece pertinente abandonar esta actitud y ser a la vez más modesto y menos fisgón, porque cuando se examinan los documentos uno se sorprende al comprobar con qué cinismo la bur-

guesía del siglo XIX decía fielmente lo que hacía, lo que iba a hacer, y por qué lo hacía. Dado que esta clase detentaba el poder el cinismo era para ella una manifestación de orgullo. La burguesía, salvo para los ingenuos, no es ni ignorante ni cobarde, es inteligente y atrevida. Ha dicho perfectamente lo que quería.

Reencontrar este discurso explícito implica evidentemente abandonar el material universitario y escolar de los "grandes textos". No es ni en Hegel ni en Comte donde la burguesía habla de forma directa. Al lado de estos textos sacralizados, una estrategia absolutamente consciente, organizada, pensada, se manifiesta claramente en una gran cantidad de documentos desconocidos que constituyen el discurso efectivo de una acción política. La lógica del inconsciente debe ser sustituida pues por una lógica de la estrategia. El privilegio concedido en la actualidad al significante y a sus cadenas debe ser sustituido por las tácticas y sus dispositivos.

P. ¿A qué luchas pueden contribuir sus libros?

M.F. Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir a fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuantos más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré.

Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* son, si quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortacircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sitemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.

LA POLITICA DE LA SALUD EN EL SIGLO XVIII*

Dos observaciones para comenzar.

1). Sin duda no resulta fecundo buscar una relación de anterioridad o de derivación entre una medicina privada, "liberal", sometida a los mecanismos de la iniciativa privada y a las leyes del mercado, y una política médica que se fundamenta sobre una estructura de poder y que tiene como objetivo la salud de una colectividad. Resulta un tanto mítico suponer, en el origen de la medicina occidental, una práctica colectiva que ha adquirido su carácter social a través de las instituciones mágico-religiosas para verse posteriormente desmantelada poco a poco mediante la organización de clientelas privadas(1). Pero resulta igualmente inadecuado suponer en el umbral de la medicina moderna una relación singular, privada, individual, "clínica" en su funcionamiento económico y en su forma epis-

(*) Publicado en *Genealogie des equipements de normalisation. Les equipements sanitaires.* CERFI, Paris 1976 y en *Les machines à guerir.* Institut de l'Environnement, Paris 1976.

(1) Cf. G. Rosen, *History of Public Health*, 1958.

temológica que se habría socializado lentamente mediante una serie de correcciones, ajustes o presiones que la obligarían a ser gestionada en parte por la colectividad.

En todo caso lo que muestra el siglo XVIII es un proceso de dos caras: el desarrollo de un mercado médico bajo la forma de clientelas privadas, la extensión de una red de personal que ofrece intervenciones médicamente cualificadas, el crecimiento de una demanda de cuidados por parte de los individuos y de las familias; la emergencia de una medicina clínica fuertemente centralizada en torno al examen, al diagnóstico, a la terapeútica individual, a la exaltación explícitamente moral y científica (secretamente económica) del "coloquio singular". En resumen, la puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX no puede ser disociada de la organización, en la misma época, de una política de salud y de la consideración de las enfermedades en tanto que problema político y económico planteado a las colectividades que deben intentar resolver a través de decisiones globales. Medicina "privada" y medicina "socializada" provienen, en su apoyo recíproco y en su oposición, de una estrategia global. Sin duda no existe sociedad alguna que no ponga en práctica una determinada "noso-política"; el siglo XVIII no la ha inventado, pero le ha impuesto nuevas reglas, y sobre todo ha hecho pasar esta noso-política a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra pues menos en la edad de la medicina social que en la de la noso-política reflexiva.

2) No hay que situar únicamente en los aparatos de Estado el polo de iniciativa, de organización y de control de esta noso-política. De hecho han existido múltiples políticas de salud y diversos medios de gestión de los problemas médicos: grupos religiosos (importancia considerable, por ejemplo, de los cuáqueros y de los diversos movimientos del Dissent en Inglaterra); asociaciones de socorro y de beneficiencia (desde los servicios parroquiales hasta las sociedades de filántropos que funcionan un poco como órganos de la vigilancia que ejerce una clase social privilegiada sobre las otras más desabastecidas y, precisamente por ello, portadoras del peligro colectivo); sociedades de estadística de comienzos del XIX, que intentan organizar un saber global y cuantificable de los fenómenos mórbidos. La salud, la enfermedad, en tanto que hechos de grupo y de población, son problematizados en el siglo XVIII a partir de diversas instancias en relación a las cuales el propio Estado juega diversas funciones. En ocasiones interviene directamente: las distribuciones gratuitas de medicamentos se sucedieron en Francia con una amplitud variable desde Luis XVI. En otras, pone en marcha organismos de consulta y de información (el colegio sanitario de Prusia data de 1685; la Real Sociedad de Medicina fue fundada en Francia en 1776). Sucede también que a veces fracasa en sus proyectos de organización médica autoritaria (el Código de salud elaborado por Mai y aceptado por el Elector Palatino en 1800 no llegó a aplicarse nunca). Acontece asimismo que es objeto de solicitaciones a las que se resiste.

La problematización de la noso-política en el siglo XVIII no traduce pues una intervención uniforme del Estado en la práctica de la medicina, sino más bien la emergencia, en múltiples lugares del cuerpo social, de la salud y de la enfermedad en tanto que problemas que exigen de un modo o de otro una gestión colectiva. La noso-política, más que el resultado de una iniciativa vertical aparece en el siglo XVIII como un problema con orígenes y direcciones múltiples: la salud de todos como urgencia de todos; el estado de salud de una población como objetivo general

El rasgo más destacado de esta noso-política, que preocupa a toda la sociedad francesa y europea del siglo XVIII, es sin duda el desplazamiento de los problemas de salud en relación a las técnicas de la asistencia. Se puede decir esquemáticamente que hasta finales del siglo XVII las gestiones colectivas de la colectividad se realizaban a través de la asistencia a los pobres. Por supuesto existen excepciones: los reglamentos a aplicar en épocas de epidemia, las medidas que se adoptaban en las ciudades apestadas, las cuarentenas que se imponían en determinados puertos importantes constituirán formas de medicalización autoritaria que no estaban órganicamente ligadas a las técnicas de la asistencia. Pero fuera de estos casos límites

la medicina, entendida y ejercida como "servicio", no era nunca más que uno de los componentes de los "socorros". Estaba destinada a esa categoría tan importante, a pesar de la indecisión de sus límites, de los "enfermos pobres". Económicamente esta medicina-servicio era fundamentalmente subvencionada por las fundaciones de caridad. Institucionalmente era ejercida en el marco de las organizaciones (religiosas o laicas) que se proponían múltiples fines: distribución de alimentos, de vestidos, cuidado de los niños abandonados, educación elemental y proselismo moral, apertura de talleres u obradores, eventualmente vigilancia y castigo de los elementos "inestables" o "perturbadores" (los servicios de los hospitales tenían, en las ciudades, jurisdicción sobre vagabundos y mendigos; los servicios parroquiales y las sociedades de caridad se autoprocuraban y muy explícitamente, una función de denuncia de los "malos individuos"). Desde el punto de vista técnico la parte correspondiente a la terapéutica en el funcionamiento de los hospitales de la época clásica era limitada si se la compara con la ayuda material o con el encasillamiento administrativo. En la figura del "pobre menesteroso" que merece la hospitalización, la enfermedad no era más que uno de los elementos de un conjunto que comprendía también la invalidez, la edad, la imposibilidad de encontrar trabajo, la ausencia de cuidados. La serie enfermedad-servicios médicos-terapéutica ocupa una posición limitada y raramente autónoma en el interior de la política y la compleja economía de los "socorros".

Primer fenómeno a destacar durante el siglo XVIII: la dislocación progresiva de los procedimientos mixtos y polivalentes de la asistencia. Este desmantelamiento se opera o mejor es exigido (pues no se hará efectivo hasta un siglo después) a partir de un reexamen general de los modos de inversión y de capitalización: economistas y administradores criticarán la práctica de las "fundaciones" que inmovilizan importantes sumas y cuyas rentas sirven para mantener a los ociosos que pueden así permanecer fuera de los circuitos de la producción. Este desmantelamiento se opera igualmente a partir de una más tupida cuadriculación de la población, y a partir de las distinciones que se intentan establecer entre las diferentes categorías

de miserables a los que confusamente se dirige la caridad: en el lento desdibujamiento de los estatutos tradicionales el "pobre" es uno de los primeros en borrarse y dejar sitio a toda una serie de distinciones funcionales (los buenos y los malos pobres, los vagos voluntarios y los parados involuntarios, los aptos para el trabajo y los incapaces). Un análisis de la ociosidad —de sus condiciones y de sus efectos tiende a sustituir a la sacralización, un tanto global, del "pobre". Análisis que en la práctica se propone como objetivo, en el mejor de los casos, hacer útil la pobreza fijándola en un aparato de producción, y en el peor, aligerar al máximo el peso que representa para el resto de la sociedad: cómo hacer trabajar a los pobres "útiles", cómo transformarlos en mano de obra rentable; pero también cómo asegurar la autofinanciación de su propia enfermedad por parte de los menos ricos, de los que padecen incapacidad transitoria o definitiva para el trabajo; o incluso cómo rentabilizar a corto y a largo plazo los fondos que se gastan en la instrucción de los niños abandonados y de los huérfanos. Se perfila así toda una analítica utilitaria de la pobreza en la que comienza a aparecer el problema específico de la enfermedad de los pobres en relación a los imperativos del trabajo y a la necesidad de la producción.

Conviene señalar asímismo un proceso diferente, más general que el anterior, y que no constituye su simple desarrollo. Se trata de la aparición de la salud y del bienestar físico, de la salud en general como uno de los objetivos esenciales del poder político. Ahora no se trata ya del sostenimiento de una franja particularmente frágil —desordenada y perturbadora— de la población, sino de encontrar la manera de elevar el nivel de salud del conjunto del cuerpo social. Los diversos aparatos de poder van a gestionar los "cuerpos" no para exigir simplemente de ellos la donación de su sangre o para protegerlos de los enemigos, ni tampoco para asegurar los castigos y obtener las rentas sino para ayudarlos, y, si es preciso obligarlos, a garantizar su salud. El imperativo de salud es a la vez un deber para cada uno y un objetivo general.

Retrocediendo un poco y a cierta distancia se podría decir que desde la Edad Media el poder ejercía tradicionalmente dos

grandes funciones: la de la guerra y la paz que mantenía mediante el monopolio costosamente adquirido de las armas y la del arbitraje de litigios y el castigo de delitos que perpetuaba mediante el control de las funciones judiciales. *Pax et justitia.* A estas funciones se añade desde finales de la Edad Media la del mantenimiento del orden y la organización del aumento de la riqueza. Pues bien, he aquí que en el siglo XVIII aparece una nueva función: la reorganización de la sociedad como medio de bienestar físico, de salud óptima y de longevidad. El ejercicio de estas tres últimas funciones (orden, enriquecimiento, salud) se ve asegurado menos por un único aparato que por un conjunto de reglamentos y de instituciones múltiples que adoptan en el siglo XVII el nombre genérico de "policía". Lo que se denominará policía hasta finales del Antiguo Régimen no comprende solamente la institución policial; se trata del conjunto de los mecanismos mediante los cuales el orden se ve asegurado, se canaliza el crecimiento de las riquezas y se mantienen las condiciones de salud "en general": el *Tratado* de Delamare —carta magna de las funciones de policía en la época clásica— es significativo en este sentido. Las once rúbricas bajo las que clasifica las actividades de policía se reparten claramente en torno a estas tres grandes direcciones: reglamentación económica (circulación de mercancías, procedimientos de fabricación, obligaciones que las personas de oficio deben guardar entre si y con su clientela); medidas de orden (vigilancia de individuos peligrosos, caza de vagabundos y eventualmente mendigos, persecución de criminales); reglas generales de higiene (vigilancia de la calidad de las mercancías puestas en venta, vigilancia del aprovisionamiento de aguas, de la limpieza de las calles).

En el momento en que los procedimientos mixtos de la asistencia se ven analizados y decantados y cuando se decortica en su especialidad económica el problema de la enfermedad de los pobres, la salud y el bienestar físico de las poblaciones aparecen como un objetivo político que la "policía" del cuerpo social debe asegurar junto con las regulaciones económicas y los imperativos del orden. La importancia repentina que asume la medicina en el siglo XVIII encuentra su raíz allí donde se entrecruzan una nueva economía "analítica" de la asistencia y la

emergencia de una "policía" general de la salud. La nueva noso-política inscribe la cuestión específica de la enfermedad de los pobres dentro del problema general de la salud de las poblaciones; se desplaza del marco estrecho de los socorros de caridad hacia la forma más general de una "policía médica" con sus obligaciones y servicios. Los textos de Th. Rau: *Medizinische Polizei Ordnung* (1764), y sobre todo la gran obra de J.P. Frank: *System einer medizinischen Polizei* constituyen la expresión más coherente de esta transformación.

Cuál es el soporte de esta transformación? Globalmente se puede decir que se trata de la preservación, del mantenimiento y de la conservación de "la fuerza de trabajo". Pero sin duda el problema es más amplio; concierne muy probablemente a los efectos económico-políticos de la acumulación de hombres. El auge demográfico del Occidente europeo durante el siglo XVIII, la necesidad de coordinar e integrar este crecimiento con el desarrollo del aparato de producción, la urgencia de controlarlo mediante mecanismos de poder más adecuados y tupiodos hacen aparecer a la "población" —con sus variables de número, repartición espacial o cronológica, de longevidad y de salud— no sólo como problema teórico sino también como objeto de vigilancia, de análisis, de intervenciones, de operaciones modificadoras, etc. Se esboza el proyecto de una tecnología de la población: estimaciones demográficas, cálculo de la pirámide de edades, de las diferentes esperanzas de vida, de las tasas de morbidez, estudio del papel que juegan entre si el crecimiento de las riquezas y el de la población, incitaciones diversas al matrimonio y a la natalidad, desarrollo de la educación y de la formación profesional. En el interior de este conjunto de problemas el "cuerpo" —cuerpo de individuos y cuerpo de las poblaciones— aparece como portador de nuevas variables: no ya simplemente cuerpos escasos o numerosos, sometidos o insumisos, ricos o pobres, útiles o inválidos, vigorosos o débiles, sino también más o menos utilizables, más o menos susceptibles de inversiones rentables, dotados de mayores o menores probabilidades de supervivencia, de muerte o de enfermedad, más o menos capaces de aprendizaje eficaz. Los trazos biológicos de una población se convierten en elementos pertinentes para una gestión económica y es necesario

organizar en torno a ellos un dispositivo que asegure su sometimiento y sobre todo el incremento constante de su utilidad.

A partir de aquí podemos comprender diversos caracteres de la noso-política del siglo XVIII.

1) *El privilegio de la infancia y la medicalización de la familia.* Al problema "de los niños" (es decir, del número de nacimientos y de la relación entre natalidad-mortalidad) se añade el de "la infancia" (es decir, la supervivencia hasta la edad adulta, las condiciones físicas y económicas de esta supervivencia, las inversiones necesarias y suficientes para que el período de desarrollo sea útil, en definitiva, la organización de esta "fase" que es percibida a la vez como específica y dotada de finalidad). No se trata solamente de producir un número óptimo de niños sino también de gestionar convenientemente esta edad de la vida.

Las relaciones entre padres e hijos se ven entonces codificadas según reglas nuevas —y precisas—. Por supuesto permanecen, con ligeras variantes, las relaciones de sumisión y el sistema de signos que de ellas se derivan. Pero ahora se van a ver revestidas por todo un conjunto de obligaciones impuestas a la vez a los padres y a los hijos: obligaciones de orden físico (cuidados, contacto, higiene, limpieza, proximidad atenta); lactancia de los niños por sus madres; preocupación por un vestido sano, ejercicios físicos para asegurar el buen desarrollo del organismo: cuerpo a cuerpo permanente y constrictor de los adultos con los niños. La familia ya no debe ser solamente una red de relaciones que se inscribe precisamente por ello en un estatuto social, en un sistema de parentesco, en un mecanismo de transmisión de bienes. Debe convertirse más bien en un medio físico denso, saturado, permanente, continuo, que envuelve, mantiene y favorece el cuerpo del niño. Adopta así una figura material estratificándose en un ámbito más reducido; se organiza como el entorno próximo del niño; tiende a convertirse para él en marco inmediato de supervivencia y evolución. De aquí se deriva un efecto de compresión o al menos una intensificación de los elementos y de las relaciones que constituyen la familia restringida (el grupo padres-niños). De aquí se deriva igualmente una cierta inversión de los ejes: la relación conyugal no sirve ya solamente (ni

posiblemente tampoco predominantemente) para establecer la fusión entre dos ascendencias, sino para organizar lo que servirá de matriz al individuo adulto. Sin duda dicha unión sigue sirviendo para prolongar dos ramas familiares y, por tanto, para producir descendencia, pero igualmente para fabricar en las mejores condiciones posibles un ser humano capaz de alcanzar el estado de madurez. La nueva "conyugalidad" es ante todo la que junta a los padres y a los hijos. La familia —aparato estrecho y localizado de formación— se solidifica en el interior de la grande y tradicional familia-alianza. Y al mismo tiempo la salud —en primer término la salud de los niños— se convierte en uno de los objetivos más imperativos de la familia. El rectángulo padres-hijos ha de convertirse en una especie de homeostasis de la salud. En todo caso, desde finales del siglo XVIII, el cuerpo sano, limpio, útil, el espacio purificado, limpio, aireado, la distribución médicamente óptima de los individuos, de los espacios, de las camas, de los utensilios, el juego entre el "cuidador" y el "cuidado" constituyen algunas de las leyes morales esenciales de la familia. Y a partir de esta época la familia se convierte en el agente más constante de la medicalización. Desde la segunda mitad del siglo XVIII ésta se convirtió en el blanco de una magna empresa de aculturación médica. La primera oleada se centró en los cuidados que se debían dar a los niños y sobre todo a los lactantes. Audry: *L'orthopedie*(1749), Vandemonde: *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*(1756), Cadogan: *Manière de nourrir et d'elever les enfants* (la traducción francesa es de 1752), Des Essartz: *Traité de l'éducation corporelle en bas âge*(1760), Ballexert: *Dissertation sur L'Education physique des enfants* (1762), Raulin: *De la conservation des enfants*(1768), Nicolás: *Le cri de la nature en faveur des enfants nouveau-nés*(1775), Daignan: *Tableau des societés de la vie humaine*(1786), Saucerotte: *De la conservation des enfants* (año IV), W. Buchanan: *Le conservateur de santé de mères et des enfants* (traducción francesa de 1804), J.A. Millot: *Le Nestor français* (1807), Laplace Chambre: *Dissertation sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants* (1813), Leretz: *Hygiène des enfants* (1814), Prévost Leygonie: *Essai sur l'education physique des enfants* (1813). Esta literatura será aún más

abundante cuando se publiquen en el siglo XIX toda una serie de periódicos y de diarios dirigidos más directamente a las clases populares.

La amplia campaña relativa a la inoculación y a la vacuna contra la viruela encuentra su puesto en este movimiento a través del cual se han pretendido organizar los cuidados médicos en torno al niño cuya responsabilidad moral recae en la familia así como al menos una parte de la carga económica. La política en favor de los huérfanos sigue, por diferentes caminos, una estrategia análoga. Se abren instituciones especialmente destinadas a recogerlos y proporcionarles especiales cuidados (el Foundling Hospital de Londres, Les Enfants Trouvés de Paris); pero se organiza además un sistema de distribución en casa de las nodrizas o en las familias en el que los huérfanos se harán rentables por su escaso gasto en la vida doméstica, encontrando así un medio de desarrollo más favorable y menos costoso económicamente que el del hospital en el que permanecerían alistados hasta su adolescencia.

La política médica que se dibuja en el siglo XVIII en todos los paises de Europa tiene como efecto primordial la organización de la familia, o, mejor, del complejo familia-niños en tanto que instancia primera e inmediata de medicalización de los individuos; se le ha hecho jugar el papel de bisagra entre objetivos generales referentes a la buena salud del cuerpo social y el deseo o la necesidad de cuidados de los individuos. Esta política ha permitido articular una ética "privada" de la buena salud (deber recíproco entre padres e hijos) sobre un control colectivo de la higiene, y una técnica científica de cura, asegurada por la demanda de los individuos y las familias, por un cuerpo profesional de médicos cualificados avalados por el Estado. Los derechos y deberes de los individuos concernientes a su salud y a la de los otros, el mercado en el que se entrecruzan las ofertas y las demandas de cuidados médicos, las intervenciones autoritarias del poder respecto a la higiene y a las enfermedades, la institucionalización y la defensa de una relación privada con el médico, todo esto, en su multiplicidad y en su coherencia, marca el funcionamiento global de la política de la salud en el siglo XIX, pero no puede comprenderse sin tener

en cuenta este elemento central formado en el siglo XVIII: la familia medicalizada-medicalizadora.

2) *La higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social.* La vieja noción de régimen entendida a la vez como regla de vida y como forma de medicina preventiva tiende a ampliarse y a convertirse en el "régimen" colectivo de una población considerada en su conjunto, régimen que presenta un triple objetivo: la desaparición de las grandes tempestades epidémicas, la baja de la tasa de morbilidad, la prolongación de la duración media de vida y la reducción de la mortalidad para cada edad. Esta higiene, en tanto que régimen de salud de las poblaciones implica por parte de la medicina un determinado número de intervenciones autoritarias y de medidas de control.

Y en primer lugar las intervenciones sobre el espacio urbano en general: ya que constituye el medio más peligros para la población. La ubicación de los diferentes barrios, su humedad, su exposición, la aireación de toda la ciudad, su sistema de alcantarillado y de evacuación de aguas, la situación de los cementerios y de los mataderos, la densidad de la población, todo esto constituyen factores que juegan un papel decisivo en la mortalidad y la morbilidad de los habitantes. La ciudad con sus principales variables espaciales aparece como un objeto de medicalización. Mientras que las topografías médicas de las regiones analizan datos climáticos o hechos geológicos que no pueden instrumentalizar y que sólo sirven para sugerir medidas de protección o de compensación, las topografías de las ciudades esbozan, aunque sea en el aire, los principios generales de un urbanismo concertado. La ciudad patógena ha dado lugar en el siglo XVIII a toda una mitología y a temores muy reales (el osario de los Inocentes fue en París uno de esos lugares elevados saturados de miedo); esta ciudad patógena ha favorecido en todo caso un discurso médico sobre la morbilidad urbana, así como una intensa vigilancia médica de todo un conjunto de remodelaciones, de construcciones y de instituciones (Cf. por ejemplo J.P.L. Morel: *Dissertation sur les causes qui contribuent le plus à rendre cachectique et rachitique la constitution d'un grand nombre d'enfants de la ville de Lille*, 1812).

De un modo más preciso y más localizado, las necesidades de la higiene reclaman una intervención médica autoritaria en determinados espacios considerados focos privilegiados de las enfermedades: las prisiones, los navíos, las instalaciones portuarias, los hospitales generales en los que se concentran vagabundos, mendigos, inválidos e incluso en los hospitales mismos donde la organización médica es la mayor parte de las veces insuficiente y donde se reavivan y complican las enfermedades de los pacientes cuando no difunden al exterior gérmenes patógenos. Se circunscriben así en el sistema urbano zonas a medicalizar con urgencia que deben constituirse en puntos de aplicación del ejercicio de un poder médico intensificado.

Por otra parte, los médicos deberán enseñar a los individuos las reglas fundamentales de higiene las cuales deben respetar en beneficio de su propia salud o de la de los demás: higiene de la alimentación y del habitat, incitación a ser tratado en caso de enfermedad.

La medicina en tanto que técnica general de salud más que como servicio de las enfermedades y arte de curar ocupará cada vez más un lugar importante en el interior de las estructuras administrativas y en esta maquinaria del poder que no cesa de extenderse y de afirmarse a lo largo del siglo XVIII. La medicina se asienta sobre las diferentes instancias de poder. La administración sirve de punto de anclaje y en ocasiones de punto de partida a las grandes encuestas médicas sobre la salud de las poblaciones. En contrapartida, los médicos dedican cada vez más una gran parte de su actividad a tareas generales y administrativas que les han sido fijadas por el poder. En lo que concierne a la sociedad, su salud y sus enfermedades, sus condiciones de vida, sus viviendas y sus hábitos, comienza a formarse un saber "médico-administrativo" que ha servido de núcleo originario a la "economía social" y a la sociología del siglo XIX. Se constituye igualmente un dominio político-médico sobre una población que se ve encuadrada por toda una serie de prescripciones concernientes no sólo a la enfermedad sino también a las formas generales de la existencia y del comportamiento (alimentación y bebida, sexualidad y fecundidad, vestimenta, remodelación-tipo del hábitat).

De esta interpenetración entre lo político y lo médico por mediación de la higiene, el "suplemento de poder" de que se beneficia el médico es patente desde el siglo XVII: presencia cada vez más numerosa en las academias y en las sociedades científicas; amplia participación en las Enciclopedias; presencia como consejero ante los representantes del poder; organizaciones de sociedades médicas encargadas oficialmente de un determinado número de responsabilidades administrativas y cualificadas para adoptar o sugerir medidas autoritarias; papel jugado por muchos médicos de programadores de una sociedad bien gobernada (el médico reformador de la economía o de la política es un personaje frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII); sobrerrepresentación de los médicos en las asambleas revolucionarias. El médico se convierte en el gran consejero y en el gran experto si no en el arte de gobernar al menos en el de observar, corregir, mejorar el "cuerpo" social y mantenerlo en un estado permanente de salud. Y es su función de higienista, más que sus prestigios de terapeuta, quien le asegura esta posición políticamente privilegiada en el siglo XVIII que en el XIX se hará económica y social.

El cuestionamiento del hospital en el curso del siglo XVIII hay que comprenderlo a partir de estos tres fenómenos relevantes: la emergencia de la "población" con sus variables biomédicas de longevidad y de salud; la organización de la familia estrechamente parental como soporte de una medicalización en la que juega el papel de demanda permanente a la vez que de instrumento último; el entramado médico-administrativo en torno a los controles de la higiene colectiva.

Precisamente en relación a estos nuevos problemas el hospital aparece en diversos aspectos como una estructura anticuada. Fragmento de espacio cerrado sobre sí mismo, lugar de internamiento de hombres y de enfermedades, arquitectura solemne pero desmañada que multiplica el mal en su interior sin impedir que se difunda en el exterior, el hospital es más un foco de muerte para las ciudades en donde está situado que un agente terapéutico para toda la población. La dificultad de en-

contrar plaza en él, las exigencias planteadas a los que quieren ingresar, además del desorden incesante de las idas y venidas, la deficiente vigilancia médica que en él se ejerce junto con la dificultad de curar efectivamente a los enfermos lo convierten en un instrumento inadecuado desde el momento que el objeto de la medicación debe ser la población en general y su objetivo una mejora de conjunto del nivel de salud. En el interior del espacio urbano que la medicina debe de purificar el hospital constituye una mancha sombría. Y para la economía un peso inerte puesto que dispensa su asistencia que no permite la disminución de la pobreza, sino, como máximo, la supervivencia de ciertos pobres y por tanto el crecimiento de su número, la prolongación de sus enfermedades, la consolidación de su mala salud con todos los efectos de contagio que de ello pueden derivarse.

De aquí la idea que se generaliza en el siglo XVIII de una sustitución del hospital por tres mecanismos principales. En primer lugar la organización de una "hospitalización" a domicilio: presenta sin duda sus peligros cuando se trata de enfermedades epidémicas, pero tiene sus ventajas económicas en la medida en que el coste de mantenimiento de un enfermo es mucho menor para la sociedad al ser mantenido y alimentado en su casa como lo era antes de su enfermedad (el coste para el cuerpo social no es prácticamente más que lo que deja de ganar dada su forzosa ociosidad, y eso en el caso de que tuviese trabajo); presenta igualmente ventajas médicas en la medida en que la familia —con tal de que esté un poco aconsejada— puede asegurar cuidados a la vez constantes y ajustados que no se pueden exigir a una administración hospitalaria: toda familia debe poder funcionar como un pequeño hospital provisional, individual y no costoso. Sin embargo semejante procedimiento implica que la sustitución del hospital esté asegurada por la penetración amplia en la sociedad de un cuerpo médico capaz de ofrecer cuidados ya sea gratuitamente, ya sea del modo menos costoso posible. Una gestión médica de la población si es permanente, flexible y fácilmente utilizable puede inutilizar una buena parte de los hospitales tradicionales. En fin, se puede pensar que se generalicen los cuidados, las consultas y distribuciones de medicamentos que ya algunos hospitales

ofrecen a los enfermos de paso, sin retenerlos ni encerrarlos: método de los dispensarios que pretenden conservar las ventajas técnicas de la hospitalización salvando sus inconvenientes médicos o económicos.

Estos tres métodos han dado lugar, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, a toda una serie de proyectos y de programas. Han provocado numerosas experiencias. En 1769 fue fundado en Londres el dispensario para niños pobres del Red Lion Square; treinta años más tarde casi todos los barrios de la ciudad tenían su dispensario y se estimaban en más de 50.000 el número de los que en ellos recibían curas gratuitas cada año. En Francia parece que se pretendió ante todo la mejora, la extensión y una distribución más homogénea de la asistencia médica en las ciudades y en el campo: la reforma de los estudios médicos y quirúrgicos (1772 y 1784), las obligaciones por parte de los médicos de ejercer en los pueblos y en las pequeñas villas antes de ser admitidos en las grandes ciudades, los trabajos de encuesta y coordinación realizados por la Real Sociedad de Medicina, la importancia cada vez mayor que el control de la salud y de la higiene tiene en la responsabilidad de los intendentes, el desarrollo de las distribuciones gratuitas de medicamentos bajo la responsabilidad de médicos designados por la administración; todo esto reenvía a una política de salud que se cimenta en la presencia extensiva del personal médico en el interior del cuerpo social. En el cenit de estas críticas contra el hospital y de este proyecto de sustitución se encuentra en la Revolución, una marcada tendencia a la "deshospitalización"; dicha tendencia se deja sentir ya en los informes del Comité de mendicidad (proyecto para establecer en cada distrito del campo un médico y un cirujano que cuidarían a los indigentes, vigilarían a los niños recogidos y practicarían la inoculación). Sin embargo cuando se formula claramente es en la época de la Convención (proyecto de tres médicos por distrito que aseguren lo esencial de los cuidados sanitarios para el conjunto de la población).

No obstante la desaparición del hospital no fue nunca más que un utópico punto de fuga. En realidad el verdadero trabajo se realizó cuando se pretendió elaborar un funcionamiento complejo en el que el hospital tiende a recibir una función muy

específica en relación a la familia convertida en instancia primera de salud, en relación a la extensa y contínua red del personal médico y en relación al control administrativo de la población. La reforma del hospital se intenta en conexión con este conjunto de dimensiones.

Se trata en primer lugar de ajustar el hospital al espacio, y, más concretamente, al espacio urbano en el que está situado. Surgen así una serie de discusiones y de conflictos entre diferentes fórmulas de implantación: hospitales masivos, susceptibles de acoger una población numerosa y donde los cuidados así agrupados serían más coherentes, más fáciles de controlar y menos costosos; o, por el contrario, hospitales de pequeñas dimensiones, en los que los enfermos estarían mejor vigilados, y en los que los riesgos de contagio serían menores. Otro problema viene a sumarse a éste: ¿deben emplazarse los hospitales fuera de la ciudad, allí dónde la aireación es mejor y donde no hay riesgo de que difundan sus miasmas a la población?. Esta solución va pareja en general con la organización de grandes conjuntos arquitectónicos. O bien, ¿se debe construir una multiplicidad de pequeños hospitales repartidos en los lugares más fácilmente accesibles para la población que debe utilizarlos?. Esta solución con frecuencia implica el acoplamiento hospital-dispensario. El hospital en todo caso, debe convertirse en un elemento funcional en un espacio urbano en el que sus efectos deben ser medidos y controlados.

Es preciso, por otra parte, organizar el espacio interior del hospital de forma que sea médicamente eficaz: no lugar de asistencia sino lugar de operación terapéutica. El hospital debe funcionar como una "máquina de curar". Dicho de forma negativa es preciso suprimir todos los factores que lo hacen peligroso para los que están en él (problema de la circulación del aire que debe ser permanentemente renovado sin que sus miasmas o cualidades mefíticas pasen de un enfermo a otro; problema de la renovación de la ropa, de su lavado y de su transporte). De forma positiva, es preciso organizarlo en función de una estrategia terapéutica concertada: presencia ininterrumpida y privilegio jerárquico de los médicos; sistema de observaciones, de anotaciones y de registros que permite fijar el conocimiento de los diferentes casos, seguir su evolución

particular y globalizar los datos concernientes a toda una población durante largos períodos; sustitución de regímenes poco diferenciados en los que consistía tradicionalmente lo esencial de los cuidados, de las curas médicas y farmaceúticas mejor realizadas. El hospital tiende a convertirse en un elemento esencial de la tecnología médica: no sólo un lugar en el que se puede curar, sino también un instrumento que, en un cierto número de casos graves, permite curar.

Es preciso, en consecuencia, que se articulen en él el saber médico y la eficacia terapéutica. Aparecen en el siglo XVIII los hospitales especializados. Si antes habían existido determinados establecimientos reservados a los locos o a las enfermedades venéreas era más como medida de exclusión o por miedo a los peligros que en razón de una especialización de los cuidados. El hospital "unifuncional" no se organiza más que a partir del momento en el que la hospitalización se convierte en el soporte y a veces en la condición de una acción terapéutica más o menos compleja. El Middlesex Hospital de Londres se abre en 1745: estaba destinado a curar la viruela y a practicar la vacuna; el London Fever Hospital data de 1802, y el Royal Ophtalmic Hospital de 1804. La primera Maternidad de Londres se abrió en 1749. En País Les Enfants Malades se fundaron en 1802. Se constituye lentamente una red hospitalaria cuya función terapéutica salta a la vista; dicha red debe, por una parte, cubrir con suficiente continuidad el espacio rural o urbano de aquella población de la que se hace cargo y, por otra, articularse sobre el saber médico, sus clasificaciones y sus técnicas.

Por último, el hospital debe servir de estructura de apoyo a la gestión permanente de la población por parte del personal médico. Se debe poder pasar de los cuidados a domicilio al régimen hospitalario por razones que son a la vez económicas y médicas. Los médicos, del campo o de las villas, deberán mediante sus visitas aligerar los hospitales evitando su saturación y, en contrapartida, el hospital debe ser accesible al parecer y a la demanda de los médicos. Además el hospital, en tanto que lugar de acumulación y de desarrollo del saber debe permitir la formación de médicos que ejercerán la medicina privada. La enseñanza clínica en el medio hospitalario, cuyos primeros ru-

dimentos aparecen en Holanda con Sylvius y mas tarde con Boerhaave, en Viena con Van Swieten, en Edimburgo (con el acoplamiento de la Escuela de Medicina y de la Edimburgh Infirmary) se convierte a finales de siglo en el principio general alrededor del cual se intentan reorganizar los estudios de medicina. El hospital, instrumento terapéutico para los que viven en él, contribuye, a través de la enseñanza clínica y la buena cualidad de los conocimientos médicos, a elevar el nivel de salud de la población.

La reforma de los hospitales y más en concreto, los proyectos de su reorganización arquitéctonica, institucional y técnica han debido su importancia, en el siglo XVIII, a este conjunto de problemas que ponen en juego el espacio urbano, la masa de la población con sus características biológicas, la célula familiar densa y el cuerpo de los individuos. En la historia de estas materialidades —a la vez políticas y económicas— se inscribe la transformación "física" de los hospitales.

LA ANGUSTIA DE JUZGAR. DEBATE SOBRE LA PENA DE MUERTE*

Jean LAPLANCHE. La pena de muerte es una pena absoluta es decir una pena que suprime al criminal al mismo tiempo que al crimen. Y sin embargo no poseemos las certezas teológicas, la fe ciega, que nos autorizarían a pronunciar semejante pena. Bastaría saber que entre mil condenados ha habido uno inocente para que la abolición de la pena de muerte sea indispensable: cuando se quisiera reparar el error judicial ya no existirá su "objeto" —el condenado—. En consecuencia, personalmente soy partidario sin ninguna ambigüedad de la supresión de la pena capital.

Dicho esto, mi reciente artículo en el *Nouvel Observateur* surgió de una inquietante sorpresa: me di cuenta de que en este gran debate sobre la pena de muerte existía un acuerdo tácito para no hacer referencia más que a argumentos utilitaristas. Ello me pareció particularmente chocante en aquellas personas que se reclaman de izquierdas y se consideran partidarios

(*) Intervenciones recogidas por Catherine David. Le Nouvel Observateur, 30 mayo 1977, p. 92-126.

de la abolición de la pena de muerte. Ante el diluvio de estadísticas que "muestran" que la pena de muerte no coarta el crimen y que, en suma, no es disuasoria me dije a mí mismo: ¿Cómo se puede hablar de una cosa tan seria aceptando que la muerte sea considerada únicamente desde el punto de vista de su función disuasoria para intentar mostrar que es ineficaz? ¿Y si otras estadísticas "demostrasen" que la pena de muerte es disuasoria? ¡Sus convicciones no cambiarían un centímetro!

Robert BADINTER. En su artículo ha hecho alusión al papel de la defensa en los procesos penales al tiempo que me reprocha el haberme servido de argumentos "utilitaristas"... ¡Hay mucho que decir sobre ésto! Pero ante todo quiero precisar que para mi un alegato ha muerto en el instante mismo en que ha sido pronunciado. El informe del abogado es acción, no reflexión. Es indisociable del proceso en el que se inserta. He ordenado realizar una estenotipia completa de todos los debates que tuvieron lugar en el proceso de Patrick Henry. Creía, como todo el mundo, que se iba a terminar con una condena a muerte. Deseaba —y ello no sorprenderá a Michel Foucault— que los debates subsistiesen como documento histórico. Si Patrick Henry hubiese sido condenado habría publicado inmediatamente ese texto.

Michel FOUCAULT. Acaba de decir algo muy importante: nadie sabe lo que ocurre realmente en el curso de un proceso. Y ello resulta como mínimo sorprendente en la medida en que se trata de un procedimiento en principio público. Por desconfianza hacia lo escrito y lo secreto —que eran dos principios de la justicia penal bajo la monarquía— nuestra justicia, desde 1794, se considera oral y pública. Todo debe juzgarse en un teatro en el que la conciencia pública ha de estar presente. Pues bien, concretamente, no asisten a la sala más que cincuenta personas, algunos periodistas, un precoz presidente, jurados desbordados. No hay ninguna duda: en Francia la justicia es secreta y, tras el veredicto, continúa siéndolo. Resulta al menos extraordinario que todos los días decenas de acusaciones fiscales sean pronunciadas en nombre de un "pueblo francés" que en esencia las ignora.

Un debate como el de Troyes era enormemente importante. El crimen de Patrick Henry ha sido objeto de una dramatización sin precedentes, durante meses, en toda la prensa. Y además, no sé si hay que felicitarse por ello, en ese proceso la historia de la pena de muerte se encontró comprometida. Pues bien, a pesar de todo esto nadie sabe verdaderamente lo que en él se dijo, qué argumentos fallaron; a mi juicio la publicación íntegra de los debates es indispensable, sean cuales sean sus reservas.

R.B. Lo que acaba de decir estimula a plantear a Jean Laplanche una cuestión preliminar, menor, pero muy importante: ¿ha asistido alguna vez a un gran proceso criminal?

J.L. No, nunca.

R.B. ¿Tampoco usted Michel Foucault?

M.F. Nunca a un gran proceso criminal y "Le Nouvel Observateur" no me ha pedido que cubriese el proceso de Troyes lo cual lamento...

R.B. Jean Laplanche no ha visto más que artificio y habilidad allí donde todos los que estaban presentes en el proceso han experimentado exactamente lo contrario. De hecho, para mi no se trataba sino de hacer conocer a los jurados lo que representaba para ellos, en tanto que hombres, la pena de muerte.

Me había dicho a mí mismo: el verdadero problema para el jurado es su relación personal, secreta, con la muerte. He intentado hacerles sentir que no se representaban finalmente más que a sí mismos frente a un hombre sentado muy cerca de ellos. Y que poseían el poder aberrante, exorbitante, de prohibir a este hombre continuar viviendo. Por supuesto he hablado del "hombre cortado en dos". Pero contrariamente a lo que imagina Jean Laplanche no ha sido por gusto del efecto retórico. Me horripila cualquier tipo de explotación retórica de la guillotina, del suplicio. Justamente para no describirla he utilizado la imagen más desnuda de lo que representa el hecho de decapitar a un hombre. Y mírese como se mire el asunto, al final del suplicio este hombre aparece partido en dos pedazos en el patio de la Santé. Eso es todo. Pues bien, en lugar de decir con un lujo de detalles inquietantes "se le va a cercenar el cue-

llo", "se recoge su cabeza y se la mete en un cesto" —método muy utilizado por los médicos forenses— se ha preferido la desnudez extrema.

Es posible que esta imagen evoque para un psicoanalista nociones fundamentales como la castración, pero en lo que a mi concierne se trata de todo lo contrario a un artificio retórico. Por esto el artículo me ha chocado y herido.

J.L. Badinter parece pensar que le he reprochado procedimientos o "efectos". Pero no es la sinceridad del abogado lo que aquí se pone en cuestión. En el fondo poco importa que yo haya asistido o no a ese proceso: procesos como el de Troyes son procesos testimonio, en ellos todos los ciudadanos, más allá de los asistentes, se ven interpelados.

Mi segunda puntualización sería: se encuentra usted necesariamente cogido entre su función de defensor de un hombre y su misión de reformador de una ley. He leido con mucha admiración su libro *La ejecución*. En él muestra que la defensa de un hombre tiene que ser una asistencia absoluta, un cuerpo a cuerpo que pasa de la justicia. Es una posición encomiable y admirable; suponiendo que usted haya utilizado "efectos" con este fin, yo no tendría nada que añadir. Pero su posición se hace insostenible cuando, a la vez, pretende comprometerse en una acción contra la pena de muerte. Una de dos: o bien usted se sitúa todavía en referencia a la ley y a la justicia —lo que obstaculiza su defensa absoluta— o bien es la noción misma de pena lo que quebranta: ahora bien, la crítica de la pena de muerte que pone el acento en su "inutilidad" presupone que la justicia no tiene más objeto que la perfecta administración de las relaciones entre los hombres.

R.B. ¡Por favor!, el problema de la pena de muerte no se plantea en el aire, en abstracto. Se plantea concretamente y, en primer lugar, en el momento en que un hombre está ahí, cerca de ti, y corre el riesgo de ser condenado a muerte. La pena de muerte no adquiere todo su sentido, créame, más que en el último, sanguinario minuto, en el patio de *la Santé*. ¡Por desgracia no se trata de algo teórico!

J.L. Usted nos asegura que cada jurado no representa, en último término, más que a él mismo. Pero se podría decir lo

mismo de cualquier tipo de pronunciamiento de una pena. Supongamos que sea abolida la pena de muerte. ¿No se trata de la misma situación?. ¿No es igualmente el jurado quien cierra el candado de la celda del prisionero?. ¿No nos volvemos a encontrar en una situación igual a la de la pena de muerte, "de hombre a hombre", en la que una decisión material no puede ser concebida más que como venganza? Por esto la justicia no es posible a no ser que sea ejecutada "*en el nombre de...*"
Si usted se salta esta referencia que trasciende al individuo entonces suprime la justicia; pero lo que sustituye a la justicia no es la libertad, es una administración opresora de hombres con múltiples rostros: técnica policíaca, psiquiátrica...

R.B.: En ningún momento de su vida un hombre dispone de un poder comparable al que posee en el momento de decir: "¿Qué voy a hacer con él?, ¿durante cuánto tiempo voy a encerrarlo?, ¿cinco años?, ¿diez años?". Y en ese momento, por supuesto, el deber de un abogado es el de recordar a los jurados que cinco años de privación de libertad es desmesurado. Y sin embargo, en el caso de una pena de prisión, modificable por naturaleza, nada es definitivo. El proceso va a continuar en la sombra, en el marco de la detención, con ocasión de un indulto, de la liberación condicional, etc. Cuando se trata de la muerte la opción es radical: cambia de naturaleza. Tras la decisión —y si exceptuamos el derecho de gracia— todo está consumado. Cuando los jurados se pronuncian, la muerte les está mirando a la cara. La misma muerte que es escamoteada, borrada, enmascarada tras el ceremonial del juicio.

J.L. El ceremonial sólo es ridículo y trasnochado cuando ha perdido su significación simbólica en referencia a "*en el nombre de*". Acaba usted de individualizar la decisión judicial y al hacer eso convierte en imposible —o en criminal— toda decisión. ¿No se dan todos los días numerosas circunstancias en las que la decisión de un hombre implica la muerte de miles de hombres? Imagine que es usted presidente de la República y que debe decidir si se debe descender el límite de velocidad en las autopistas a 90 Km. por hora. Es como para pasarse varias noches en blanco. Se trata de un caso más en el que asumir una carga no se trata de un vano oropel, sino que permite res-

ponsabilizarse de la culpabilidad ligada a toda decisión. ¿Lo que nosotros pretendemos es ver "presidentes", jueces, jurados, obsesivamente culpabilizados?. Le aseguro que, en contrapartida, los comisarios, los tecnócratas, los especialistas del "alma humana" no se verán asediados por los escrúpulos...

R.B. No veo la relación. El hecho de que ciertas decisiones políticas o estratégicas comprometan la vida y la muerte de otro, ¿en qué justifica la decisión judicial de la condena a muerte?. Es verdad que es difícil decidir si un hombre debe permanecer en prisión cinco años más o menos. Pero en el sistema actual ¿cómo admitir la pena de muerte?. En Troyes, Patrick Henry se ha librado de ella, pero Ranucci acababa de ser guillotinado, y, una semana después de Troyes, Carrein era condenado probablemente porque algunos jurados se sentían frustrados con la pena impuesta a Patrick Henry. Ese relativismo bastaría por sí solo para condenar la pena capital.

En consecuencia ¿cómo no utilizar todos los argumentos de los que se dispone? Frente a uno se presenta un fiscal que dice: "si no condenan a este hombre a muerte otros niños inocentes serán asesinados salvajemente". Si en ese momento del debate no se responde en el mismo terreno, si no se destruye ese argumento —que no es en realidad más que el disfraz de la pulsión de muerte que habita en nosotros— entonces uno está perdido. Por supuesto, no se ejecuta a los criminales para proteger otras víctimas potenciales. Se les mata por otras muy distintas razones que me gustaría oírselas a usted en tanto que psicoanalista. Pero antes de entrar en el fondo del debate hay que desmontar esos argumentos pseudorracionales, ya que si no se hace eso no vale la pena intentar salvar a un hombre.

J.L. Usted está en contacto con la realidad de las audiencias. Pero me pregunto si ese medio forense, y sus argumentos circulares, tienen relación con esa otra realidad, la del cuerpo social y su sed de justicia que usted reduce equivocadamente a la sed de venganza. ¿Ejemplaridad o ineficacia de la pena? No es esto lo que adquiere resonancia en la población. Para matizar habría que distinguir dos aspectos en lo que se denomina ejemplaridad. Existe una ejemplaridad puramente utilitaria: el hombre es comparado a una rata adiestrada en un laberinto. Si

recibe una descarga no elegirá una determinación. Sabemos que ese condicionamiento —por suerte— es ampliamente ineficaz en el hombre. Y existe otra ejemplaridad diferente que podemos denominar simbólica, la que sirve de testimonio de una determinada red de valores: el valor de la vida humana por ejemplo. Pues bien pienso que, si se va al fondo de las cosas, la discusión real no interesa más que medianamente a quienes reclaman a veces de forma vehemente, deleznable, el castigo. Lo que quieren simplemente es "que el crimen sea castigado"; el "ejemplo" de la pena está ahí para atestiguar la peremnidad de ciertas prohibiciones, es decir de ciertos "tabús". Pues bien en relación a esta cuestión no proporciona una respuesta. No les dice usted nunca, en ningún momento: "La punición ¿saben ustedes bien lo que es?. ¿Saben por qué la desean de esa forma?".

M.F. La defensa de Badinter en el proceso de Troyes me ha parecido fuerte precisamente en los puntos que critica Jean Laplanche. Pero pienso Sr. Badinter que usted no da más que una mínima interpretación de lo que ha hecho. Ha dicho a los miembros del jurado: "A fin de cuentas su conciencia no puede autorizarles a condenar a alguien a muerte". Les ha dicho también: "Ustedes no conocen a este individuo, los psiquiatras no han podido decirles nada y van a condenarlo a muerte". Del mismo modo ha criticado usted la ejemplaridad de la pena. Pues bien esos argumentos no son posibles más que a condición de que la justicia penal no funcione tanto como la aplicación de la ley o de un código cuanto como una especie de mecanismo correctivo en el que la psicología del inculpado y la conciencia de los jurados vienen a interferir.

Si su estrategia me parece afinada es porque ella tiende una trampa al funcionamiento de la justicia penal tal como se instaura a comienzos del siglo XIX. Usted la ha tomado al pie de la letra. Usted se dijo: "En nuestra justicia los miembros del jurado son personas escogidas al azar, están consideradas como la conciencia universal del pueblo. Pero no hay ninguna razón para que de pronto doce personas, por gracia judicial, se pongan a funcionar como la conciencia universal". Retomando ese reto usted se ha dirigido a ellos: "Señor tal, usted tiene

sus humores, su suegra, su pequeña vida. ¿Aceptaría usted, tal y como es, matar a alguien?" Y ha tenido usted razón de hablarles así pues la justicia funciona con el equívoco existente entre el jurado-conciencia universal, ciudadano abstracto, y el jurado-individuo sacado a suerte siguiendo un determinado número de criterios.

También ha dicho: "En el fondo las personas son juzgadas no tanto por sus actos cuanto por su personalidad". Las pruebas abundan: se hace comparecer a un psiquiatra, a testigos de moralidad, se le pregunta a la hermana pequeña si el acusado era cordial, se les pregunta a sus padres por su infancia. Se juzga al criminal antes que al crimen. Y precisamente del conocimiento o del desconocimiento que se tiene del criminal se justifica que se le imponga o no una pena determinada. Aceptando precisamente ese reto usted ha extraido las consecuencias: "Los psiquiatras no han sabido decirnos nada de Patrick Henry, no lo conocemos. En consecuencia, no podemos matarlo".

Sin duda sus argumentos eran tácticamente hábiles. Pero presentaban ante todo el mérito de sacar a la luz, volviéndola en su contra, la lógica del sistema penal actual. Usted ha demostrado que la pena de muerte no podía funcionar en el interior de semejante sistema. Y es entonces cuando interviene Jean Laplanche para decir que ese sistema es peligroso.

J.L. Si digo que es peligroso es porque nos conduce a un conformismo aún peor que el de la ley: el de la conformidad. Foucault subraya una evolución pero a la vez apuesta en favor de su desarrollo. Anuncia la muerte de la ley pero esa ley va a ser reemplazada de forma insidiosa por la manipulación del hombre en nombre de una "norma" pretendidamente racional. Y de la "norma" no le resultará tan fácil defenderse: es una gramínea que retoña sin cesar en el terreno "liberado" de la ley.

M.F. Imaginémonos una justicia que únicamente funciona en conformidad con un código: si robas se te cortará la mano; si eres un adúltero se te extirpará el sexo; si asesinas serás decapitado. Nos encontraríamos ante un sistema arbitrario y constrictor de correspondencia entre los actos y la punición que sanciona el crimen en la persona del criminal. En ese caso

es posible condenar a muerte. Pero si la justicia se preocupa de corregir a un individuo, de apoderarse de él desde el fondo de su alma para transformarlo, entonces todo cambia: es un hombre quien juzga a otro hombre, la pena de muerte es entonces absurda. El Sr. Badinter lo ha demostrado y su defensa es, en este sentido, incontestable.

J.L. No solamente la pena de muerte se hace imposible sino que en realidad ninguna pena es posible.

M.F. En efecto. Actualmente se superponen dos sistemas. Por una parte vivimos aún del viejo sistema tradicional que dice: se castiga porque existe una ley. Y por otra, un nuevo sistema se ha injertado en el primero: se castiga según la ley pero con el fin de corregir, de modificar, de enderezar puesto que nos estamos ocupando de desviados, de anormales. El juez se presenta como terapeuta del cuerpo social como trabajador de la "salud pública" en sentido amplio.

J.L. Me parece un poco forzado proclamar que hemos terminado con la ley para entrar en el universo de la norma —incluso si es para ponerla en cuestión inmediatamente después—. Para la población, a pesar de todo, la noción de justicia permanece intacta. Continuamente oimos a nuestro alrededor: "es justo, no es justo, este hombre ha obrado mal y hay que castigarlo". Lo que se manifiesta en ese murmullo colectivo es la necesidad de una ley. Sorprende ver que entre nuestros juristas o criminólogos modernos la noción "retributiva" de la pena sea tratada con desprecio.

Para remontar un poco esta corriente, esta degradación, he hecho alusión a Hegel que se ha adelantado a la objección principal: si nos situamos en relación a la materialidad, al sufrimiento, nada justifica que se añada otro mal al crimen, otro sufrimiento —el que se impone al criminal—. Eso no cambia nada, eso no resucita a la víctima. Los males, lejos de equilibrarse se adicionan. Pues bien esta objeción tan poderosa no puede ser superada más que refiriéndose a un nivel diferente, el de la ley. La pena, dice con fuerza Hegel, no tiene sentido más que si ella produce la abolición simbólica del crimen. Pero esto a su vez no se comprende más que si el crimen mismo deja de radicar en la violencia material en que se manifiesta. El

crimen no existe más que en y para la ley. Somos animales abocados a los símbolos y el crimen está tan adherido a nuestra piel como la ley...

R.B. Hace un momento evocaba la relación entre aquel que tiene por misión juzgar y la decisión que adopta. Usted me dice: la ley sobrevive. Es verdad, sin embargo, no hay que olvidar el juego de las circunstancias atenuantes. Uno puede, por el mismo crimen ser condenado a muerte o a tres años de prisión bajo fianza. Por supuesto el abanico de las condenas posibles no es infinito pero es al menos amplio. Y la diversidad de opciones a adoptar confieren al juez un gran poder.

De hecho si ha triunfado la orientación en favor de las opciones posibles se debe a que la institución judicial lo reclamaba. Recuerden la tesis de Montesquieu y de las Constituyentes: el juez debe ser "*la boca de la ley*". Era mucho más cómodo para el juez. Bastaba con plantearse la cuestión: ¿culpable o no culpable?. Si estaba convencido de la culpabilidad pronunciaba la pena prevista en los textos. Y tenía la reconfortante sensación de haber aplicado la voluntad general, lo cual debía de resultar agradable y a la vez demasiado cómodo. En el sistema actual es el juez quien asume la responsabilidad de la decisión. De ahí los tanteos, la incertidumbre. Pero es, a mi juicio, infinitamente preferible a esa cuchilla automática de la retribución abstracta.

El drama consiste en que no se ha ido hasta el final de la personalización. Por supuesto se habla de tratar, de reeducar, de curar, pero se nos da una caricatura de tratamiento. Se habla de readaptación, de reinserción social de los condenados. Y de hecho se asiste a una explotación política de la lucha contra el crimen. Ningún gobierno ha puesto nunca en práctica los medios que se corresponden con esos hermosos discursos.

J.L. Si he entendido bien ¡nos dirigimos a grandes pasos hacia una psiquiatrización total de la justicia!

R.B. No, la psiquiatría no es más que un medio, entre otros, a disposición de los jueces.

J.L. Podría hablar de psicoanalización lo que igualmente me parece grave. El psicoanálisis no está ahí para venir, como si se sirviera a la carta, a curar la delincuencia.

M.F. Diré más: ¿en qué consiste ese extraño postualado según el cual, desde el momento en que alguien ha cometido un crimen, significa que está enfermo?. Esta sintomatización del crimen es problemática...

R.B. No me hagan decir lo que no he dicho: sería una burda caricatura de lo que pienso... El crimen es una enfermedad social. Pero la enfermedad no se cura matando a los enfermos o confinándolos lejos de los denominados ciudadanos honrados.

M.F. Posiblemente sea una caricatura de sus palabras pero no lo es de todo lo que ha dicho la criminología desde 1880. Tenemos todavía en apariencia un sistema legal que castiga al crimen. De hecho lo que existe es una justicia que se autoprocura la inocencia de castigar pretendiendo tratar al criminal. Las cosas han girado en torno a esta substitución del crimen por el criminal por lo que se ha comenzado a pensar:"Si nos las tenemos que ver con un criminal castigar no tiene mucho sentido salvo si la punición se inscribe en el interior de una tecnología del comportamiento humano". De pronto los ideólogos de los años 1880-1900 se pusieron a defender propuestas extrañamente modernas: "En lo que concierne al criminal el crimen no puede ser más que una conducta anómala, perturbada. Si el criminal altera la sociedad es porque tiene en él mismo algo alterado. Es preciso por tanto tratarlo". De aquí se seguían dos tipos de consecuencias: en primer lugar "el aparato judicial no sirve ya para nada. Los jueces, en tanto que hombres del derecho, ya no son competentes para tratar esa materia tan difícil, tan poco jurídica, tan propiamente psicológica que es el criminal. Hay que sustituir el aparato judicial por comisiones mixtas de psiquiatras y de médicos". Se realizaron proyectos concretos en esta dirección.

Segunda consecuencia: "Ciertamente hay que tratar a este individuo que es peligroso en la medida en que está enfermo. Pero al mismo tiempo es preciso protejer también a la sociedad". De aquí la idea de un internamiento con función mixta: terapeútica y de preservación social.

Estos proyectos han suscitado vivas reacciones en los medios jurídicos y políticos europeos de los años 1900. Sin embargo han encontrado en nuestros días un amplio campo de apli-

cación del que no se escapa la URSS —una vez más "ejemplar"—.

R.B.: Pero al mismo tiempo no se puede preconizar un retorno a la retribución abstracta de la pena. Usted, Michel Foucault, habla de crimen pero es al criminal al que se juzga. Se puede intentar la reparación de un crimen pero es al criminal a quien se castiga. Los jueces no pueden rechazar el ir en la dirección del tratamiento judicial. ¿Pueden cambiar la idea de que se va a cambiar al criminal para reconducirlo hacia la norma?. ¿Qué hacer?. ¿Dejarlo tirado en un agujero durante veinte años?. Eso hoy ya no es posible. ¿Cortarlo en dos?. No es posible. Entonces, ¿qué hacer: reinsertarlo normalizándolo? Desde el punto de vista del tecnócrata judicial —juez o abogado— no hay otra aproximación posible. Y esta aproximación no tiene necesariamente que estar calcada del sistema soviético.

Otro aspecto de las cosas que me apasiona es ese clamor que todo lo inunda: "¡Muerte! ¡muerte!, ¡que se los cuelgue!, ¡que los torturen!, ¡que los castren!". ¿Por qué?. Si me ha decepcionado la lectura del artículo de Laplanche ello se debe a que no responde a esta cuestión. En el fondo la única aproximación interesante al problema de la pena de muerte no es la de los técnicos de la justicia, no es la de los moralistas ni la de los filósofos. Se trata de otra aproximación que me gustaría ver surgir y que responderá a todos aquellos que se preguntan por la función oculta de la pena de muerte.

En Francia la pena de muerte concierne a un reducido número de criminales. En los nueve últimos años ha habido cinco ejecuciones. Frente a esas cifras ¡qué inmensidad de pasiones desencadenadas!. ¿Por qué recibe uno cuando escribe un artículo sobre la pena de muerte doscientas cartas de insultos o de delirio?. En relación al *affaire* Patrick Henry continuo recibiendo un correo increible: "¡Cerdo, no creas que vas a salvar tu pellejo por haber conseguido que se absuelva —el término da risa tratándose de una condena a cadena perpétua— a ese monstruo!". Continúan las amenazas de tortura contra mi, contra mi mujer y mis hijos.

¿Se puede explicar esta angustia?. ¿Por qué los que no son criminales tienen necesidad de un sacrificio expiatorio?.

M.F. Me parece que usted confunde dos cosas en la misma cuestión. Es cierto que los crímenes espectaculares desencadenan un pánico general. Es la irrupción del peligro en la vida cotidiana. Este resurgimiento ha sido explotado descaradamente por la prensa.

Por el contrario, no se imagina el cúmulo de esfuerzos desplegados para interesar a las personas en lo que estriba —supongo que estará de acuerdo— el verdadero problema de la penalidad, es decir, los flagrantes delitos, la minucia correccional, los procesos al minuto trás los que una persona, por haber robado un pedazo de chatarra en un terreno baldío, se encuentra con dieciocho meses de prisión que forzosamente le obligan a volver a las andadas, etc. La intensidad de los sentimientos que rondan a la pena de muerte son voluntariamente alimentados por el sistema: esta argucia le permite enmascarar los verdaderos escándalos.

Nos encontramos con tres fenómenos superpuestos que no concuerdan entre ellos: un discurso penal que pretende tratar más que castigar, un aparato penal que no cesa de castigar, una conciencia colectiva que reclama puniciones singulares e ignora lo cotidiano del castigo, el castigo que se ejerce silenciosamente en su nombre.

J.L. Me parece arbitraria esa separación tajante entre la población de los delincuentes y la de los no delincuentes. Existe en los dos lados un fondo común de angustia y de culpabilización. Las grandes oleadas de angustia de las que habla usted no están ligadas al miedo sino a algo mucho más profundo y difícil de captar. Si las gentes se plantean tantas cuestiones en torno a la pena de muerte se debe a que están fascinados por su propia agresividad, porque saben que ellos llevan el crimen dentro de sí y que el monstruo que se les presenta se les asemeja.

En cuanto a los criminales —a los que conozco menos que el Sr. Badinter— también permanecen fieles a la ley. ¿No se oye de una celda a otra: "No es justo, ha pagado el pato" o "él mismo se lo ha buscado"...?

No, no existe por una parte una población blanca como una paloma que se espanta con la transgresión y desea castigarla,

y por otra un pueblo de criminales que no vive más que en y para la transgresión. ¿Entonces qué existe?. Mi respuesta es que hay un desnivel entre la angustia innombrale que procede de nuestra propia pulsión de muerte y el sistema que introduce la ley. Y es justamente ese desnivel lo que permite un cierto equilibrio psíquico. No pienso de ningún modo que la aplicación de la ley sea el "tratamiento" del criminal. La ley es un elemento que existe implícitamente, incluso en aquel que la viola. Inversamente el crimen existe en cada uno de nosotros pero lo que es psíquicamente devastador es tratar como a un "niño irresponsable" a aquel que ha llevado a la acción ese crimen implícito. Podríamos referirnos aquí al psicoanálisis y a su evolución en relación a los problemas de la educación: se ha comprobado que la ausencia de ley —o al menos su carencia parcial o su ambigüedad— era para el niño educado en la "permisividad" enormemente angustiante y hasta "psicotizante".

R.B. No se trata de suprimir la ley. La ley no tiene solamente una función técnica y represiva, sino también una función expresiva en el sentido de que expresa aquello que la conciencia colectiva juzga conveniente.

J.L. Diría, en el sentido más fuerte, que posee una función subjetiva, y ello en cada uno de nosotros: la de las prohibiciones que respetamos —en nuestro inconsciente— del parricidio o del incesto...

M.F. Para Laplanche el sujeto se constituye porque existe la ley. Suprimida la ley el sujeto se volatiliza.

R.B. Lamento mucho que a los psicoanalistas no se les pregunte más sobre el origen de la necesidad de castigar que ellos parecen considerar resuelto. Decir que se produce a la vez identificación con el criminal y angustia como consecuencia de esta idenficación no dejan de ser palabras.

M.F. Me parece peligroso pedir al psicoanalista la razón y el fundamento del acto social de castigar.

R.B. No razón y fundamento pero sí claridad y explicación.

J.L. Los psicoanalistas, comenzando por Freud, se han planteado a fondo esta cuestión. Si fuese preciso resumir en dos frases su posición yo diría que existen dos niveles de culpabilidad: uno es coextensivo a la angustia de nuestra propia autoagresión; el otro termina por simbolizarse en sistemas constitutivos de nuestro ser social: lingüísticos, jurídicos, religiosos. La necesidad de punición es en sí misma una forma de hacer pasar la angustia primordial a algo expresable y, por consiguiente, "negociable". Lo que puede ser expiado puede ser abolido, compensado simbólicamente...

R.B. Nos contentamos por tanto con considerar la necesidad de punición como algo adquirido sin buscar las causas, pero una vez que el público ha sido informado del castigo es la otra cara de la moneda la que aparece: el tratamiento, el acercamiento personalizado al criminal. La justicia debe por tanto satisfacer la necesidad colectiva de punición sin olvidar la readaptación. Evidentemente las cosas a veces chirrían y el público se indigna: "Ha sido condenado a veinte años y sólo ha cumplido ocho de condena". Y sin embargo, ¿por qué habría que retenerlo más tiempo si realmente se ha reformado?

J.L. Podríamos incluso preguntarnos ¿por qué es absolutamente necesario castigar a ciertos criminales si estamos seguros de que ya se han arrepentido antes de ser castigados?.

R.B. No habría que castigar. Pero el público reclama el castigo. Y si la institución judicial no saciase el deseo de punición ello produciría una frustración formidable que se canalizaría entonces hacia otras formas de violencia. Dicho esto, una vez consumada la dramaturgia judicial, la sustitución de la punición por el tratamiento permite la reinserción sin alterar el ritual. Y entonces las cosas han cambiado.

M.F. Por supuesto, las cosas rechinan, y sin embargo ¡todo está muy bien engrasado!. Por supuesto, el tribunal está ahí para castigar el crimen, pero ¿qué dice el presidente con sus armiños y su birrete?. Se inclina sobre el delincuente y le pregunta: "¿Cómo ha sido su infancia?, ¿y sus relaciones con su mamá?, ¿y sus relaciones con sus hermanitas?, ¿como ha sido su primera experiencia sexual?". ¿Qué tienen que ver estas cuestiones con el crimen que el delincuente ha cometido?. Por supuesto, todo esto tiene que ver con la psicología. Se cita a los psiquiatras que dicen cosas como para caerse de espaldas, tanto desde el punto de vista psiquiátrico como desde el punto de

vista jurídico, cosas que todo el mundo finge considerar como exposiciones técnicas de alta competencia. Sólo al final de esta gigantesca liturgia jurídico-psicológica aceptarán los jueces realizar un acto de grandes proporciones: castigar, eso si, con el sentimiento de que han llevado a cabo un acto de seguridad-salubridad social enviando un hombre a prisión durante veinte años para tratar "su mal". La increible dificultad de castigar se ve diluida en la teatralidad y esa coartada funciona muy bien.

R.B. No estoy tan seguro como usted de que el jurado se deje seducir tan fácilmente por el punto de vista médico. Mas bien funciona de este modo: "¿Ha sido abandonado por su madre?: dos años menos". O también: "¿Le pegaba su padre"?: cuatro años menos de reclusión". "¿Ha tenido una infancia meritoria?: tres años menos". "¿Zurraba a su mujer y a sus niños?: tres años más". Y así sucesivamente. Por supuesto estoy caricaturizando, pero no excesivamente...

J.L. El examen pericial psiquiátrico, tal y como yo lo he conocido, se preocupaba ante todo de la protección de la sociedad. Desde ese punto de vista se preguntaba: ¿qué es mas eficaz, el internamiento psiquiátrico o la prisión?. La terapeútica tenía poco que ver en esto. He visto el caso de delitos menores: sabiendo que el tiempo de prisión sería corto el experto aconsejaba internar al delincuente en un psiquiátrico sugiriendo a los responsables de la tutela que no siguiesen la opinión de un jefe de servicio demasiado inteligente que se viese tentado a ponerlo en libertad...

M.F.: Existe en este terreno una circular de después de la guerra según la cual el psiquiatra debe responder a tres cuestiones ante la justicia, además de responder a la cuestión tradicional: "*¿Estaba en estado de demencia?* Esas cuestiones, si se les presta atención, son extraordinarias: 1. *¿Es un individuo peligroso?*. 2. *¿Puede ser objeto de sanción penal?*. 3. *¿Es curable o readaptable?*. Tres cuestiones que no tienen ningún sentido jurídico. La ley nunca ha pretendido castigar a nadie por ser "*peligroso*", sino por ser criminal. En el campo psiquiátrico tampoco esto tiene ninguna significación: que yo sepa el "*peligro*" no es una categoría psiquiátrica, ni tampoco el concepto de "*readaptación*".

Henos aquí en presencia de unos extraños enunciados mixtos en donde lo único que preocupa es el peligro para la sociedad. He ahí el juego que los psiquiatras aceptan jugar. ¿Cómo es posible?

J.L. En efecto, cuando la psiquiatría se pliega a ese juego asume una doble función: de represión y de adaptación. En lo que concierne al psicoanálisis las cosas son un poco distintas. El psicoanálisis no tiene vocación ni para el peritaje ni para la readaptación. La criminalidad no es en sí misma un motivo de cura analítica; con más razón si el delincuente ha sido encomendado al analista por las autoridades. Sin embargo sería perfectamente imaginable que un delincuente haga una cura analítica en la cárcel. Si él expresa una demanda en ese sentido no hay ninguna razón para no intentar darle una respuesta. Pero, en ningún caso el tratamiento podría ser una alternativa a la sanción: "Si te curas, se te soltará antes..."

M.F. Algunas legislaciones preven decisiones judiciales de tratamiento obligatorio, como es el caso de los drogadictos o de los tribunales de menores.

J.L. ¡Se trata de una aberración! Conocemos la enorme dificultad que existe para abordar a los drogadictos, incluso cuando aceptan recurrir a un tratamiento...

R.B. Desde el punto de vista del juez no es una aberración. Eso es preferible a encerrar al drogado durante muchos meses en situación de arresto.

J.L. Pero, precisamente por eso querer librar al drogadicto de una eventual confrontación con la sanción penal significa situarse en las peores condiciones incluso desde el punto de vista de los psicoterapeutas. La psicoterapia sólo podría ser una alternativa a la prisión minando su propio terreno.

R.B. No obstante nuestra justicia no ha querido nunca jugar hasta el final la baza del tratamiento.

J.L. Por el hecho de que el marco penitenciario sea detestable no debe ser reemplazado por un marco psiquiátrico no menos detestable.

R.B. Yo no hablo de un marco psiquiátrico. No se trata de

dar al psiquiatra plenos poderes. Lo que digo es que no se lo puede ignorar. Hasta hoy ha sido utilizado esencialmente como excusa, nunca con fines curativos.

M.F. Da la impresión que considera la psiquiatría como un sistema que realmente existiría, como un maravilloso instrumento preparado de antemano. "¡Ah! ¡Qué bien estaría que al fin los buenos psiquiatras viniesen a trabajar con nosotros!" Pues bien pienso que la psiquiatría no es capaz, no lo será nunca, de responder a semejante demanda. La psiquiatría es incapaz de saber si un crimen es una enfermedad o de transformar a un delincuente en un no delincuente.

Sería grave que la justicia se lavase las manos descargando sus responsabilidades sobre los psiquiatras. Y aún más grave que el veredicto sea una especie de decisión consensuada entre un código arcaico y un saber injustificado.

R.B. No se trata por supuesto de proponer una delegación de responsabilidades, sino de afirmar que la psiquiatría es un instrumento, entre otros, mal o poco utilizado hasta el presente.

M.F. Pero es justamente su valor lo que hay que poner en cuestión.

R.B. ¿Hay que excluir entonces de la vida judicial toda investigación psiquiátrica? ¿Volvemos al comienzos del siglo XIX? ¿Es preferible la eliminación, el presidio, la deportación de los condenados lo más lejos posible para dejarlos allí reventar en la indiferencia? Sería una terrorífica regresión.

J.L. La psiquiatría se ve cada vez más infiltrada por conceptos psicoanalíticos. Pero el psicoanálisis no puede en ningún caso pronunciarse sobre la irresponsabilidad de un delincuente. Al contrario: uno de los postulados del psicoanálisis es que los analizados deben considerarse responsables, sujetos de sus actos. Servirse del psicoanálisis para "irresponsabilizar" es un necio contrasentido.

M.F. Basta con escuchar a los "expertos" que vienen a estudiar al infeliz. Dicen lo que diría cualquier persona de la calle: "Sabe usted, tuvo una infancia desgraciada. Tiene un carácter difícil...". Por supuesto, todo esto va sazonado con algunos términos técnicos que no deberían engañar a nadie.

Pues bien, esto funciona. ¿Por qué?. Porque todo el mundo tiene necesidad de un modulador de la pena: el fiscal, el abogado, el presidente del tribunal. Ello permite hacer funcionar el código a voluntad, permite autoprocurarse buena conciencia. De hecho el psiquiatra no habla de la psicología del delincuente: se dirige a la libertad del juez. Lo que está en cuestión no es la inconsciencia del criminal sino la conciencia del juez. Cuando publiquemos algunos exámenes periciales psiquiátricos que hemos reunido en estos últimos años se podrá medir hasta que punto los informes psiquiátricos están llenos de tautologías: "Ha asesinado a una viejecita. ¡Oh! Es un sujeto agresivo". ¿Eran necesarios los psiquiatras para que nos diésemos cuenta de eso?. No. Pero el juez tenía necesidad del psiquiatra para quedarse tranquilo.

Este efecto modulador juega por otra parte en los dos sentidos ya que puede agravar la sentencia. He visto informes periciales dedicados a homosexuales formulados del modo siguiente: *"Se trata de individuos abyectos"*. *Abyecto*, no es lo que se dice un término técnico consagrado. Pero era una forma de reintroducir, bajo la cobertura honorable de la psiquiatría, las connotaciones de la homosexualidad en un proceso en el que no tenía razón de figurar. Tartufo agazapado a las piernas de Elmira le proponía *"amor sin escándalo y placer sin miedo"*. Basta sustituir placer y amor por sanción y castigo para obtener la tartufería psiquiátrica que se postra a los pies del tribunal. Nada mejor contra la angustia de juzgar.

R.B. ¡Es angustioso juzgar! La institución judicial no puede funcionar más que liberando al juez de su angustia. Para ello el juez debe saber en nombre de qué valores condena o absuelve. Hasta hace poco todo era simple: los regímenes políticos cambiaban pero no los valores de la sociedad. Los jueces estaban a sus anchas. Pero hoy, en esta sociedad incierta, ¿en nombre de qué se juzga?, ¿en función de qué valores?.

M.F. Me temo que sería peligroso dejar que los jueces continúen juzgando solos liberándolos de su angustia y evitándoles que se pregunten ¿en nombre de qué juzgan?, ¿con qué derecho?, ¿a quién y por qué actos?, ¿quiénes son ellos para juzgar?. ¡Que se inquieten como nosotros nos inquietamos al en-

contrarlos tantas veces tan poco inquietos!. La crisis de la función de la justicia acaba de comenzar; no la clausuremos precipitadamente.

EL JUEGO DE MICHEL FOUCAULT*

Poco tiempo después de la aparición de *La voluntad de saber*, invitamos a Michel Foucault a que viniera a pasar una velada con nosotros. Ofrecemos aquí algunos momentos de una conversación informal.

A. G.

Alain Grosrichard. Podríamos ahora referirnos a esa *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen tenemos, y que debe, según anuncias, tener seis.

Michel Foucault. Sí, querría en primer lugar deciros que me siento verdaderamente contento de estar aquí con vosotros. En cierto modo el libro lo escribí con esa forma para esto. Hasta el

(*) Entrevista publicada en la revista *Ornicar*, núm. 10, julio 1977, págs. 62-93. Fue traducida al castellano por Javier Rubio para la Revista *Diwan*, núms. 2 y 3, 1978, págs. 171-202.

momento venía empaquetando las cosas, sin ahorrar ni una cita, ni una referencia, lanzando tochos bastante pesados que quedaban en la mayoría de los casos sin respuesta. De ahí la idea de este libro-programa, especie de queso gruyère, con agujeros, que fueran habitables. No he querido decir: "Esto es lo que pienso", ya que todavía no estoy muy seguro de lo avanzado. Pero he querido ver si eso podía ser dicho, y hasta dónde podía ser dicho, lo cual, desde luego, puede resultaros muy decepcionante. Lo que de incierto hay en lo que he escrito es ciertamente incierto. Sin triquiñuelas, ni retórica. Y tampoco estoy seguro de lo que escribiré en los volúmenes siguientes. Por eso deseo oir el efecto producido por este discurso hipotético, de sobrevuelo. Me parece que es la primera vez que estoy con personas dispuestas a jugar al juego que les propongo en mi libro.

A.G. Sin duda. Partamos del título general de ese programa: *Historia de la sexualidad.* ¿De qué tipo es ese nuevo objeto histórico que llamas "la sexualidad"?. Puesto que manifiestamente no se trata ni de la sexualidad de la que hablan o han hablado los botánicos o los biólogos y que es un tema del historiador de las ciencias, ni la sexualidad en el sentido en que podría entenderla la tradicional historia de las ideas o de las costumbres, que tú hoy contestas de nuevo, a través de tus dudas sobre la "hipótesis represiva", ni tampoco, en fin, de las prácticas sexuales, que los historiadores estudian hoy con métodos y medios técnicos de análisis nuevos. Hablas de un "dispositivo de sexualidad". ¿Cuál es para ti el sentido y la función metodológica de este término: *dispositivo?*.

M.F. Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre

estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujección de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

Gérard Wajeman. Así pues un dispositivo se define por una estructura de elementos heterogéneos, ¿pero también por un cierto tipo de génesis?.

M.F. Sí. Y yo vería dos momentos esenciales en esta génesis. Un primer momento que es en el que prevalece un objetivo estratégico. A continuación, el dispositivo se constituye propiamente como tal, y sigue siendo dispositivo en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional*, por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá. Proceso, por otra parte, de perpetuo *relleno estratégico*. Tomemos el ejemplo del encarcelamiento, ese dispositivo que hizo que en un momento dado las medidas de detención parecieran el instrumento más eficaz, más razonable, que se pudiera aplicar al fenómeno de criminalidad. ¿Qué produjo esto?. Un efecto que no estaba de ningún modo previsto de antemano, que no tenía nada que ver con una argucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que se hubiera dado cuenta de ello o

la hubiera querido. Ese efecto fue la constitución de un medio delincuente, muy diferente a ese semillero ilegalista de prácticas y de individuos que nos encontrábamos en la sociedad del siglo XVIII. ¿Qué es lo que ha ocurrido?. La prisión ha servido de filtro, concentración, profesionalización, cierre de un medio delincuente. A partir de los años 1830, aproximadamente, asistimos a una reutilización inmediata de este efecto involuntario y negativo en una nueva estrategia, que ha rellenado en cierto modo el espacio vacío, o transformado lo negativo en positivo: el medio delictivo se ha visto reutilizado con fines políticos y económicos diversos (como la obtención de un beneficio del placer, con la organización de la prostitución). A esto llamo el relleno estratégico del dispositivo.

A.G. En *Las palabras y las cosas*, en *La arqueología del saber*, hablabas de episteme, de saber, de formaciones discursivas. Hoy, hablas más bien de "dispositivos", de "disciplinas". ¿Sustituyen estos conceptos a los precedentes que ahora abandonarías? ¿O vienen a redoblarlos en otro registro? ¿Hay que ver en esto un cambio en la idea que tienes del uso que hay que hacer de tus libros? ¿Eliges tus objetos, la manera de abordarlos, los conceptos para comprenderlos, en función de nuevos objetivos, que hoy serían unas luchas que hay que hacer avanzar, un mundo que transformar, más bien que interpretar? Digo esto para que las preguntas que vamos a plantearte no se separen de lo que has querido hacer.

M.F.: Date cuenta de que quizá esté bien también que las preguntas se separen: eso probaría que lo que digo se separa. Pero tienes razón al plantear la pregunta. Respecto al dispositivo, me encuentro ante un problema del que todavía no he conseguido salir. He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc... El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor que la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.

Jacques-Alain Miller. Desde luego, lo que introduces como dispositivo es algo más heterogéneo que lo que llamabas episteme.

M.F. Absolutamente.

J.-A. M. Mezclabas u ordenabas en tus epistemes enunciados de tipo muy diferente, enunciados de filósofos, de científicos, enunciados de autores oscuros y de prácticos que teorizaban, de ahí el efecto de sorpresa que obtuviste, pero a fin de cuentas, se trataba siempre de enunciados.

M.F. Ciertamente.

J.-A.M. Con los dispositivos, quieres ir más allá del discurso. Pero estos nuevos conjuntos, que reúnen muchos elementos articulados...

M.F.. ¡Oh, sí!

J.-A. M.. ...siguen siendo no obstante conjuntos significantes. No veo muy bien como llegarías a lo "no discursivo".

M.F.: Por así decirlo: tengo un dispositivo, busco cuáles han sido los elementos que han intervenido en una racionalidad, en una circunstancia determinada, excepto que...

J.-A.M. No hay que decir racionalidad, a riesgo de volver a caer en la episteme.

M.F. Si tú quieres, definiría la episteme, dando un rodeo, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de cientificidad, y de los que se podrá decir: éste es verdadero o falso. El dispositivo permite separar, no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable.

Guyh Le Gaufey. Pero, para volver a lo "no discursivo", aparte de los enunciados, ¿qué otra cosa hay, en un dispositivo, además de las "instituciones"?.

M.F. Lo que generalmente se llama "institución" es todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo, eso es la institución.

J.-A.M. La institución, evidentemente pertenece a lo discursivo.

M.F. Si así lo quieres, pero por lo que respecta a mi empleo del dispositivo no es muy importante decir: esto pertenece a lo discursivo, esto otro no. Entre el programa arquitectónico de la Escuela Militar elaborado por Gabriel, y la construcción de la Escuela Militar misma, ¿qué es lo discursivo? ¿qué es lo institucional? Unicamente me interesa si el edificio difiere del programa. Pero no creo que sea muy importante hacer esa selección, desde el momento en que mi problema no es la lingüística.

A.G.: Estudias en tu libro la constitución y la historia de un dispositivo: el dispositivo de la sexualidad. Esquematizando mucho, podemos decir que se articula, por un lado, en lo que llamas el poder, del cual es el medio o la expresión. Y, por otro lado, produce, podríamos decir, un objeto imaginario, históricamente datable, el sexo. A partir de ahí dos grandes series de preguntas: sobre el poder, sobre el sexo, en su relación con el dispositivo de sexualidad. Para el poder, planteas dudas sobre las concepciones que, tradicionalmente , se han hecho de él. Y lo que propones no es tanto una nueva teoría del poder, cuanto una *analítica del poder*. ¿Cómo este término de "analítica" te permite iluminar lo que aquí llamas el "poder", en tanto está ligado al dispositivo de sexualidad?

M.F. El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones. Así pues, el problema no consiste en constituir una teoría del poder que tendría como función rehacer lo que un Boulainvilliers por un lado, un Rousseau por otro, quisieron hacer. Los dos parten de un estado originario en el que todos los hombres son iguales, y luego, ¿qué ocurre? Invasión histórica para uno, acontecimiento mítico-jurídico para el otro; siempre, a partir de un momento, las personas no tuvieron ya derechos y apareció el poder. Si tratamos de edificar una teoría del poder, nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y en un momento dado, del que se deberá hacer la génesis y luego la deducción. Pero si el poder es en realidad un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones, en ese caso, el único problema consiste en procurarse una red de análisis, que permita una analítica de las relaciones de poder.

A.G. Y sin embargo, en la página 20 de tu libro, te propones estudiar evocando lo que ocurre tras el Concilio de Trento, "a través de qué canales, deslizándose a través de qué discursos, el poder alcanza a las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas raras o apenas perceptibles del deseo", etc. El lenguaje que aquí empleas hace pensar sin embargo en un poder que partiría de un único centro, y que, poco a poco, según un proceso de difusión de contagio, de cancerización, alcanzaría lo más ínfimo y más periférico. Por tanto, me parece que cuando tu hablas, en otra parte, de la multiplicación de las "disciplinas", presentas el poder como algo que parte de "pequeños lugares", que se organiza a propósito de "pequeñas cosas", para finalmente concentrarse. ¿Cómo conciliar estas dos representaciones del poder: una que lo describe como si ejerciera de arriba abajo, del centro a la circunferencia, de lo importante a lo ínfimo, y la otra, que parece ser lo inverso?.

M.F. Oyéndote leer, moralmente he enrojecido hasta las orejas, diciéndome: es cierto, he empleado esta metáfora del punto que, poco a poco irradia... Pero era un caso muy preciso: el de la Iglesia después del Concilio de Trento. De un modo general, pienso que más bien hace falta ver cómo las grandes estrategias de poder se incrustan, encuentran sus condiciones de ejercicio en las micro-relaciones de poder. Pero también hay siempre movimientos de retorno, que hacen que las estrategias que coordinan las relaciones de poder produzcan efectos

nuevos, y avancen en dominios que, hasta el presente, no estaban implicados. Así, hasta mediados del siglo XVI, la Iglesia no controló la sexualidad sino de una manera bastante remota: la obligación de confesión anual, con la declaración de los diferentes pecados, garantizaba que no se tuvieran muchas historias verdes que contar al cura. A partir del Concilio de Trento, hacia mediados del siglo XVI, vemos aparecer, junto con las antiguas técnicas de la confesión, una serie de procedimientos nuevos que han sido puestos a punto dentro de la institución eclesiástica, con fines de depuración y formación del personal, eclesiástico: a través de seminarios o conventos, se han elaborado técnicas minuciosas de verter en palabras la vida cotidiana, de examen de sí mismo, de confesión, de dirección de conciencia, de relaciones dirigidos-dirigentes. Esto es lo que se ha intentado inyectar en la sociedad, en un movimiento, es verdad, de arriba abajo.

J.-A.M. ¿Pierre Legendre se interesa precisamente por ésto?.

M.F. No he podido leer todavía su último libro, pero lo que hacía en *El amor del censor*, me parece totalmente necesario. Describe un proceso que realmente existe. Pero no creo que el engendramiento de las relaciones de poder se haga solamente de arriba abajo.

A.G. Así pues, ¿piensas que esta representación del poder, ejercido de arriba abajo, y de manera represiva o negativa, es una ilusión? ¿No se trata de una ilusión necesaria, engendrada por el mismo poder? De cualquier manera se trata de una ilusión muy tenaz, y es precisamente contra este tipo de poder contra el que la gente ha luchado, creyendo poder hacer cambiar las cosas.

Gerard Miller. Añado una precisión: incluso si se admite que el poder, a escala de toda la sociedad, no procede de arriba abajo, sino que se analiza como un conjunto de relaciones, ¿no funcionan los micro-poderes, sobre los que se funda, siempre de arriba abajo?

M.F. Si tu quieres, sí. En la medida en que las relaciones de poder son una relación de fuerza desigualitaria y relativamente estabilizada, resulta evidente que esto implica un de arriba abajo, una diferencia de potencial.

A.G. Se tiene siempre necesidad de otro más pequeño.

M.F. De acuerdo, pero lo que quiero decir es que para que haya movimiento de arriba abajo, es preciso también que haya una capilaridad de arriba abajo. Consideremos algo muy simple: las relaciones de poder de tipo feudal. Entre los siervos, sujetos a la tierra, y el señor que obtenía de ellos una renta, existía una relación local, relativamente autónoma, casi un cara a cara. Para que esta relación existiera, era preciso que hubiera, detrás, una cierta piramidalización del sistema feudal. Pero es cierto que el poder de los reyes de Francia y los aparatos del Estado que fueron constituyendo poco a poco a partir del siglo XI, tuvieron como condición de posibilidad el anclaje en los comportamientos, los cuerpos, las relaciones de poder locales, en los que no habría que ver simplemente una proyección del poder central.

J.-A. M. ¿En qué consiste pues esa "relación de poder"? No solamente la obligación...

M.F. ¡Claro que no! Precisamente querría responder a la pregunta que se me había planteado hace un momento, sobre ese poder de arriba abajo que sería "negativo". Todo el poder, ya sea de arriba abajo o de abajo arriba y cualquiera que sea el nivel en que se considere, se halla efectivamente representado, de un modo más o menos constante, en las sociedades occidentales, bajo una forma negativa, es decir, bajo una forma *jurídica*. Lo propio de nuestras sociedades occidentales es que el lenguaje del poder sea el Derecho, y no la magia o la religión, etc...

A.G. Pero el lenguaje amoroso por ejemplo, tal como se formula en la literatura cortesana y en toda la historia del amor en Occidente, no es un lenguaje jurídico. Y sin embargo no hace más que hablar del poder, no cesa de plantear unas relaciones de dominación y de servidumbre. Considera, por ejemplo, el término de "dueña" *(maîtresse)*.

M. F. En efecto, pero sobre ese punto Duby tiene una explicación interesante. Relaciona la aparición de la literatura cortesana con la existencia, en la sociedad medieval, de los *juvenes:* los *juvenes* eran los jóvenes descendientes que no tenían derecho a la herencia, y que en cierto modo debían vivir al

margen de la sucesión genealógica lineal característica del sistema feudal. De tal modo que esperaban que hubiera muertes entre los herederos varones legítimos, para que una heredera se viera en la obligación de procurarse un marido, capaz de hacerse cargo de la herencia y de las funciones ligadas al cabeza de familia. Así pues los *juvenes* eran ese excedente turbulento, engendrado necesariamente por el modo de transmisión del poder y de la propiedad. Para Duby, de ahí proviene la literatura cortesana: era una especie de pugna ficticia entre los *juvenes* y el jefe de familia, o el señor, o incluso el rey, siendo el objeto de la disputa la mujer ya apropiada. En el intervalo de las guerras, en el ocio de las largas veladas de invierno, se tejían en torno a la mujer estas relaciones cortesanas, que son en el fondo justo lo contrario de las relaciones de poder, ya que se trata siempre de un caballero que llega a un castillo, para incitar a la mujer del dueño del hogar. Existía pues ahí, engendrado por las mismas instituciones, una especie de suelta de lastre, un desenfreno tolerado, que daba esta justa real-ficticia que se encuentra en los temas cortesanos. Se trata de una comedia en torno a las relaciones de poder, que funciona en los intersticios del poder, pero que no es una verdadera relación de poder.

A.G. Es posible, pero la literatura cortesana llega también a través de los trovadores, de la civilización arábigo-musulmana. Ahora bien, ¿también sirve para ella lo que dice Duby? Pero volvamos a la cuestión del poder, en su relación con el dispositivo.

Catherine Millot. Cuando habla de los "dispositivos de conjunto", escribe en la página 125 que "ahí, la lógica está todavía perfectamente clara, los objetivos descifrabes, y sin embargo ocurre que no había nadie que la hubiera concebido y casi nadie que la hubiera formulado: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables carecen frecuentemente de hipocresía..." Define ahí algo parecido a una estrategia sin sujeto. ¿Cómo es concebible?

M.F. Tomemos un ejemplo. A partir de los años 1825-1830, vemos aparecer localmente, y de un modo que es en efecto lo-

cuaz, unas estrategias bien definidas para fijar a los obreros de las primeras industrias pesadas en el lugar mismo en que trabajan. Se trataba de evitar la movilidad del empleo. En Mulhouse, o en el norte de Francia, se elaboran de este modo unas técnicas variadas: se hace presión para que la gente se case, se procuran alojamientos, se construyen ciudades obreras, se practica ese astuto sistema de endeudamiento del que habla Marx, y que consiste en hacer pagar el alquiler por adelantado en tanto que el salario se cobra al final de mes. Existen también sistemas de cajas de ahorro, de endeudamiento en el consumo con unos tenderos o vendedores de vino que no son sino agentes del patrón, etc... Poco a poco se forma en torno a todo un discurso, que es el de la filantropía, el discurso de la moralización de la clase obrera. Más tarde las experiencias se generalizan, gracias al relevo de instituciones, de sociedades que proponen, muy conscientemente, unos programas de moralización de la clase obrera. A esto se va añadiendo el problema del trabajo de las mujeres, de la escolarización de los niños, que es una medida central, decretada por el Parlamento, y esta o aquella forma de iniciativa puramente local adoptada a propósito, por ejemplo, del alojamiento de obreros; nos encontramos así con toda suerte de mecanismos de apoyo (sindicatos de patronos, cámaras de comercio, etc...), que inventan, modifican, reajustan, según las circunstancias del momento y del lugar: a pesar de que se obtiene una estrategia global, coherente, racional, no se puede decir ya quien la concibió.

C.M. Pero en tal caso, ¿qué papel juega la clase social?

M.F. ¡Ah! Ahí nos encontramos en el centro del problema, y sin duda de las oscuridades de mi propio discurso. Una clase dominante no es una abstracción, sino un dato previo. Que una clase se convierta en clase dominante, que asegure su dominio y que conserve este dominio, todo eso es desde luego el efecto de un cierto número de tácticas eficaces premeditadas, funcionando en el interior de las grandes estrategias que aseguran tal dominio. Pero entre la estrategia que fija, reconduce, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza, y la clase que aparece como dominante, existe una relación de producción recíproca.

Se puede decir pues que la estrategia de moralización de la clase obrera es la de la burguesía. Incluso se puede decir que lo que permite a la clase burguesa ser la clase burguesa y ejercer su dominación es la estrategia. Pero creo que no se puede decir que la clase burguesa, en el nivel de su ideología o de su proyecto económico, como si se tratara de una especie de sujeto a la vez real y ficticio, fue la que inventó e impuso por la fuerza esta estrategia a la clase obrera.

J.-A.M. No hay sujeto, pero eso se llevó a cabo...

M.F. Eso se llevó a cabo en relación a un objetivo...

J.-A.M. Que, así pues, ha sido impuesto...

M.F. ...Que ha llegado a imponerse. La moralización de la clase obrera, una vez más, ni Guizot en sus legislaciones, ni Dupin en sus libros son quienes la impusieron. Tampoco fueron los sindicatos de patronos. Y, sin embargo, se ha hecho, porque respondía al objetivo urgente de dominar una mano de obra flotante y vagabunda. El objetivo existía, pues, y la estrategia se ha desarrollado, con una coherencia cada vez mayor, pero sin que sea preciso suponerle un sujeto detentador de la Ley enjuiciándola bajo la forma de un "debes, no debes".

G.M. ¿Pero en qué consiste la separación entre los diferentes sujetos implicados por esta estrategia?. ¿No es acaso necesario distinguir por ejemplo los que la producen de los que la sufren?. Aun cuando sus inciativas acaben frecuentemente convergiendo, ¿se hallan todos confundidos, o se singularizan?. ¿Y en qué términos?.

A.G. O también: tu modelo, ¿sería el de la *Fábula de las abejas* de Mandeville?

M.F. No diría eso exactamente, pero voy a tomar otro ejemplo: el de la constitución de un dispositivo médico-legal, en el que se utilizó la psiquiatría en el terreno penal, por un lado, pero en el que por otro se ven multiplicados los controles, las intervenciones de tipo penal sobre conductas o comportamientos de sujetos anormales. Esto condujo a ese enorme edificio, al mismo tiempo teórico y legislativo, edificado en torno a la cuestión de la degeneración y de los degenerados. ¿Qué es lo que ocurrió con esto?. Todo tipo de sujetos intervienen: el personal administrativo, por ejemplo, por razones de orden público, pero en primer lugar los médicos y los magistrados. ¿Es posible hablar de interés?. En el caso de los médicos, ¿por qué quisieron intervenir tan directamente en el terreno penal?. Cuando apenas habían terminado de separar la psiquiatría, y no sin dificultad, de esa especie de magma que era la práctica de internamiento, en la que se estaba de lleno, precisamente, en lo "médico-legal", aunque no se tratara ni de lo médico ni de lo legal. Los alienistas cuando apenas habían conseguido separar la teoría de la práctica de la alienación mental y definir su especificidad, lo que dicen es esto: "hay crímenes que nos conciernen, ¡esas personas para nosotros!". ¿Dónde está su interés de médicos?. Decir que hubo una especie de dinámica imperialista en la psiquiatría, que quiso anexionarse el crimen, someterlo a su racionalidad, eso no conduce a nada. Estaría tentado a decir que de hecho, había en ello una necesidad (a la que no resultaría forzado llamar interés) ligada a la existencia misma de una psiquiatría convertida en autónoma, pero que tenía desde entonces que fundar su intervención haciéndose reconocer como parte de la higiene pública. Y no podía fundarla solamente en el hecho de que tenía una enfermedad (alienación mental) que reabsorber. Era también preciso que tuviera un peligro que combatir, como el de una epidemia, de una falta de higiene, etc... Ahora bien, cómo demostrar que la locura es un peligro más que mostrando casos extremos en los que una locura —no aparante a los ojos del público, al no manifestarse previamente por ningún síntoma salvo por algunas fisuras muy pequeñas, algunos minúsculos zumbidos perceptibles únicamente al observador altamente experimentado—, podía bruscamente explotar en un crimen monstruoso. De este modo se construyó la monomanía homicida. La locura es un peligro temible precisamente porque no es previsible por ninguna de las personas de buen sentido que pretenden poder conocer la locura. Sólo un médico puede percibirla: y así tenemos la locura convertida en el objeto exclusivo del médico, cuyo derecho de intervención se ve al mismo tiempo fundado. En el caso de los magistrados, se puede decir que fue una necesidad distinta la que hizo que, a pesar de sus reticencias aceptaran la intervención de los médicos. Al lado del edificio del Có-

digo, la máquina punitiva que se les había entregado —la prisión—, no podía funcionar eficazmente más que con la condición de intervenir sobre la individualidad del individuo, sobre el criminal, y no sobre el crimen, para transformarlo y enmendarlo. Pero, desde el momento en que existían crímenes de los que no se entendía ni la razón ni los motivos, ya no se podía castigar. Castigar a alguien a quien no se conoce se hace imposible en una penalidad que ya no es la del suplicio, sino la del encierro. (Es por otra parte tan cierto que el otro día se oyó en boca de una persona muy respetable, sin embargo, esta frase colosal que tendría que haber dejado a todo el mundo boquiabierto: "No podéis matar a Patrick Henry, no lo conocéis". ¿Entonces?. Si lo hubieran conocido, ¿lo habrían matado?). Los magistrados, así pues, para poder conciliar un código (que seguía siendo el de la punición, la expiación) con una práctica punitiva que había pasado a ser la de la enmienda y la prisión, se vieron obligados a hacer intervenir al psiquiatra. Nos encontramos así pues con unas necesidades estratégicas que no son exactamente unos intereses...

G.M. Sustituyes "interés" por "problema" (para los médicos") y por "necesidad" (para los magistrados). El beneficio es pequeño, y sigue siendo además algo muy impreciso.

G.L.G. Me parece que el sistema metafórico que conduce a su análisis es el del organismo, que permite eliminar la referencia a un sujeto pensante y volitivo. Un organismo vivo tiende siempre a perseverar en su ser, y todos los medios le resultan aptos para conseguir alcanzar ese objetivo.

M.F. No, no estoy de acuerdo en absoluto. En primer lugar, no he empleado nunca la metáfora del organismo. Además, el problema no es el de "mantenerse". Cuando hablo de "estrategia", tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión es necesario que exista una maniobra. La psiquiatría ha maniobrado para llegar a hacerse reconocer como parte de la higiene pública. No se trata de un organismo, como tampoco ocurre con la magistratura, y no veo cómo lo que digo implica que sean unos organismos.

A.G. Sí es digno de atención, en cambio, que sea durante el siglo XIX cuando se constituye una teoría de la sociedad concebida sobre el modelo de un organismo, con Auguste Comte, por ejemplo. Pero dejemos esto. Los ejemplos que nos has dado para explicar cómo concebías esa "estrategia sin sujeto", han sido sacados todos del siglo XIX, una época en la que la sociedad y el Estado se encuentran ya muy centralizados, y tecnificados. ¿Resultaría tan claro para períodos anteriores?.

J.-A.M. Téngase en cuenta que es precisamente en el momento en que la estrategia parece tener un sujeto cuando Foucault demuestra que no lo tiene...

M.F.: En último término, lo suscribiría. El otro día escuchaba a alguien que hablaba del poder, está de moda. Constataba que esa famosa monarquía "absoluta" francesa no tenía en realidad nada de absoluto. De hecho se trataba de islotes de poder diseminados, unos funcionando por playas geográficas, otros por pirámides, otros como cuerpos, según las influencias familiares, las redes de alianza, etc... Fácilmente se ve por qué las grandes estrategias no podían aparecer en un sistema de este tipo: la monarquía francesa se había dotado de un aparato administrativo muy fuerte, pero muy rígido, que dejaba pasar cosas enormes. Existía desde luego un Rey, representante manifiesto del poder, pero en realidad el poder no estaba centralizado, no se expresaba en unas grandes estrategias al mismo tiempo perfiladas, flexibles y coherentes. En cambio, en el siglo XIX a través de toda suerte de mecanismos o de instituciones —parlamentarismo, difusión de la información, edición, exposiciones universales, universidad, etc— el "poder burgués" pudo elaborar grandes estrategias, sin que por ello sea necesario suponerle un sujeto.

J.-A.M En el campo "teórico", después de todo, el viejo "espacio transcendental sin sujeto" no dio miedo a mucha gente, aunque se te reprochara bastante en el momento de *Las palabras y las cosas*, por parte de *Les Temps Modernes* la ausencia de cualquier tipo de causalidad en esos movimientos de báscula que te hacían pasar de una episteme a otra. Pero quizá haya una dificultad cuando se trata no ya del campo "teórico", sino del campo "práctico". Hay ahí relaciones de

fuerzas, y combates. La pregunta: ¿Quién combate?, y ¿contra quién? necesariamente se plantea. Aquí no puedes escapar a la pregunta del, o mejor de los sujetos.

M.F. Ciertamente, y eso es lo que me preocupa. No sé muy bien cómo salir de ahí. Pero en fin, si consideramos que el poder debe ser analizado en términos de relaciones de poder, me parece que de este modo tenemos un medio de comprender, mucho mejor que en otras elaboraciones teóricas, la relación existente entre el poder y la lucha, en particular la lucha de clases. Lo que me sorprende, en la mayor parte de los textos, si no de Marx, al menos de los marxistas, es que se mantiene siempre en silencio (salvo quizás en Trotsky) lo que se entiende por lucha cuando se habla de lucha de clases. ¿Qué quiere decir, ahí, lucha?. ¿Enfrentamiento dialéctico?. ¿Combate político por el poder?. ¿Batalla económica?. ¿Guerra?. La sociedad civil atravesada por la lucha de clases, ¿sería la guerra continuada por otros medios?.

Dominique Colas. Quizás fuera preciso tener en cuenta esa institución que es el partido, y que no se quiere asimilar a las otras, que no tienen como objetivo "la toma del poder"...

A.G. Además los marxistas plantean sin embargo esta pregunta: "¿quiénes son nuestros amigos, quiénes son enemigos?", que tiende a determinar, en el campo de las luchas, las líneas de enfrentamiento reales...

J.-A.M. En fin, ¿quiénes son para ti los sujetos que se oponen?.

M.F.: Se trata sólo de una hipótesis, pero diría: todo el mundo a todo el mundo. No existen, inmediatamente dados, sujetos que sean uno el proletariado y la burguesía otro. ¿Quién lucha contra quién?. Luchamos todos contra todos. Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros.

J.-A. M. Lo que quiere decir que sólo habría coaliciones transitorias, algunas de las cuales se desharían inmediatamente, mientras que otras durarían, pero en definitiva, el elemento primero y último, ¿son los individuos?.

M.F. Sí, los individuos, e incluso los sub-individuos.

J.-A. M. ¿Los sub-individuos?.

M.F. ¿Por qué no?

G.M. Sobre esa cuestión del poder, si quisiera dar mi impresión de lector, lo primero que diría es: está demasiado bien hecho...

M.F. Eso es lo que la Nouvelle Critique dijo a propósito del libro precedente: está demasiado bien hecho como para que no oculte falsedades...

G.M. Quiero decir: esas estrategias, es algo demasiado bien hecho. No pienso que oculte falsedades, sino que, a fuerza de ver las cosas tan bien ordenadas, dispuestas, en el nivel local, regional, nacional, durante siglos enteros, me pregunto: ¿No hay sin embargo que hacerle un sitio al... burdel, al desorden?

M.F. ¡Totalmente de acuerdo! La magistratura y la psiquiatría se reunen, ¡pero a través de qué burdel, de cuántos fracasos!. En cuanto a mí es como si me dedicara a una batalla: cuando no nos atenemos a la descripción, cuando se quiere tratar de explicar la victoria o la derrota, es preciso plantear los problemas en términos de estrategias, y preguntarse: ¿Por qué ha ido bien?. ¿Por qué se ha conseguido?. Esa es la razón por la que miro las cosas por ese lado, que da la impresión de ser demasiado bello como para ser cierto.

A.G. Burdel o no, hablemos ahora del sexo. Haces de él un objeto histórico, engendrado, de algún modo, por el dispositivo de sexualidad.

J.-A.M. Tu libro precedente trataba de la delincuencia. Aparentemente, la sexualidad es un objeto de tipo diferente. ¿A menos que no resulte divertido mostrar que es semejante?. ¿Qué es lo que prefieres?.

M.F. Yo diría: tratemos de ver si no se trata de algo semejante. Esa es la apuesta del juego, y si seis volúmenes hay, ¡es que se trata de un juego!. Este libro es el único que he escrito sin saber de antemano cuál sería su título. Y no lo he encontrado hasta el último momento. La *Historia de la sexualidad*, a falta de otro mejor. El primer título, que había enseñado a François Regnault, era "Sexo y verdad". Hemos renunciado a él, pero de cualquier forma mi problema seguía siendo el mismo: ¿qué es lo que ha ocurrido en Occidente para que la cuestión de la verdad sea planteada a propósito del placer sexual? Y ese es mi problema desde *La historia de la locura*. Los histo-

riadores me dicen: "Sí, de acuerdo, pero por qué no ha estudiado las diferentes enfermedades mentales que encontramos en los siglo XVII y XVIII? ¿Por qué no ha hecho una historia de las epidemias de enfermedades mentales?". No consigo hacerles comprender que, en efecto, todo eso es absolutamente interesante, pero no era mi problema. Mi problema fue, a propósito de la locura, saber cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la locura en el sentido de los discursos de verdad, es decir, unos discursos que tienen estatuto y función de discursos *verdaderos*. En Occidente, el discurso científico. Quise abordar la sexualidad bajo ese ángulo.

A.G. Lo que llamas "el sexo", ¿cómo lo defines en relación con ese dispositivo de sexualidad?. ¿Es un objeto imaginario, un fenómeno, una ilusión?.

M.F. Bueno, voy a decirte cómo ocurrieron las cosas. Hubo varias redacciones sucesivas. Al principio, el sexo era un dato previo, y la sexualidad aparecía como una especie de formación a la vez discursiva e institucional, que llegaba a encaramarse sobre el sexo, a recubrirlo, y por último a ocultarlo. Ese era el primer hilo. Luego enseñé el manuscrito a algunas personas y me di cuenta de que aquello no era satisfactorio. Asi que hice lo contrario. Era un juego, pues no estaba del todo seguro... Pero me decía: en el fondo del sexo, que parece una instancia con sus propias leyes, sus limitaciones, a partir de las cuales se definen tanto el sexo masculino como el femenino, ¿no será por el contrario algo que habría sido producido por el dispositivo de sexualidad? A lo que en un principio se ha aplicado el discurso de sexualidad, no era el sexo, era el cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones individuales, etc...

J.-A.M. Un conjunto heterogéneo...

M.F. Sí, un conjunto heterogéneo, que fue finalmente descubierto por el dispositivo de sexualidad, el cual produjo, en un momento dado, como clave de bóveda de su propio discurso y quizá de su propio funcionamiento la idea de sexo.

G.M. ¿Esta idea del sexo no es contemporánea a la aparición del dispositivo de sexualidad?.

M.F. !No, no! El sexo lo vemos aparecer, me parece, durante el siglo XIX.

G.M. ¿Se tiene un sexo desde el siglo XIX?

M.F. Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo desde el siglo XIX. Antes, sin duda se tenía una carne. Tertuliano es la persona fundamental.

J.-A.M. Tienes que explicarnos eso.

M.F. Bueno, Tertuliano reunió, en el interior de un discurso teórico coherente dos cosas fundamentales: lo esencial de los imperativos cristianos —la *didaské*— y los principios a partir de los cuales se podía escapar del dualismo de los gnósticos.

J.-A.M. Veo claro cómo buscas los operadores que van a permitirte borrar el corte que se sitúa en Freud. Como recordarás, en la época en que Althusser hacía valer el corte marxista, tú habías llegado ya con tu goma. Y ahora, el que va a pasar por ello es Freud, en fin creo que ese es tu objetivo, en una estrategia compleja, como tú dirías. ¿Crees verdaderamente que vas a conseguir borrar el corte entre Tertuliano y Freud.

M.F. Diría que, para mí, la historia de los cortes y los no-cortes es siempre al mismo tiempo un punto de partida y un truco muy relativo. En *Las palabras y las cosas*, partía de diferencias muy manifiestas, de las transformaciones de las ciencias empíricas hacia finales del siglo XIX. Hay que ser muy ignorante, y sé que ese no es vuestro caso, para no saber que un tratado de medicina de 1870 y un tratado de anatomía patológica de 1820 son dos mundos diferentes. Mi problema era saber cuáles eran los grupos de transformaciones necesarias y suficientes en el interior del régimen mismo de los discurso para que se pudieran mirar las cosas bajo este ángulo y no bajo otro. Aquí, por razones que son de coyuntura, ya que todo el mundo se apoya en él, me digo: tratemos de darle la vuelta al decorado, y partamos de algo que es tan constatable como el corte, con la condición de observar otros indicios. Vemos aparecer esta formidable mecánica, maquinaria de confesión, en la cual en efecto el psicoanálisis de Freud aparece como uno de los episodios. Bueno...

J.-A.M. Construyes una máquina que de un solo golpe se traga una cantidad enorme...

M.F. ...De un solo golpe, una cantidad enorme, y a continuación trataré de ver cuáles son las transformaciones...

J.-A. M. ...Y desde luego, pondrás mucho cuidado en que la principal transformación no se sitúe en Freud. Demostrarás por ejemplo que la focalización sobre la familia comenzó antes de Freud, o...

M.F. Si quieres, me parece que el solo hecho de que haya jugado a ese juego excluye sin duda para mí que Freud aparezca como el corte radical a partir del cual deba ser repensado todo el resto. Verosímilmente haría aparecer cómo en torno al siglo XVIII surge, por razones económicas, históricas, etc., un dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar. Y mostraría sin duda que Freud ha vuelto como un guante la teoría de la degeneración, que no es el modo en que se sitúa en general el corte freudiano como acontecimiento de cientificidad.

J.-A.M. Sí, acentúas a tu gusto el carácter artificioso de tu procedimiento. Tus resultados dependen de la elección de las referencias, y la elección de las referencias depende de la coyuntura. Todo eso no es más que apariencia, ¿es lo que dices?.

M.F. No se trata de una falsa apariencia, se trata de un fabricado.

J.-A.M. Sí, se halla pues motivado por lo que tú quieres, tu esperanza, tu...

M.F. Eso es, ahí es donde aparece el objetivo polémico o político. Pero polémica, es algo que nunca he hecho, y política, me alejé de ella.

J.-A.M. Sí, ¿y qué efecto piensas así obtener a propósito del psicoanálisis?.

M.F. Bueno, diría que en las historias ordinarias, se puede leer que la sexualidad había sido olvidada por la medicina, y sobre todo por la psiquiatría, y que por fin Freud descubrió la etiología sexual de la neurosis. Ahora bien, todo el mundo sabe que eso no es cierto, que el problema de la sexualidad se hallaba inscrito en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX de una manera manifiesta y masiva, y que en el fondo Freud no hizo más que tomar al pie de la letra lo que había oído decir una tarde a Charcot: desde luego se trata de la sexualidad. El fuerte del psicoanálisis consiste en haber desembocado en otra cosa, en la lógica del inconsciente. Y ahí, la sexualidad deja de ser lo que era al comienzo.

J.-A.M. Ciertamente. Tú dices: el psicoanálisis. Para lo que aquí evocas, se podría decir: Lacan, ¿no?.

M.F. Yo diría: Freud y Lacan. Dicho de otro modo, lo importante no son los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung*.

J.-A.M. No es la teoría del desarrollo, sino la lógica del significante.

M.F. No es la teoría del desarrollo, no es el secreto sexual detrás de las neurosis y las psicosis, es una lógica del insconciente...

J.-A.M. Eso es algo muy lacaniano, lo de oponer la sexualidad y el inconsciente. Y es, por otra parte, uno de los axiomas de esta lógica: no hay relación sexual.

M.F. No sabía que existiera ese axioma.

J.-A.M. Eso implica que la sexualidad no es histórica en el sentido en que todo lo es, de parte a parte y desde el principio, ¿no es así?. No hay una historia de la sexualidad como hay una historia del pan.

M.F. No, como hay una historia de la locura, quiero decir, de la locura en tanto que cuestión, planteada en términos de verdad. En el seno de un discurso en el que la locura del hombre se piensa que tiene que decir algo sobre la verdad del hombre, el sujeto, o la razón. Desde el día en que la locura ha dejado de aparecer como la máscara de la razón, pero en que ha sido inscrita como un Otro prodigioso, pero presente en todo hombre razonable, detentando ella sola una parte, cuando no lo esencial, de los secretos de la razón, desde ese momento, algo como una historia de la locura comenzó, o un nuevo episodio en la historia de la locura. Y de este episodio, no hemos salido todavía. Del mismo modo digo, desde el día en que se dijo al hombre: con tu sexo, no vas simplemente a fabricar placer, sino que vas a fabricar verdad, una verdad que será tu verdad, desde el día en que Tertuliano comenzó a decir a los cristianos: desde vuestra castidad...

J.-A.M. Hete ahí todavía buscando un origen, y ahora, la culpa es de Tertuliano...

M.F. Era una broma.

J.-A.M. Evidentemente, dirás, es más complejo, existen niveles heterogéneos, movimientos de arriba abajo y de abajo arriba. Pero, en serio, esta investigación, desde el momento en que comenzó, esa enfermedad de la palabra, tú...

M.F. Lo digo de un modo ficticio, para reir, por contar un cuento.

J.-A. M. Pero si no se tratara de hacer reir, ¿qué es lo que habría que decir?.

M.F. ¿Qué es lo que habría que decir? Nos encontraríamos verosímilmente con Eurípides, ligándolo con algunos elementos de la mística judía, y otros de la filosofía alejandrina, y de la sexualidad en los estoicos, tomando también la noción de *ênkrateia*, esa manera de asumir algo que no se halla en los estoicos, la castidad... Pero yo, de lo que hablo, es de aquello por lo que se dijo a la gente que, en su sexo, se hallaba el secreto de su verdad

A.G. Hablas de las técnicas de confesión. También existen, me parece, unas técnicas de escucha. Encontramos, por ejemplo, en la mayor parte de los manuales de confesores o de los diccionarios de casos de conciencia un artículo sobre la "delectación morosa", que trata de la naturaleza y de la gravedad del pecado consistente en complacerse, demorándose (es eso, la *morositas*) en la *representación*, por medio del pensamiento o de la palabra, de un pecado sexual pasado. Y eso es algo que concierne directamente al confesor: ¿cómo prestar oído al relato de escenas abominables sin pecar él también, es decir, sin complacerse en ello?. Existe toda una técnica y casuística de la escucha, que depende manifiestamente de la relación de la cosa con el pensamiento de la cosa, por una parte; del pensamiento de la cosa con las palabras que sirven para decirla, por otra. Ahora bien, esa doble relación ha variado: lo has demostrado en *Las palabras y las cosas*, cuando delimitas los bornes inicial y terminal de la "episteme de la representación". Esa larga historia de la confesión, esa voluntad de escuchar del otro la verdad sobre su sexo, que hoy no ha terminado, es

acompañada por una historia de las técnicas de escucha, que se han modificado profundamente. La línea que trazas desde la Edad Media hasta Freud, ¿es continua?. Cuando Freud —o un psicoanalista— escucha, el modo como escucha y lo que escucha, el lugar que ocupa esa escucha del significante, por ejemplo, ¿es todavía comparable a lo que era para los confesores?.

M.F. En este primer volumen, se trata de un sobrevuelo de algo cuya existencia permanente en Occidente es difícilmente negable: los procedimientos regulados de la confexión del sexo, de la sexualidad y de los placeres sexuales. Pero es cierto: esos procedimiento fueron profundamente modificados en algunos momentos, en unas condiciones frecuentemente difíciles de explicar. Asistimos, en el siglo XVIII, a un desmoronamiento muy claro, no de la presión o de la exhortación a la confesión, sino del refinamiento en las técnicas de la confesión. En esa época, en que la dirección de conciencia y la confesión han perdido lo esencial de su papel, vemos aparecer unas técnicas médicas brutales, del tipo: venga, cuéntanos tu historia, cuéntanosla por escrito...

J.-A.M. Pero, ¿tú crees que durante ese largo período perdura el mismo concepto, no ya del sexo, sino, por lo mismo, de la verdad?. ¿Se halla localizada y recogida del mismo modo?. ¿Se la supone causa?.

M.F. Que la producción de verdad se halla cargada de efectos sobre el sujeto es algo que no ha dejado de admitirse; desde luego, con todo tipo de variaciones posibles...

J.-A.M. ¿No tienes la impresión de que construyes algo que, por divertido que sea, se ve destinado a dejar pasar lo esencial?. ¿Que tu red tiene una malla tan gruesa que deja escapar todos los peces?. ¿Por qué en lugar de tu microscopio no utilizas un telescopio, y a la inversa?. Eso en ti sólo puede entenderse si nos dices cuál es, al hacer esto, tu esperanza.

M.F. ¿Es posible hablar de esperanza? La palabra confesión, que empleo, es quizá un poco amplia. Pero creo haberle dado en mi libro un contenido bastante preciso. Por esperanza entiendo, aunque me doy cuenta de que resulta algo fastidio-

so, todos los procedimientos por medio de los cuales se incita al sujeto de producir sobre su sexualidad un discurso de verdad que es capaz de tener unos efectos sobre el mismo sujeto.

J.-A.M. No estoy muy satisfecho con los conceptos enormes que pones aquí en juego, los veo disolverse desde el momento en que se miran las cosas un poco más de cerca.

M.F. Pero están hechos para que se disuelvan, se trata de definiciones muy generales...

J.-A.M. En los procedimientos de confesión, se supone que el sujeto **sabe** la verdad. ¿No hay un cambio radical cuando se supone que el sujeto no sabe esa verdad?.

M.F. Me doy cuenta de a dónde quieres llegar. Pero, precisamente, uno de los puntos fundamentales, en la dirección de conciencia cristiana, es que el sujeto no sabe la verdad.

J.-A.M. ¿Y vas a demostrar que ese no-saber tiene el estatuto del insconciente?. Reinscribir el discurso del sujeto en una malla de lectura, recordarlo conforme a un cuestionario para saber en qué un acto es pecado o no, no tiene nada que ver con suponer en el sujeto un saber cuya verdad ignora.

M.F. En la dirección de conciencia, lo que el sujeto no sabe es algo bien distinto de saber si es pecado o no, pecado mortal o venial. No sabe lo que ocurre en él. Cuando el dirigido se encuentra con su director, le dice: escuche, me ocurre que...

J.-A.M. El dirigido, el director, esa es exactamente la situación analítica, en efecto.

M.F. Escucha, querría terminar. El dirigido dice: Escuche, me ocurre que actualmente no puedo hacer mi oración, atravieso por un estado de sequedad que me ha hecho perder contacto con Dios. Y el director le dice: Bueno, algo te ocurre, algo que no sabes. Vamos a trabajar juntos para conocerlo.

J.-A.M. Discúlpame, pero no encuentro esa comparación muy convincente.

M.F. Me doy cuenta de que estamos tocando la, tanto para ti como para mi y para todo el mundo, cuestión fundamental. No trato de construir, con esta noción de confesión, un marco que me permita reducir todo a lo mismo, desde los confesores a Freud. Por el contrario, como en *Las palabras y las cosas*, se trata de hacer aparecer mejor las diferencias. Aquí, mi campo

de objetos son esos procedimientos de extorsión de la verdad. En el próximo volumen, a propósito de la *carne* cristiana, trataré de estudiar lo que ha caracterizado, entre el siglo X y el XVIII, esos procedimientos discursivos. Más tarde llegaré a esa transformación que me parece mucho más enigmática que la que se produce con el psicoanálisis, puesto que a partir de la cuestión que me planteó he llegado a transformar lo que en principio solamente era un pequeño libro en este proyecto actual un poco loco: en el espacio de veinte años, en toda Europa, sólo han tratado, médicos y educadores, de esa increíble epidemia que amenazaba a la totalidad del género humano: la masturbación infantil. ¡Como si nadie la hubiera practicado anteriormente!.

Jocelyne Livi. A propósito de la masturbación infantil, ¿no cree que no valoriza suficientemente la diferencia de los sexos?. ¿O acaso piensa que la institución pedagógica actuó del mismo modo para chicas y chicos?.

M.F. A primera vista, las diferencias me han parecido débiles antes del siglo XIX...

J.L. Me parece que esto ocurre de un modo más sigiloso entre las chicas. Se habla menos, mientras que para los chicos, existen unas descripciones más detalladas.

M.F. Sí... en el siglo XVIII, el problema del sexo era el problema del sexo masculino, y la disciplina del sexo se llevaba a cabo en los colegios de los chicos, en las escuelas militares, etc... Más tarde, a partir del momento en que el sexo de la mujer comienza a adquirir una importancia médico-social, con los problemas conexos de la maternidad, de la lactancia, etc... entonces la masturbación femenina pasa a un primer plano. Parece que en el siglo XIX sea ella quien lo lleva. A finales del siglo XIX, en todo caso, las grandes operaciones quirúrgicas se hicieron con las muchachas, se trataba de verdaderos suplicios: la cauterización clitoridiana con hierro al rojo era, si no corriente, por lo menos relativamente frecuente en la época. La masturbación era considerada algo dramático.

G.W. ¿Podría precisar lo que dice de Freud y de Charcot?

M.F. Estando Freud con Charcot, ve a unos internos que hacen hacer inhalaciones de amilo a las mujeres, las cuales,

embebidas de este modo, son llevadas ante Charcot. Las mujeres adoptan posturas, dicen cosas. Se las mira, se las escucha hasta que llega un momento en que Charcot dice que aquello resulta muy desagradable. Se ha conseguido pues un procedimiento soberbio, en el que la sexualidad es extraída efectivamente, suscitada, incitada, titilada de mil maneras, y Charcot de repente, dice: Basta. Freud, por su parte, dirá: ¿Por qué habría de bastar?. Freud no tuvo necesidad de ir a buscar algo distinto de lo que había visto con Charcot. La sexualidad estaba allí, ante sus ojos, presente, manifiesta, orquestada por Charcot y sus muchachos...

G.W. No es eso precisamente lo que dice en su libro. Como mínimo hay que tener en cuenta la intervención de "el oído más celebre"... Sin duda, la sexualidad pasó de una boca a un oído, de la boca de Charcot, al oído de Freud, y es cierto que Freud vio en la Salpétrière cómo se manifestaba algo perteneciente al orden de la sexualidad. ¿Pero había ahí reconocido Charcot la sexualidad?. Charcot hacía que se produjeran crisis histéricas, por ejemplo la postura en arco de círculo, Freud, por su parte, reconocía en eso algo como el coito. Pero, ¿se puede decir que Charcot veía lo que verá Freud?

M.F. No, pero hablaba en apólogo. Quería decir que la gran originalidad de Freud no consistió en descubrir la sexualidad bajo la neurosis. La sexualidad ya estaba allí, Charcot ya hablaba de ella. Su originalidad consistió en tomar eso al pie de la letra y a partir de ahí edificar la *Traumdeutung*, que es algo distinto a la etiología sexual de las neurosis. Yo, siendo muy pretencioso, diría que hago algo que se parece un poco. Parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, y a partir del cual no se puede hablar. Lo tomo al pie de la letra, no me sitúo en el exterior, porque no es posible, pero me lleva a otra cosa.

J.-A.M. Y en la *Traumdeautung*, ¿no eres sensible al hecho de que se vea trabarse entre el sexo y el discurso una relación verdaderamente inédita?.

M.F. Posiblemente. No lo excluyo del todo. Pero la relación que se instituyó con la dirección de conciencia después del

Concilio de Trento, también era inédita. Fue un fenómeno cultural gigantesco. ¡Eso es innegable!

J.-A.M. ¿Y el psicoanálisis no?

M.F. Sí, evidentemente, no quiero decir que el psicoanálisis se encuentre ya en los directores de conciencia. ¡Sería algo absurdo!.

J.-A.M. Sí, sí, no lo dices. ¡Pero de cualquier modo lo dices!. En fin, ¿piensas que se puede decir que la historia de la sexualidad, en el sentido en que entiendes este último término, culmina con el psicoanálisis?.

M.F. ¡Desde luego! Se alcanza así, en la historia de los procedimientos que ponen en relación el sexo y la verdad, un punto culminante. En nuestro días, no existe ni un solo de los discursos sobre la sexualidad que, de un modo o de otro, no se ordene con el del psicoanálisis.

J.-A.M. Pues bien, me parece divertido que una declaración como ésta sólo se conciba en un contexto francés y en la coyuntura de hoy. ¿No es así?.

M.F. Hay países, es cierto, en los que, por razones de institucionalización y de funcionamiento del mundo cultural, los discursos sobre el sexo no tienen tal vez, con relación al psicoanálisis, esa posición de subordinación, de derivación, de fascinación que tienen en Francia, donde la *inteligentsia*, por su lugar en la pirámide y la jerarquía de valores admitidos, da al psicoanálisis un privilegio absoluto, que nadie puede evitar, ni siquiera Ménie Grégoire.

J.-A.M. ¿Nos podrías hablar de los movimientos de liberación de la mujer y de los movimientos homosexuales?

M.F. Sí, precisamente, lo que quiero hacer aparecer, con relación a todo lo que se dice actualmente en cuanto a la liberación de la sexualidad, es que el objeto "sexualidad" es en realidad un instrumento formado hace ya mucho tiempo, que ha constituido un instrumento de servidumbre milenario. Lo que de fuerte hay en los movimientos de liberación de la mujer, no consiste en que hayan reivindicado la especificidad de la sexualidad y de los derechos correspondientes a esa sexualidad especial, sino que hayan partido del discurso mismo sostenido en el interior de los dispositivos de sexualidad. Los movi-

mientos aparecen en el siglo XIX como reivindicación de su especificidad sexual. ¿Para llegar a dónde?. A una verdadera desexualización, en fin... a un desplazamiento con relación a la centración sexual del problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etc., que ya no son esa especie de asignación y de sujección a su sexo que habían tenido, en cierto modo políticamente, que aceptar para hacerse oir. Es eso precisamente lo que hay de creativo y de interesante en los movimientos de las mujeres.

J.-A.M. ¿De inventivo?

M.F. Sí, de inventivo. Los movimientos homosexuales americanos partieron también de ese desafío. Como las mujeres, empezaron buscando unas formas nuevas de comunidad, de coexistencia, de placer. Pero, a diferencia de las mujeres, la sujección de los homosexuales a la especificidad sexual es mucho más fuerte, desvían todo hacia el sexo. Las mujeres no.

G.L.G. Fueron ellos sin embargo los que consiguieron que la homosexualidad no se encuentre ya en la nomenclatura de las enfermedades sexuales. Hay en esto como mínimo una enorme diferencia con el hecho de decir: "Queréis que seamos homosexuales, lo somos".

M.F. Sí, pero los movimientos homosexuales están muy ceñidos a la reivindicación de los derechos de su sexualidad, en la dimensión de lo sexológico. Por otra parte, esto es normal, porque la homosexualidad es una práctica sexual que como tal es vigilada, impedida, descalificada. Las mujeres, pueden tener objetivos económicos, políticos, etc. mucho más amplios que los homosexuales.

G.L.G. La sexualidad de las mujeres no les hace salir de los sistemas de alianzas económicas reconocidos, mientras que la de los homosexuales les hace salir de ellos de inmediato. Los homosexuales se hallan en una posición diferente ante el cuerpo social.

M.F. Sí, sí.

G.L.G. Fíjese en los movimientos de homosexuales femeninas: caen en las mismas aporías que los homosexuales masculinos. No existe diferencia precisamente porque ellas rechazan todo el sistema de alianzas.

A.G. ¿Lo que dices de las perversiones vale también para el sadomasoquismo? La gente que se hace azotar para gozar, hace mucho tiempo que se habla de esto...

M.F. Mira, difícilmente se puede decir eso. ¿Tienes documentos?

A.G. Sí, existe un tratado, *Sobre el uso del látigo en las cosas de Venus*, escrito por un médico, y que data creo, de 1655, con un catálogo de casos muy completo. En él se hace alusión, precisamente, al momento del asunto de los convulsionados de Saint-Médard, para mostrar que los pretendidos milagros ocultaban historias sexuales.

M.F. Sí, pero este placer en hacerse azotar no se halla repertoriado como enfermedad del instinto sexual. Esto ocurrió muy tardíamente. Creo, sin estar absolutamente seguro de ello, que en la primera edición de Krafft Ebing, no se encuentra más que el caso de Masoch. La aparición de la perversión, como objeto médico, se halla ligada a la del instinto, que, ya os lo dije, data de 1849.

G.W. Sin embargo, cuando se lee un texto de Platón, o de Hipócrates, vemos que el útero es descrito como un animal que se pasea en el vientre de la mujer a capricho, precisamente, de su instinto. Pero ese instinto...

M.F. Sí, pero date cuenta de que entre decir: el útero es un animal que se pasea, y decir: se pueden tener enfermedades orgánicas o enfermedades funcionales, entre las enfermedades funcionales están las que afectan a las funciones de los órganos y otras que afectan a los instintos, y entre los instintos, el instinto sexual puede verse afectado de diferentes maneras que podemos clasificar, existe una diferencia, un tipo absolutamente inédito de medicalización de la sexualidad. Con relación a la idea de un órgano que se pasea como un zorro en su madriguera, tenemos un discurso que es, a pesar de todo, ¡de un grano epistemológico distinto!

J.-A.M. ¡Oh, sí! ¿Y que te inspira el "grano epistemológico" de la teoría de Freud, a propósito del instinto precisamente? ¿Piensas, como por otra parte se pensaba antes de Lacan, que este instinto tiene el mismo grano que tu instinto de 1840? ¿Cómo vas a leer eso?

M.F. Todavía no sé nada de eso.

J.-A.M. ¿Crees que el instinto de muerte se halla en línea recta con esa teoría del instinto que haces aparecer en 1844?

M.F. Para responderte, sería preciso que releyera todo Freud...

J.-A.M. De cualquier modo, ¿has leído la *Traumdeutung?*

M.F. Sí, pero no todo Freud.

A.G. Para llegar a la última parte de tu libro...

M.F.: Sí, esta última parte, nadie habla de ella. A pesar de que el libro es corto, sospecho que mucha gente no ha llegado nunca a ese capítulo. Y es precisamente el fondo del libro.

A.G. Articulas el tema racista con el dispositivo de la sexualidad y con la cuestión de la degeneración. Pero parece haber sido elaborado mucho antes en Occidente, en particular por la nobleza de rancia estirpe, hostil al absolutismo de Luis XIV que favorecía a la plebe. En Boulainvilliers, que representa a esta nobleza, encontramos ya toda una historia de la superioridad de la sangre del germano, de donde descendería la nobleza, sobre la sangre gala.

M.F. De hecho, esa idea de que la aristocracia viene de Germania se remonta al Renacimiento, y en primer lugar fue un tema utilizado por los protestantes franceses, que decían: Francia era antaño un estado germánico, y en el Derecho germánico hay unos límites al poder del soberano. Esa idea fue la que retomó más tarde una fracción de la nobleza francesa...

A.G. A propósito de la nobleza, en tu libro hablas de un mito de la sangre, de la sangre como objeto mítico. Pero lo que me parece destacable, aparte de su función simbólica, es que la sangre haya sido también considerada como un objeto biológico por esa nobleza. Su racismo no se funda solamente en una tradición mítica, sino en una verdadera teoría de la herencia por la sangre. Se trata ya de un racismo biológico.

M.F. Pero eso lo digo en mi libro.

A.G. Me había fijado sobre todo en que hablabas de la sangre como objeto simbólico.

M.F. Sí, en efecto, en el momento en que los historiadores de la nobleza como Boulainvilliers cantaban a la sangre diciendo que era portadora de cualidades físicas, de valor, de virtud, de energía, hubo una correlación entre las teorías de la generación y los temas aristocráticos. Pero lo nuevo, en el siglo XIX, es la aparición de una biología de tipo racista, totalmente centrada en torno a la concepción de la degeneración. El racismo no fue primeramente una ideología política. Se trataba de una ideología científica que aparecía por todas partes, tanto en Morel como en otros. Y fue utilizada políticamente en primer lugar por los socialistas, por la gente de izquierdas, antes que por la de derechas.

G.L.G. ¿Cuando la izquierda era nacionalista?

M.F. Sí, pero sobre todo con esa idea de que la clase decadente, la clase podrida, era la gente elevada, y de que la sociedad socialista debía ser limpia y sana. Lombroso era un hombre de izquierdas. No era, en un sentido estricto, socialista, pero hizo muchas cosas con los socialistas, y los socialistas emplearon a Lombroso. La ruptura se produjo a finales del siglo XIX.

G.L.G. ¿No es posible ver una confirmación de lo que dices en la moda del siglo XIX, de las novelas de vampiros, en las que la aristocracia es presentada siempre como la bestia a abatir? El vampiro es siempre un aristócrata y el salvador un burgués...

A.G. Ya en el siglo XVIII corrían rumores según los cuales, aristócratas corrompidos raptaban niños para degollarlos y regenerarse con su sangre bañándose en ella. Esto produjo disturbios...

G.L.G. Sí pero eso era originariamente. La extensión es estrictamente burguesa, con toda esa literatura de vampiros, cuyos temas volvemos a encontrar en los films de hoy: siempre es el tema del burgués que, sin los medios de la policía ni del sacerdote, elimina al vampiro.

M.F. El antisemitismo moderno comenzó bajo esa forma. Las nuevas formas del antisemitismo volvieron a partir, en el medio socialista, de la teoría de la degeneración. Se decía: los judíos son forzosamente unos degenerados, en primer lugar porque son ricos, y luego porque se casan entre ellos, y tienen unas práctica sexuales y religiosas totalmente aberrantes, luego ellos son los portadores de la degeneración en nuestras so-

ciedades. Esto lo volvemos a encontrar en la literatura socialista hasta el asunto Dreyfus. El prehitlerismo, el antisemitismo nacionalista de derechas retomará exactamente los mismos enunciados en 1910.

A.G. La derecha dirá que este tema vuelve hoy a encontrarse en la patria del socialismo...

J.-A.M. ¿Sabes que va a celebrarse en la URSS un primer congreso sobre el psicoanálisis?.

M.F. Eso me habían dicho. ¿Habrá psicoanalistas soviéticos?

J.-A.M. No, quieren conseguir que vayan psicoanalistas de otros lugares...

M.F. ¡Entonces será un congreso de psicoanálisis en la Unión Soviética en el que las ponencias serán expuestas por extranjeros!. ¡Increíble!. Aunque... Tuvo lugar un congreso de ciencias penales en San Petersburgo en 1894, en el que un criminalista francés, de nombre demasiado desconocido —se llamaba Monsieur Larrivée— dijo a los rusos: todo el mundo está de acuerdo hoy en que los criminales son una gente imposible, unos criminales natos. ¿Qué hacer con ellos?. En nuestros países, que son muy pequeños, no sabemos cómo desembarazarnos de ellos. Pero ustedes, los rusos, que tienen Siberia, ¿no podrían meterlos en una especie de campos de trabajo y sacar rendimiento al mismo tiempo de ese país que tiene una riqueza tan extraordinaria?

A.G. ¿No había todavía campos de trabajo en Siberia?

M.F. ¡No! A mí me sorprendió mucho.

D.C. Pero era un lugar de exilio. Lenin fue allí en 1898, allí se casó, iba de caza, tenía una criada, etc. También allí había prisiones. Chejov visitó una en las Islas Sajalin. Los campos de concentración masivos en los que se trabaja, ¡son una invención socialista!. Nacieron principalmente de iniciativas de Trotsky, que organizó con los restos del Ejército Rojo una especie de ejército de trabajo, luego pasaron a ser campos disciplinarios que rápidamente se convirtieron en lugares de relegación. Era una mezcla de voluntad, de eficacia por la militarización, de reeducación, de coerción...

M.F.: De hecho, esa idea venía de la legislación francesa reciente sobre la relegación. La idea de utilizar unos prisioneros durante el tiempo de su pena para un trabajo o alguna cosa útil es vieja como las prisiones. Pero no la idea de que en el fondo, entre los delincuentes, los hay que son irrecuperables y es preciso eliminarlos de un modo o de otro de la sociedad, pero utilizándolos; en eso consistía precisamente la relegación. En Francia, tras un cierto número de reincidencias, el tipo era enviado a la Guayana, o a Nueva Caledonia, luego se convertía en colono. Eso es lo que Monsieur Larrivée proponía a los rusos para explotar Siberia. Resulta de cualquier modo increíble que los rusos no lo hubieran pensado antes. Pero si ese hubiera sido el caso, en el congreso algún ruso habría dicho. ¡Pero Monsieur Larrivée, esa maravillosa idea ya la hemos tenido!. Y no fue así. En Francia, no tenemos Gulag, pero tenemos unas ideas...

A.G. Maupertuis —otro francés, pero que era secretario de la Academia Real de Berlín— proponía a los soberanos, en una *Carta sobre el progreso de las ciencias*, que se utilizara a los criminales para hacer experiencias útiles. Esto ocurría en 1752.

Judith Miller: Parece ser que la Condamine, con una trompetilla en la oreja, porque estaba sordo desde su expedición al Perú, iba a escuchar lo que decían los ajusticiados en el momento preciso en que iban a morir.

A.G. Hacer útil el suplicio, utilizar ese poder absoluto de dar muerte en provecho de un mejor conocimiento de la vida, haciendo, de algún modo, confesar al condenado a muerte una verdad sobre la vida, tenemos así una especie de encuentro entre lo que nos decías de la confesión y lo que analizas en la última parte de tu libro. Escribes que se pasa, en un momento determinado, de un poder que se ejerce como " derecho de muerte" a un "poder sobre la vida". Se te podría preguntar: ¿Ese poder sobre la vida, esa preocupación por dominar sus excesos o sus deficiencias, es propio de las sociedades occidentales modernas?. Tomemos un ejemplo: el libro XXIII de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu lleva por título "Sobre las leyes en la relación que mantienen con el número de habitan-

tes". Habla, como de un problema grave, del despoblamiento de Europa, y opone, al edicto de Luis XIV en favor de los matrimonios que data de 1666, las medidas mucho más eficaces que los romanos habían aplicado. Como si, bajo el Imperio Romano la cuestión de un poder sobre la vida, de una disciplina de la sexualidad desde el punto de vista de la reproducción, se hubiera implantado y luego hubiera sido olvidada para resurgir en pleno siglo XVIII. Así pues, ¿ese bascular entre un derecho de muerte y un poder sobre la vida es verdaderamente inédito, no será quizás periódico, ligado por ejemplo a unas épocas y a unas civilizaciones en las que la urbanización, la concentración de la población, o por el contrario la despoblación provocada por las guerras o por las epidemias, parezcan poner en peligro la nación?.

M.F. Seguramente, el problema de la población bajo la forma: "¿somos demasiado numerosos, no lo somos bastante?", hace mucho tiempo que se plantea, y hace mucho tiempo que se dan soluciones legislativas diversas: impuestos para los solteros, desgravaciones para las familias numerosas, etc... Pero en el siglo XVIII, lo interesante es, en primer lugar, una generalización de esos problemas: todos los aspectos del fenómeno población empiezan a ser tomados en cuenta (epidemias, condiciones de habitabilidad, de higiene...) y a integrarse dentro de un problema central. En segundo lugar, vemos que se aplican unos tipos de saber nuevo: aparición de la demografía, observaciones sobre la repartición de las epidemias, investigaciones sobre las nodrizas y las condiciones de lactancia. En tercer lugar, la aparición de aparatos de poder que permiten no sólo la observación, sinto también la intervención directa y la manipulación de todo eso. Diría que en ese momento empieza algo que puede llamarse el poder sobre la vida, mientras que anteriormente no se tenían más que vagas incitaciones, de cuando en cuando, para modificar una situación que no se conocía bien. En el siglo XVIII, por ejemplo, a pesar de los esfuerzos estadísticos importantes, la gente estaba convencida de que había despoblamiento, cuando los historiadores saben ahora que por el contrario había un aumento formidable de la población.

A.G. ¿Tienes alguna luz particular, con relación a historiares como Flandrin, sobre el desarrollo de las prácticas contraceptivas en el siglo XVIII?.

M.F. Mira, ahí estoy obligado a confiar en ellos. Tienen técnicas muy adecuadas para interpretar los registros notariales, los registros de bautismo, etc. Flandrín hace aparecer esto, que me parece muy interesante, a propósito del juego entre la lactancia y la contracepción, que la verdadera cuestión era la supervivencia de los niños y no su creación. Dicho de otro modo, se practicaba la contracepción, no para que los niños no nacieran, sino para que los niños pudieran vivir una vez nacidos. La contracepción inducida por una política natalista, ¡es muy gracioso!.

A.G. Pero es eso lo que declaran abiertamente los médicos o los demógrafos de la época...

M.F. Sí, pero había una especie de circuito que hacía que los niños nacieran próximos. La tradición médica y popular quería en efecto que una mujer cuando estuviera criando, no tuviera ya derecho a tener relaciones sexuales, de otro modo la leche se echaría a perder. Entonces las mujeres, sobre todo las ricas, para poder volver a tener relaciones sexuales y guardar a sus maridos, enviaban sus hijos a una nodriza. Existía una verdadera industria de la lactancia. Las mujeres pobres lo hacían para ganar dinero. Pero no había ningún medio para verificar como se educaba al niño ni siquiera si el niño estaba vivo o muerto. De tal modo que las nodrizas, y sobre todo los intermediarios entre las nodrizas y los padres, seguían percibiendo la pensión de un bebé que ya había muerto. Algunas nodrizas alcanzaron el récord de diecinueve niños muertos sobre veinte que se les habían confiado. ¡Era algo espantoso!. Para evitar todo este lío, para restablecer un poco el orden, se invitaba a las madres a que criaran a sus hijos. De pronto se hizo caer la incompatibilidad entre la relación sexual y la crianza, pero a condición, desde luego, de que las mujeres volvieran a quedar preñadas inmediatamente después. De ahí la necesidad de la contracepción. Y todo el truco, a fin de cuentas, consiste en eso, en que una vez se ha hecho un niño, se le guarde.

A.G. Lo sorprendente es que entre los argumentos utilizados para conseguir que las madres amamanten vemos apare-

cer uno nuevo. Se dice: dar de mamar permite, desde luego, que madre e hijo tengan buena salud, pero también: ¡amamantad y veréis como os da placer!. De modo que esto plantea el problema del destete en unos términos que ya no son únicamente fisiológicos. ¿Cómo separar al niño de su madre?. Un médico bastante conocido inventó una arandela provista de púas que la madre o la nodriza debía colocarse en el extremo del seno. El niño, al mamar, experimenta un placer mezclado con dolor, y si se aumenta el calibre de las púas, es suficiente para que se separe del seno que lo alimenta.

M.F. ¿Es cierto?

J.L. Madame Roland cuenta que, cuando era muy pequeña, su nodriza había puesto, para destetarla, mostaza en su seno. ¡Se burlaba de la niña a la que la mostaza se le había subido a la nariz!.

A.G. Es también la época en que se inventa el biberón moderno.

M.F. ¡No sabía la fecha!

A.G. 1876, la traducción francesa de la *Manera de amamantar los niños con la mano cuando faltan las nodrizas*, de un italiano, Baldini. Tuvo mucho éxito...

M.F. ¡Renuncio a todas mis funciones públicas y privadas! ¡La vergüenza se abate sobre mí!. ¡Me cubro de cenizas!. ¡No sabía la fecha del biberón!.

NUEVO ORDEN INTERIOR Y CONTROL SOCIAL*

Voy a ser muy breve porque creo que es necesario pasar inmediatamente a la discusión y a tratar cuestiones concretas. Es verdad que cuando se oye el término "orden interior" no se tienen ganas de añadirle ningún nuevo epíteto puesto que, después de todo, el orden interior es una consigna, un objetivo, una estrategia que caracteriza a la mayoría de los Estados modernos, de los antiguos Estados y, finalmente, de todo Estado. Creo que existe una cierta pereza teórica, política, o si así lo prefieren, una cierta pereza moral, que es la peor, cuando se dice que es siempre igual, que el orden de hoy es igual que el orden de ayer y que la mejor manera de desautorizar el orden de hoy, o de denunciarlo, es demostrando que este orden actual es semejante al precedente. Sin embargo, creo que es muy importante para nuestra vida, para nuestra existencia y para nuestra individualidad —en función de lo que queramos hacer—, saber en qué aspectos este orden que vemos instalar-

(*) Intervención en la Universidad de Vincennes publicada en *El Viejo Topo*, extra núm. 7 sobre el "control social", 1978, págs. 5-7.

se actualmente es realmente un orden nuevo, cuáles son sus especificidades y qué lo diferencia de lo que podía ser el orden en los regímenes precedentes.

Creo que los próximos años, que pueden ser bastantes decenas o, incluso, medio siglo, van a estar caracterizados por lo que se llama la "escasez de energía" o por el hecho de que esta energía —que no escasea realmente tanto como se dice por ahí— va a ser una energía cara. Los países occidentales, puesto que somos occidentales y hablamos y reaccionamos como tales, han vivido hasta ahora sobre la base de un saqueo energético realizado sobre el resto del mundo, gracias a lo cual hemos podido asegurar nuestro crecimiento económico, nuestro bienestar y, también, el sistema político en el que hemos vivido. Ahora bien eso se acabó, para no volver nunca jamás. *(Interpelaciones y aplausos entre el público)*. Creo, de todas formas, que hay una cosa muy cierta, y es que tal como ha funcionado el Estado hasta ahora, es un Estado que no tiene ya posibilidades ni se siente capaz de gestionar, dominar y controlar toda la serie de problemas, de conflictos, de luchas, tanto de orden económico como social, a las que pueden conducir esta situación de energía cara. Dicho de otro modo: hasta ahora el Estado ha funcionado como una especie de *Estado-Providencia* y, en la situación económica actual, ya no puede serlo. Además en el curso de los próximos años se van a presentar dos posibilidades: la fascista, "stricto sensu" aunque no creo que sea esta la que nos amenace sino la segunda. Yo llamo posibilidad fascista a lo que sucede en un país en que el aparato de Estado no puede ya asegurar el cumplimiento de sus funciones más que a condición de dotarse a sí mismo de un partido potente, omnipresente, por encima de las leyes y fuera del derecho, y que hace reinar el terror al lado del Estado, en sus mallas y en el propio aparato del Estado. No creo que en Francia, al menos por el momento, nos amenace esta solución de complementariedad de la potencia del Estado y de la omnipresencia del partido. La estrategia hacia la cual nos orientamos —con todos los cambios e involuciones posibles— es más bien la segunda solución. La solución que es más sofisticada, se presenta a primera vista como una especie de *"desinversión"*, como si el

Estado se desinteresase de un cierto número de cosas, de problemas y de pequeños detalles hacia los cuales había hasta ahora considerado necesario dedicar una atención particular. Dicho con otras palabras: creo que actualmente el Estado se halla ante una situación tal que no puede ya permitirse ni económica ni socialmente, el lujo de ejercer un poder omnipresente, puntilloso y costoso. Está obligado a economizar su propio ejercicio del poder. Y esta economía va a traducirse, justamente, en ese cambio del estilo y de la forma del orden interior. En el siglo XIX —y aún en el XX—, el orden interior era proyectado, programado como una especie de disciplina exhaustiva, ejerciéndose de forma constante e ilimitada sobre todos y cada uno de los individuos. Creo que hoy, el nuevo orden interior obedece a una nueva economía. ¿Cuál es su característica? En primer lugar el marcaje, la localización de un cierto número de zonas que podemos llamar "zonas vulnerables", en las que el Estado no quiere que suceda absolutamente nada. En la práctica, cuando vemos lo que se ha dado en llamar terrorismo en un país como Francia o Alemania Federal, se trata justamente de un comportamiento situado en esa zona de peligrosidad, de extrema vulnerabilidad, donde se ha decidido que no se cederá en absoluto, y donde las penas son mucho más numerosas, más fuertes, más intensas, más despiadadas, etc. Así pues, el primer aspecto de esta nueva economía es la localización de estas zonas vulnerables. El segundo aspecto —ciertamente interrelacionado con el primero, —es una especie de tolerancia: la puntillosidad policíaca, los controles cotidianos —bastante torpes— van a relajarse puesto que, finalmente, es mucho más fácil dejar en la sociedad un cierto porcentaje de delincuencia, de ilegalidad, de irregularidad: estos márgenes de tolerancia adquieren así, un carácter regulador. El tercer aspecto de este nuevo orden interior —y que es la condición para que pueda funcionar en esas zonas vulnerables de forma precisa e intensa, y pudiendo controlar desde lejos dichos márgenes— es un sistema de información general. Ese mismo del que os hablaba hace un momento Louis Joanet. Es necesario un sistema de información que no tenga fundamentalmente como objetivo la vigilancia de cada individuo, sino, más bien, la posibilidad de

intervenir en cualquier momento justamente allí donde haya creación o constitución de un peligro, allí donde aparezca algo absolutamente intolerable para el poder. Esto conduce a la necesidad de extender por toda la sociedad, y a través de ella misma un sistema de información que, en cierta forma, es virtual, que no será actualizado y que no servirá efectivamente, que no tomará ciertas circunstancias y momentos: es una especie de movilización permanente de los conocimientos del Estado sobre los individuos. Finalmente, el cuarto aspecto para que este nuevo orden interior funcione, es la constitución de un consenso que pasa, evidentemente, por toda esa serie de controles, coerciones e incitaciones que se realizan a través de los mass media y que, en cierta forma, y sin que el poder tenga que intervenir por sí mismo, sin que tenga que pagar el costo muy elevado a veces de un ejercicio del poder, va a significar una cierta regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre, se perpetúe, se autocontrole a través de sus propios agentes de forma tal que el poder, ante una situación regularizada por sí misma, tendrá la posibilidad de intervenir lo menos posible y de la forma más discreta, incumbiendo a los propios interlocutores económicos y sociales el resolver los conflictos y las contradicciones, las hostilidades y las luchas que la situación económica provoque, bajo el control de un Estado que aparecerá, a la vez, desentendido y condescendiente. Y es mediante esta especie de aparente repliegue del poder, y para que no recaigan sobre él las responsabilidades de los conflictos económicos —resolviéndose éstos entre los propios interlocutores—, como van a aplicarse los medios necesarios para que reine el orden interior sobre una base muy diferente de la que hemos visto funcionar cuando el Estado podía permitirse el lujo de ser, a la vez, un Estado-Providencia y un Estado omnivigilante.

Todo ésto no es más que un vago esquema, no tanto de explicación, sino de exposición de estos fenómenos sobre los que tal vez podríamos ahora discutir con mayor precisión.

EL COMBATE DE LA CASTIDAD*

El combate de la castidad es analizado por Casiano en el sexto capítulo de las *Instituciones*: "Del espíritu de fornicación", y en diversas *Conferencias*: la cuarta sobre los "Ocho vicios principales", la doce sobre "La Castidad" y la veintidos sobre "las Ilusiones nocturnas". Dicho combate figura en segunda posición de una lista de ocho combates(1), bajo la forma de una lucha contra el espíritu de fornicación. En lo que se refiere a esta fornicación se subdivide ella misma en tres sub-categorías(2). Se trata de un cuadro aparentemente muy

(*) Texto publicado en la Rev. Communications, núm. 35, 1982, pág. 15-25. Extracto del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*. "Parece, en efecto —escribía M. Foucault en una nota introductoria a este texto— que la idea que con frecuencia se tiene de una ética sexual cristiana debe ser profundamente revisada. Por otra parte el valor central de la cuestión de la masturbación tiene un origen muy distinto de la campaña promovida por los médicos en los siglos XVIII y XIX".

(1) Los otro siete son la gula, la avaricia, la cólera, la pereza, la acedía, la vanagloria y el orgullo.

(2) Cf. *infra*.

poco jurídico si lo comparamos con los catálogos de faltas que se encontrarán en la Iglesia Medieval cuando ésta haya organizado el sacramento de la penitencia a partir de un modelo jurídico. Sin embargo las especificaciones propuestas por Casiano tienen sin duda un sentido muy diferente.

Examinemos en primer lugar el rango que ocupa la fornicación entre los otros espíritus del mal.

Casiano completa el cuadro de los ocho espíritus del mal recurriendo a reagrupamientos internos. Establece parejas de vicios que tienen entre si relaciones específicas de "alianza" o de "comunidad"(3): orgullo y vanagloria, pereza y acedía, avaricia y cólera. La fornicación se empareja con la gula. Por varias razones: porque son dos vicios "naturales", innatos en nosotros, y de los que nos es muy difícil liberarnos; porque son dos vicios que implican la participación del cuerpo no solamente para formarse sino también para realizar su objetivo; en fin porque existen entre ellos lazos de causalidad muy directa: es el exceso de comida quien atiza en el cuerpo el deseo de fornicación(4). El espíritu de fornicación, bien sea porque está muy fuertemente asociado a la gula, bien sea, por el contrario, por su naturaleza propia, juega en relación a los otros vicios, de los que forma parte, un papel privilegiado.

En primer lugar en la cadena causal. Casiano subraya el hecho de que los vicios no son independientes unos de otros, incluso si cada individuo puede ser atacado de un modo particular por uno u otro de ellos(5). Un vector causal los entrelaza entre sí: comienza con la gula que nace con el cuerpo y alumbra la fornicación; después esta primera pareja engendra la avaricia entendida como aferramiento a los bienes terrestres; de ésta nacen las rivalidades, las disputas y la cólera; de aquí se produce el abatimiento de la tristeza y que provoca el hastío de la vida monástica en su conjunto y la acedía. Tal encadenamiento implica que nunca se podrá vencer un vicio si antes no se ha triunfado sobre aquel del cual se deriva el vicio que se pretende combatir. "La derrota del primero aplaca al que le sigue; vencido aquel este languidece sin más esfuerzo". Antes que ningún otro el par gula-fornicación, que, "como un árbol gigante extiende lejos su sombra" debe ser arrancado de raíz. De ahí la importancia ascética del ayuno como medio para vencer la gula y atar en corto a la fornicación. En esto radica el ejercicio ascético pues aquí está el comienzo de la cadena causal.

(3) *Conferencias*, V.10. He seguido la edición y la traducción de las *Instituciones* y de las *Conferencias* tal y como han sido publicadas por las fuentes cristianas.

(4) *Instituciones V. y* Conferencias, *V.*

(5) *Conferencias*, V., 13-14.

El espíritu de fornicación ocupa igualmente una especial posición dialéctica respecto a los últimos vicios y en particular respecto al orgullo. En efecto, para Casiano, orgullo y vanagloria no pertenecen a la cadena causal de los otros vicios. Lejos de haber sido engendrados por éstos, son provocados por la victoria que se obtiene sobre ellos(6): orgullo "carnal" en relación al prójimo por la ostentación que se hace de los propios ayunos, de la propia castidad, de la pobreza, etc.; orgullo "espiritual" que trata de convencernos de que uno no debe esos progresos más que a sus propios méritos(7). Vicio procedente de la derrota de los vicios al que sigue una caida tanto más honda cuanto procede de lo más alto. Y la fornicación, el más abominable de todos los vicios, el que más hace enrojecer, constituye la consecuencia del orgullo —castigo, y también tentación, prueba que Dios envía a quien se vanagloria siempre si la gracia no viene en su ayuda—. "Por haber gozado de la pureza del corazón y del cuerpo durante mucho tiempo uno, por sucesión natural, se autoglorifica en cierta medida en el fondo de sí mismo (...). Así el señor obra bien, por su bien, abandonándolo: pues la pureza que le daba tanta seguridad comienza a turbarlo; se ve prisionero en medio de la prosperidad espiritual"(8). En el gran ciclo de los combates, en el momento en el que el alma no tiene ya nadie contra quien luchar

(6) *Conferencias*, V., 10.

(7) *Instituciones*, XII, 2.

(8) *Conferencias*, XII, 6. Ejemplos de la caida en el espíritu de fornicación, en el orgullo y en la presunción pueden verse en *Conferencias*, II, 13; y sobre

más que contra sí misma, los aguijones de la carne se dejan de nuevo sentir señalando de este modo el inacabamiento necesario de esta lucha y amenazándola con un perpetuo renacimiento.

En fin, la fornicación tiene respecto a los otros vicios un cierto privilegio ontológico que le confiere una importancia ascética particular. En efecto, al igual que la gula, encuentra sus raíces en el cuerpo. Imposible vencerla sin someter al cuerpo a maceraciones; mientras que la cólera o la tristeza se combaten "por la sola industria del alma", la fornicación no puede ser desenraizada sin "la mortificación corporal, las vigilias, los ayunos, el trabajo que azota el cuerpo"(9). Esto no excluye, sino al contrario, el combate que el alma debe librar contra sí misma puesto que la fornicación puede nacer de pensamientos, imágenes, recuerdos: "Cuando el demonio, con su sagacidad sutil, ha insinuado en nuestro corazón el recuerdo de la mujer, comenzando por nuestra madre, nuestras hermanas, nuestras parientes o ciertas mujeres pudorosas, debemos lo más rápidamente posible expulsar de nosotros esos recuerdos por miedo a que si nos detenemos demasiado en ellos el tentador no se sirva de la ocasión para hacernos pasar insensiblemente después a pensar en otras mujeres"(10). No obstante, la fornicación presenta respecto a la gula una diferencia capital. El combate contra ésta debe ser librado con mesura por lo que no hay que renunciar a todo alimento: "hay que proveer a las exigencias de la vida... no ocurra que el cuerpo, extenuado por nuestra culpa, deje de concurrir a los ejercicios espirituales necesarios"(11). Esa inclinación natural a la comida debemos mantenerla a distancia, retomarla sin pasión, pero no debemos arrancarla; se trata de una legitimidad natural; negarla totalmente, es decir, hasta la muerte implicaría hacer cargar al alma con un crimen. En contra-

todo en las *Instituciones*, XII, 20 y 21 en donde las faltas contra la humildad se ven sancionadas por las más humillantes tentaciones, las de un deseo *contra usum naturae*.

(9) *Conferencias*, V, 4.

(10) *Instituciones*, VI, 13.

(11) *Instituciones*, V, 8.

partida, no existen límites en la lucha contra el espíritu de fornicación; todo lo que puede conducirnos en esa dirección debe ser extirpado y ninguna exigencia natural podría justificar, en este terreno, la satisfacción de una necesidad. Se trata, en consecuencia, de hacer morir completamente en nosotros una inclinación de cuya supresión no se sigue la muerte de nuestro cuerpo. La fornicación es, de entre los ocho vicios, el único que es enteramente innato, natural, corporal en su origen y que es preciso destruir enteramente como ocurre con esos vicios del alma que son la avaricia o el orgullo. Por consiguiente mortificación radical que nos deja vivir en nuestro cuerpo despojándonos de la carne. "Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo"(12). La lucha contra la fornicación nos da acceso al cuerpo más allá de la naturaleza en nuestra existencia terrenal. Esta lucha "nos saca del fango terrestre". Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este mundo. Por ser la más radical de las mortificaciones nos proporciona desde aquí abajo la más elevada de las promesas: "en la carne parásita" radica "la ciudadanía que los santos tienen la promesa de poseer una vez liberados de la corruptibilidad carnal"(13).

Vemos por tanto cómo la fornicación, siendo uno de los ocho elementos del cuadro de los vicios, se encuentra en relación a los otros en una posición particular: en la cabeza del encadenamiento causal, en el principio del renacimiento de las caidas y del combate, en uno de los puntos más difíciles y decisivos del combate ascético.

Casiano en la V *Conferencia* divide el vicio de la fornicación en tres especies. La primera consiste en la "conjunción de los dos sexos" *(commixtio sexus utriusque)*; la segunda se realiza "sin contacto con la mujer" *(absque femineo tactu)* —lo que le ha valido a Onán su condenación—; la tercera es "concebida por el espíritu del pensamiento"(14). Casi la misma distinción

(12) *Instituciones*, VI, 6.

(13) *Instituciones*, VI, 6.

(14) *Conferencias*, V, 11.

es retomada en la XII *Conferencia*: la conjunción carnal *(carnalis commixtio)* a la que Casiano da aquí el nombre de *fornicatio* en sentido restringido; después de la impureza, *inmunditia*, que se produce sin contacto con una mujer, cuando se duerme o cuando se está despierto: es debida a "incuria de un espíritu sin circunspección"; en fin, la *líbido* que se desarrolla en los "repliegues del alma", y sin que en ella exista "pasión corporal" *(sine passione corporis)*(15). Esta especificación es importante porque permite comprender lo que Casiano entiende por el término general de *fornicatio* al que no da en ningún otro lugar una definición de conjunto. Pero es importante sobre todo por el uso que hace de estas tres categorías que es muy diferente del que se podrá encontrar en muchos textos anteriores.

Existía en efecto una triología tradicional de pecados de la carne: el adulterio, la fornicación (que designaba las relaciones sexuales fuera del matrimonio) y la "corrupción de niños". Son estas tres categorías en todo caso las que se encuentran en la *Didajé*: "no cometerás adulterio, no cometerás fornicación, no seducirás a jóvenes mancebos"(16). Son estas categorías las que se encuentran también en la carta a Bernabé: "No cometas ni fornicación ni adulterio, no corrompas a los niños"(17). Con frecuencia más tarde ocurre que sólo se retienen los dos primeros términos —la fornicación designando todas las faltas sexuales en general, y el adulterio en relación a aquellas que transgreden la obligación de fidelidad en el matrimonio(18). Pero de todos modos, era muy habitual utilizar toda esta enumeración de preceptos concernientes a la codicia de pensamientos o de miradas a todo lo que podía conducir a la consumación de un acto sexual prohibido: "No seas codicioso

(15) *Conferencias*, XII, 2. Casiano apoya su división tripartita en un pasaje de la *Epístola a los colosenses*, 3, 5.

(16) *Didajé*, II, 2.

(17) *Carta de Bernabé*, XIX, 4. Un poco antes en relación a las prohibiciones alimenticias el mismo texto interpreta la prohibición de comer hiena como prohibición del adulterio; la de comer liebre como prohibición de la seducción de los niños; la de comer comadreja como condena de las relaciones bucales.

(18) Así San Agustín, *Sermón*, 56.

pues la codicia conduce a la fornicación, guárdate de palabras obscenas y de miradas desvergonzadas pues todo eso engendra los adulterios"(19).

El análisis de Casiano tiene estas dos particularidades que consisten en no designar un lugar particular al adulterio, que entra así en la categoría de fornicación en sentido estricto, y, sobre todo, en no prestar atención más que a las otras dos categorías. En ninguna parte son contemplados los diferentes "pecados" posibles según el acto cometido, la pareja con la cual se comete, su edad, su sexo, las posibles relaciones de parentesco que se podrían tener en ella. Ninguna de las categorías que constituyeron durante la Edad Media la gran codificación de los pecados de lujuria aparece aquí. Sin duda Casiano al dirigirse a monjes que habían hecho voto de renuncia a toda relación sexual, no tenía por que volver a ocuparse explícitamente de estos preámbulos. Es conveniente por tanto anotar que en lo que concierne a un punto importante de la vida cenobítica, que había suscitado en Basilio de Cesárea y en Crisóstomo recomendaciones precisas(20), Casiano se contenta con alusiones furtivas: "Que nadie, sobre todo entre los jóvenes, permanezca con otro, aunque sea poco tiempo, ni se retire con él, ni se cojan de la mano"(21). Es como si Casiano sólo se interesase por los dos últimos términos de su subdivisión (concerniente a lo que acontece sin relación sexual y sin pasión del cuerpo), como si eludiese la fornicación en tanto que conjunción entre dos individuos y no acordase importancia más

(19) *Didajé*, III, 3.

(20) Basilio de Cesarea, *Exhortación para renunciar al mundo*, 5: "Evita todo comercio, toda relación con los pobres compañeros de tu edad, huye de ello como del fuego. Son muchos, por desgracia, los que a causa de esto se han visto encendidos por el enemigo y arrojados a las llamas eternas". Cf. las preocupaciones indicadas en las *Grandes Reglas*, (34) y las *Reglas breves* (220). Véase igualmente Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*.

(21) *Instituciones*, II, 15. Los que atentan contra esta ley cometen una falta grave y se hacen sospechosos de "*conjurationis pravique consilii*". ¿Constituyen estas palabras un modo alusivo para designar un comportamiento amoroso o tienen más bien por objeto conjurar el peligro de las relaciones privilegiadas entre los miembros de la propia comunidad? Las mismas recomendaciones se encuentran en *Instituciones*, IV, 16.

que a elementos cuya condena no tenía anteriormente más que un sentido de acompañamiento en relación a los actos sexuales propiamente dichos.

Si los análisis de Casiano omiten la relación sexual, si se desarrollan en un mundo tan solitario y sobre una escena tan interior, la razón de ello no es simplemente negativa. Eso quiere decir que lo esencial del combate de la castidad tiene por objeto un blanco que no es del orden del acto o de la relación; concierne a una realidad que no es la de la relación sexual entre dos individuos. Un pasaje de la XII *Conferencia* permite captar de qué realidad se trata. Casiano caracteriza en él las seis etapas que marcan el progreso en la castidad. Pues bien, en la medida en que en esta caracterización no se trata tanto de definir la castidad en sí misma cuanto de poner de relieve los signos negativos mediante los cuales se puede reconocer su progreso —los diferentes rasgos de impureza que progresivamente desaparecen—, se encuentra aquí la indicación de aquello contra lo que es preciso luchar en el combate de la castidad.

Primera señal de este progreso: el monje, cuando está despierto no se siente "escindido" por un "ataque de la carne" —*impugnatione carnali non eliditur*—. En consecuencia, ya no se produce la irrupción en el alma de movimientos que dominan la voluntad.

Segunda etapa: si se produjesen "pensamientos voluptuosos" —*voluptariae cogitationes*— en el espíritu éste, no se "delecta" en ellos. No piensa más que en aquello que, involuntariamente y a pesar de él, está pensando(22).

Estamos en el tercer estadio cuando una percepción que viene del mundo exterior pierde la virtualidad de provocar la concupiscencia: se puede cruzar la mirada con una mujer sin sentir codicia alguna.

En la cuarta etapa no se siente ya, durante la vigilia, ni tan siquiera el movimiento más inocente de la carne. ¿Casiano

(22) El término utilizado por Casiano para designar el hecho de que el espíritu remolonee en torno a esos pensamientos es *immorari*. Posteriormente la *delectatio morosa* será una de las categorías importantes en la ética sexual de la Edad Media.

quiere decir qué no se produce ningún movimiento de la carne?. ¿Quiere decir qué uno ejerce entonces sobre su propio cuerpo un control total?. Es poco probable porque insiste con frecuencia en otros textos sobre la permanencia de los movimientos involuntarios del cuerpo. El término que utiliza —*perferre*— se refiere sin duda al hecho de que estos movimientos no son susceptibles de afectar al alma y que ésta no tiene que sufrirlos.

Quinto grado: "Si el tema de una conferencia o la prolongación necesaria de una lectura conduce a la idea de la generación humana, el espíritu no se deja contaminar con el más sutil consentimiento al acto voluptuoso, sino que lo considera con un aire tranquilo y puro, en tanto que hecho muy simple, en tanto que ministerio necesario atribuido al género humano, y no sale más afectado de su recuerdo que si pensase en la fabricación de ladrillos o en el ejercicio de algún otro oficio".

En fin, se llega al último estadio cuando "la seducción del fantasma femenino ya no causa ninguna ilusión durante el sueño. Incluso cuando no creemos en el engaño que incita al pecado, ello no deja de ser el índice de una codicia que se oculta todavía en nuestra cabeza(23).

En esta designación de los diferentes rasgos del espíritu de fornicación, que se esfuman a medida que se progresa en castidad, no hay por tanto ninguna relación con el otro, ningún acto, ni tampoco la intención de cometerlo. Nada de fornicación en el sentido estricto del término. De este microcosmos de la soledad están ausentes los dos elementos principales en torno a los cuales giraba la ética sexual no solamente de los filósofos clásicos sino de un cristiano como Clemente de Alejandría —al menos en la carta II del *Pedagogo*: la conjunción de dos individuos *(sinousia)* y los placeres del acto *(aphrodisia)*. Los elementos puestos en juego son los movimientos del cuerpo y los del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, del decurso espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el sueño. Dos polos se perfilan aquí que, conviene fijarse bien, no coinciden con el cuerpo y el alma: el polo involuntario que es tanto el de los mo-

(23) *Conferencias*, XII, 7.

vimientos físicos como el de las percepciones que se inspiran en recuerdos y en imágenes que se presentan y se propagan en el espíritu, cercan, interpelan y coartan la voluntad; y el polo de la voluntad misma que acepta o rechaza, se aleja o se deja cautivar, resiste o consiente. Por una parte pues una mecánica del cuerpo y del pensamiento que circunvala el alma, se carga de impureza y puede conducir hasta la polución; del otro un juego del pensamiento consigo mismo. Nos encontramos así con las dos formas de "fornicación" en sentido amplio definidas por Casiano en paralelo con la conjunción de los sexos y a quienes ha reservado todo su análisis: la *inmunditia* que, en la vigilia o el sueño, sorprende a un alma inapta para vigilarse a sí misma y conduce, fuera de todo contacto con otra persona, a la polución; y la *líbido* que se desenvuelve en las profundidades del alma y sobre la cual Casiano recuerda el parentesco de palabras existentes entre *líbido-libet*(24).

El trabajo del combate espiritual y los progresos de la castidad sobre los que Casiano describe las seis etapas pueden ser pues entendidos como una tarea de disociación. Nos encontramos muy lejos de la economía de los placeres y de su limitación estricta a los actos permitidos; lejos igualmente de la idea de una separación tan radical como posible entre el alma y el cuerpo. Más bien se trata de un perpetuo arrastre sobre el movimiento del pensamiento (bien porque prolongue o reverbere en los del cuerpo, bien porque los induzca) sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que pueden desencadenarlo de modo que el sujeto nunca se vea implicado en ello aunque sea por la forma más oscura o la más aparentemente "involuntaria" de voluntad. Como hemos visto, los seis grados a través de los que progresa la castidad representan seis etapas en ese proceso que debe desatar la implicación de la voluntad... Deshacer la implicación en los movimientos del cuerpo constituye el primer grado. Después deshacer la implicación imaginativa (no delectarse con lo que se tiene en mente). Luego deshacer la implicación sensible (dejar de sentir los movimientos del cuerpo). Más tarde deshacer la implicación

(24) *Conferencias*, V, 11 y XII, 2, Cf. *supra*.

representativa (no pensar más en los objetos en tanto que los objetos de deseo posible). Y, finalmente, deshacer la implicación onírica (lo que puede haber de deseo en las imágenes involuntarias del sueño). Casiano da el nombre de *concupiscencia* a esta implicación que encuentra su forma más visible en el acto involuntario o en la voluntad explícita de realizar un acto. Contra esa concupiscencia se tornan todas las baterías del combate espiritual y el esfuerzo de disociación, de desimplicación que dicho combate pretende.

Se explica así el hecho de que a lo largo de esta lucha contra el espíritu de "fornicación" y en favor de la castidad el problema fundamental, se podría decir el problema único, sea el de la polución —desde sus aspectos voluntarios o desde las complacencias que la provocan hasta las formas involuntarias durante los sueños—. Se explica también la importancia tan grande que Casiano otorga a la ausencia de sueños eróticos y de polución nocturna en tanto que signos de que se ha alcanzado el estadio más elevado de la castidad. Retoma con frecuencia este tema: "La prueba de que se ha adquirido esta pureza será que ninguna imagen consiga engañarnos cuando estamos en reposo o relajados durante el sueño"(25). O también: "Esta es la finalidad de la integridad y su prueba definitiva: que ninguna excitación voluptuosa acaezca durante nuestro sueño y que no seamos ya conscientes de las poluciones a las que nos compele la naturaleza"(26). Toda la *Conferencia* XIII está dedicada a la cuestión de las "poluciones nocturnas", y a la necesidad de "volcar todo nuestro esfuerzo en liberarnos de ellas". En numerosas ocasiones evoca Casiano a algunos santos personajes, como por ejemplo Sereno, que alcanzaron tan alto grado de virtud que nunca estaban expuestos a semejantes inconvenientes(27).

Se dirá que tratándose de una regla de vida en la que la renuncia a toda relación sexual es fundamental, nada más lógi-

(25) *Instituciones*, VI, 10.

(26) *Instituciones*, VI, 20.

(27) *Conferencias*, VII, 1 y XII, 7. Otras alusiones a este tema se encuentran en *Instituciones*, II, 13.

co que este tema adquiriese tanta importancia. Se recordará igualmente el valor acordado, en los grupos inspirados más o menos directamente del pitagorismo, a los fenómenos del sueño y de la ensoñación como reveladores de la calidad de la existencia y a las purificaciones que deben garantizar su serenidad. En fin, y, sobre todo, hay que pensar que la polución nocturna planteaba problemas en términos de pureza ritual; y es precisamente este problema lo que da ocasión a la *Conferencia* XXII: ¿Se puede uno aproximar a los "altares santos" y participar del "banquete salvífico" cuando se ha ensuciado por la noche?(28). Mas si todas estas razones pueden explicar la existencia de esta preocupación entre los teóricos de la vida monástica, no pueden sin embargo dar cuenta del lugar exactamente central que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ha ocupado en todo el análisis de los combates de la castidad. La polución no es simplemente el objeto de la prohibición más intensa o más difícil de observar. Es un "baremador" de la concupiscencia en la medida en que es posible determinar, siguiendo aquello que hace posible la polución, la prepara, la incita y finalmente la desencadena, qué parte de voluntariedad e involuntariedad anida en las imágenes, las percepciones, los recuerdos del alma. Todo el trabajo del monje sobre sí mismo consiste en no dejar nunca que se comprometa su voluntad en ese movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo y sobre el cual esta voluntad pudo haberse asido, para favorecerlo o detenerlo, a través del movimiento del pensamiento. Las cinco primeras etapas de los progresos de la castidad constituían los desasimientos sucesivos y cada vez más sutiles de la voluntad en relación a los movimientos cada vez más sostenidos que pueden conducir a esta polución.

Falta por tanto la última etapa, aquella que sólo la santidad puede alcanzar: la ausencia de aquellas poluciones "absolutamente" involuntarias que tienen lugar durante el sueño. Una vez más Casiano señala que por producirse de esta forma no son forzosamente todas involuntarias. Un exceso de alimentación, de pensamientos impuros durante la jornada son, en relación a estas poluciones, una especie de consentimiento si no de preparación. Distingue igualmente la naturaleza del sueño que acompaña a la polución y el grado de impureza de las imágenes. Cometería un error quien viéndose sorprendido por ella reenviase su causa al cuerpo y al sueño: "Es el signo de un mal incubado interiormente el cual no ha nacido de la noche sino que, embozado en el fondo del alma, el reposo del sueño lo ha hecho salir a flote para poner de relieve la fiebre escondida de las pasiones que hemos contraido al delectarnos durante días en pasiones malsanas"(29). Y, finalmente queda la polución sin ninguna traza de complicidad, sin ese placer que se siente cuando se consiente, incluso sin acompañamiento de ninguna imagen onírica. Ese es sin duda el punto al que puede llegar un asceta que se ejercita suficientemente; la polución no es ya más que un "resto" con el que el sujeto no tiene nada que ver. "Debemos esforzarnos en reprimir los movimientos del alma y las pasiones de la carne hasta que la carne satisfaga las exigencias de la naturaleza sin suscitar voluptuosidad, desembarazándose de la superabundancia de sus humores sin ninguna comezón malsana y sin suscitar ningún combate por la castidad"(30). Puesto que no se trata ya más que de un fenómeno de la naturaleza, únicamente la potencia que es más fuerte que la naturaleza puede liberarnos: la gracia. Por esto la no-polución es signo de santidad, sello de la más alta castidad posible, beneficio que se puede esperar pero no adquirir.

Por su parte el hombre no tiene otra cosa que hacer que permanecer en relación a sí mismo en un estado de perpetua vigilancia en lo que se refiere a los más nimios movimientos que pueden producirse en su cuerpo o en su alma. Vigilar noche y día, la noche para el día y el día pensando en la noche que se avecina. "Así como la pureza y la vigilancia durante el día disponen a ser casto durante la noche, del mismo modo la vigilancia nocturna fortalece el corazón y le proporciona fuerzas para ser observante de la castidad durante el día"(31). Esta vigilan-

(28) *Conferencias*, XXII, 5.

(29) *Instituciones*, VI, 11.

(30) *Instituciones*, VI, 22.

(31) *Instituciones*, VI, 23.

cia es en realidad la puesta en práctica de la "discriminación" de la que sabemos ocupa un lugar central en el interior de la tecnología del yo tal y como se ha desarrollado en la espiritualidad de inspiración *evagriana*. El trabajo del molinero que selecciona los granos, el del centurión que reparte los soldados, el del cambista que sopesa, para aceptarlas o rechazarlas, las monedas, tal es el trabajo que el monje debe realizar sobre sus propios pensamientos a fin de reconocer los que son portadores de tentaciones. Semejante trabajo le permitirá seleccionar los pensamientos según su origen, distinguirlos según su calidad propia y disociar el objeto representado en los pensamientos del placer que podía evocar. Tarea de análisis permanente a realizar sobre uno mismo y, en virtud de la obligación de confesión, tarea a realizar en relación a los otros(32). Ni la concepción de conjunto que Casiano tiene de la castidad y de la "fornicación", ni la manera de analizarlas, ni los diferentes elementos que introduce y que pone en relación entre sí (polución, libido, concupiscencia) pueden emprenderse sin referencia a las tecnologías del yo mediante las cuales Casiano caracteriza a la vida monástica y al combate espiritual que la atraviesa.

¿De Tertuliano a Casiano hay que ver un reforzamiento de las "prohibiciones", una valorización más acentuada de la continencia completa, una descalificación creciente del acto sexual?. Sin duda no es en esos términos como hay que plantear el problema.

La organización de la institución monástica y el dimorfismo que se establece entre la vida de los monjes y la de los laicos ha introducido, respecto al problema de la renuncia a las relaciones sexuales, importantes cambios. Correlativamente han

(32) Cf. en la *Conferencia* XXII, 6, el ejemplo de una "consulta" a propósito de un monje que cada vez que iba a comulgar era víctima de una ilusión nocturna, y, en consecuencia, no se atrevía a participar de los santos misterios. Los "médicos espirtuales", previo interrogatorio y discusiones, diagnostican que es el diablo quien envía estas ilusiones para impedir que el monje pueda comulgar. Abstenerse de comulgar significaba pues caer en la celada del diablo. Comulgar a pesar de todo significaba vencerlo. Una vez adoptada esta decisión el diablo dejó de manifestarse.

contribuido al desarrollo de tecnologías del yo enormemente complejas. Y así, en lo que se refiere a esta práctica de la renuncia, han aparecido una regla de vida y un modo de análisis que, por encima de las continuidades visibles, marcan respecto al pasado diferencias importantes. En Tertuliano el estado de virginidad implicaba una actitud exterior e interior de renuncia al mundo que era completado por reglas de urbanidad, de conducta, de manera de ser. En la mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III el rigor de la renuncia (respecto al tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) *transforma* la forma negativa de la continencia, en promesa de matrimonio espiritual. En Casiano, que es más testigo que inventor, se produce como un desdoblamiento, una especie de retiro que engendra la profundidad de una escena interior.

No se trata en absoluto de la interiorización de un catálogo de prohibiciones que sustituyen la prohibición del acto por la intención. Se trata de la apertura a un dominio (de cuya importancia daban cuenta ya textos como los de Gregorio de Nisa y sobre todo de Basilio de Ancira) que es el del pensamiento con su rostro irregular y espontáneo, con sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Lo que está pues en juego no es un código de actos permitidos o prohibidos, sino toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas las fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que dicho pensamiento presenta. Y si bien el objetivo consiste, en último término, en expulsar todo lo impuro o inductor de impureza, dicho objetivo no puede ser alcanzado más que mediante una vigilancia que no desfallece nunca, una sospecha que se debe aplicar en todas partes y en todo momento contra uno mismo. Hay que plantear siempre la cuestión de modo que se pueda desentrañar todo lo que de "fornicación" secreta pueda esconderse en los más profundos pliegues del alma.

En esta ascesis de la castidad se puede reconocer un proceso de "subjetivación" que deja atrás a una ética sexual centrada en la economía de los actos. Pero conviene inmediatamente se-

ñalar dos cosas. Esta subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que convierte en condición indispensable y permanente de esta ética la obligación de buscar y de decir la verdad de uno mismo; si existe subjetivación esta implica una objetivación indefinida de uno mismo —indefinida en el sentido de que, al no ser adquirida de una vez por todas, no tiene término en el tiempo, y en este sentido se explica la necesidad de llevar lo más lejos posible el examen de los movimientos del pensamiento por persistentes e inocentes que puedan parecer—. Por otra parte esta subjetivación en busca de la verdad del yo, se efectúa mediante complejas relaciones al otro. Y de diversos modos: porque se trata de desentrañar en uno mismo la potencia del Otro, del Enemigo, que se oculta tras las apariencias del yo mismo; porque se trata de entablar contra este Otro un combate incesante del que no se saldrá victorioso sin el socorro de la Omni-Potencia que es más potente que él; porque, en fin, la confesión, la sumisión a los consejos, la obediencia permanente a los directores espirituales, es indispensable en este combate.

Las modalidades nuevas adoptadas por la ética sexual en la vida monástica, la constitución de una nueva relación entre el sujeto y la verdad, la puesta en práctica de complejas relaciones de obediencia forman parte por tanto de un conjunto cuya coherencia aparece reflejada en el texto de Casiano. No se trata de ver en él un punto de partida. Si nos remontásemos en el tiempo, mucho antes del cristianismo, encontraríamos en el pensamiento antiguo muchos de esos elementos en vías de formación, e incluso en ocasiones ya constituidos (en los estoicos o en los neo-platónicos). Por otra parte, el propio Casiano presenta de manera sistemática (la cuestión de su aportación personal debe ser estudiada, pero esa no es aquí la cuestión) una experiencia que él afirma es la del monacato oriental. En todo caso, parece que el estudio de este texto confirma que carece de sentido hablar de una "moral cristiana". En lo que concierne a la reflexión sobre las conductas sexuales se han sucedido procesos muy complejos desde la época helenística hasta San Agustín. Ciertos momentos nodales son fáciles de percibir: en la dirección de conciencia estoico-cínica, en la organización del monacato. Muchos otros también son descifrables. Por el contrario, la irrupción del cristianismo, en general, como principio imperioso de una moral sexual distinta, en ruptura global con las que la han precedido, es imposible de percibir. Como afirma P. Brown al tratar del cristianismo en la Antigüedad es difícil establecer la cartografía de la distribución de las aguas.

EL SEXO COMO MORAL*

—El primer volumen de su obra *Historia de la sexualidad* ha sido publicado en 1976. ¿Sigue pensando que entender la sexualidad es esencial para comprender lo que somos?.

M.F.: Debo decir que estoy mucho más interesado por los problemas que se refieren a las técnicas del yo que por el sexo... El sexo es aburrido.

—Parece que a los griegos tampoco les interesaba mucho.

M.F.: Es cierto. Para ellos no era una cuestión importante. Compare por ejemplo, lo que dicen respecto a la alimentación y al régimen. Me parece enormemente interesante observar el lento movimiento que va desde el momento en el que se privilegia la alimentación —preocupación omnipresente en Grecia— hasta el momento en el que interesa la sexualidad. La alimentación era aún mucho más importante que el sexo en los

(*) Entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicada en la obra *Michel Foucault: Beyond structuralism and Hermeneutics*. The University Chicago Press, Chicago 1982, y en Le Nouvel Observateur, 1-7 junio, 1984, págs. 86-90.

primeros tiempos del cristianismo. Por ejemplo, en las reglas monacales, el problema era la alimentación, esencialmente la alimentación. Después se percibe un lento deslizamiento durante la Edad Media. Más tarde, después del siglo XVII, será la sexualidad.

—El tomo segundo de la *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, trata casi excluxivamente del sexo.

M.F.: En ese segundo volumen he intentado mostrar que en el siglo IV antes de J.C. se encuentra casi el mismo código de restricciones y de prohibiciones que en los moralistas y los médicos de comienzos del Imperio Romano. Sin embargo pienso que la manera que tienen estos últimos de integrar esas prohibiciones referentes al yo es completamente diferente. La razón estriba, en mi opinión, en que el objetivo principal de esta especie de ética era estético. En primer lugar esta especie de ética era únicamente un problema de elección personal. En segundo lugar estaba reservada a una pequeña parte de la población; no se trataba en absoluto de imponer un modelo de comportamiento para todo el mundo. En fin, esta elección venía dictada por la voluntad de vivir una vida hermosa y de dejar a los otros el recuerdo de una vida honorable. No creo que se pueda decir que esta especie de ética ha sido una tentativa para normalizar a la población.

Leyendo a Séneca, a Plutarco y a todos esos autores me ha parecido que se planteaban un gran número de problemas referentes al yo, a la ética del yo, a la tecnología del yo, —y surgió así la idea de escribir un libro compuesto de un conjunto de estudios separados sobre tal o cual aspecto de la antigua tecnología pagana del yo—.

—¿Cuál es el título?.

M.F. *La experiencia de sí mismo.* Esta obra que está separada de la serie sobre la sexualidad, se compone de diferentes escritos sobre el yo, sobre el papel de la lectura y de la escritura en su constitución, sobre el problema de la experiencia médica del yo, etc.

Lo que me sorprende es que, en la ética griega, las gentes se preocupaban más de su conducta moral, de su ética y de la relación consigo mismos y con los otros que de los problemas religiosos. ¿En que nos convertimos tras la muerte?. ¿Qué son

los dioses?. ¿Intervienen o no?. Estas cuestiones tenían poca importancia pues no estaban ligadas a la ética. Esta a su vez no estaba ligada a un sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra la mala conducta sexual no eran numerosas ni muy constrictoras. Lo que interesaba a los griegos, su tema, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema hoy no es similar en cierto modo, si tenemos en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada sobre la religión ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, moral y personal. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Tienen necesidad de una ética pero no encuentran más que una, basada sobre un pretendido conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc. Me sorprende esta similaridad de problemas.

—¿Piensa que los griegos ofrecen una alternativa atrayente y plausible?.

M.F.: ¡No!. No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término "*alternativa*"; querría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas. Mi idea no es la de que todo es malo sino de que en todas partes existe peligro, lo que no es exactamente lo mismo. Si todo implica riesgos, entonces tendremos que hacer algo constantemente. Mi posición no conduce pues a la apatía sino a un activismo que no excluye el pesimismo.

Pienso que la opción ético-política que cada día debemos hacer consiste en determinar cuál es el peligro principal. Observe, por ejemplo, el análisis que ha hecho Robert Castel de la historia del movimiento anti-psiquiátrico(1). Su análisis no

(1) (N. del T.) Foucault se refiere aquí a la última obra de R. Castel *La gestión de los riesgos. De la antipsiquiatría al postpsicoanálisis* (Ed. Anagrama). En este libro Castel completa el planteamiento avanzado ya en *El orden psiquiátrico* (publicado por E. La Piqueta en esta misma colección con un prólogo de Michel Foucault).

conduce a plantear el valor incondicional de todo lo que se reclama de la anti-psiquiatría pero no hay que concluir, como suponen algunos, que los manicomios son preferibles a la anti-psiquiatría; no significa que no tengamos razones para criticar los hospitales psiquiátricos.

—Posiblemente la vida de los griegos no era perfecta; sin embargo parece ofrecer una alternativa seductora al eterno auto-análisis cristiano.

M.F.: La ética griega estaba ligada a una sociedad puramente viril en la que tenían un espacio los esclavos, una sociedad en la que las mujeres eran seres relativamente inferiores en la vida sexual; si estaban casadas, debían estar orientadas hacia su estatuto de esposas.

—Las mujeres estaban por tanto dominadas; pero el amor homosexual era con toda seguridad mejor vivido que ahora.

M.F.: Eso es al menos lo que parece. Puesto que existe en la cultura griega una abundante e importante literatura sobre el amor de los jóvenes mancebos los historiadores ven en ello con toda naturalidad la prueba de que los griegos practicaban este amor. Pero eso prueba también que este amor planteaba problemas. En efecto, si no hubiese habido problemas los griegos habrían hablado de esta especie de amor en los mismos términos que utilizaban para hablar del amor heterosexual. El problema radicaba en que no podían admitir que un joven destinado a convertirse en ciudadano libre pudiese ser dominado y utilizado como un objeto para placer de otro. Una mujer, un esclavo podían ser pasivos: formaba parte de su naturaleza y de su estatuto. Todas estas reflexiones filosóficas sobre el amor de los jóvenes prueban bien que los griegos no podían integrar esta práctica real en el ámbito de su yo social.

Ellos no llegaban incluso a imaginar la reciprocidad del placer entre un joven y un hombre. Si Plutarco, por ejemplo, encuentra problemas en el amor de los efebos, ello no se debe en absoluto a que este amor fuese contra natura. Lo que dice es: "No es posible que exista reciprocidad en las relaciones físicas entre un joven y un hombre".

—Hay un aspecto de la cultura griega que señala Aristóteles y del que usted no habla y que parece muy importante: la amistad. En la literatura clásica la amistad es el lugar del reconocimiento mutuo. No es tradicionalmente considerada como la más alta virtud, pero, leyendo tanto a Aristóteles como a Cicerón se tiene la impresión de que es realmente la virtud más excelsa pues es desinteresada y durable, no se compra fácilmente, no niega la utilidad ni el placer del mundo, y, sin embargo, busca algo distinto.

M.F.: *El uso de los placeres* trata de la ética sexual; no es un libro sobre el amor, la amistad o la reciprocidad. Es significativo que, cuando Platón intenta integrar en la amistad el amor de los jóvenes, se ve obligado a dejar de lado las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, cosa que no ocurre con las relaciones sexuales: en las relaciones sexuales se es activo o pasivo, se penetra o se es penetrado. Estoy totalmente de acuerdo con lo que ustedes dicen de la amistad, pero pienso que confirma lo que se decía de la ética sexual griega: allí donde hay amistad es difícil que existan relaciones sexuales. Una de las razones por la que los griegos han tenido necesidad de una elaboración filosófica para justificar esta especie de amor se debe a que no podían aceptar la reciprocidad física. En *El banquete* Jenofonte nos presenta a Sócrates diciendo que, en las relaciones entre un hombre y un joven, es evidente que el joven no es más que el espectador del placer del hombre. Aún más, es deshonroso para él sentir cualquier tipo de placer en la relación con el hombre.

Lo que quiero preguntar es lo siguiente: ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda considerar el placer del otro?. ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, o al matrimonio, o a cualquier otra obligación?.

—Parece pues que la no-reciprocidad ha sido un problema para los griegos, pero se tiene la impresión de que este problema habría podido ser resuelto. ¿Por qué el placer sexual debería ser masculino?. ¿Por qué el placer de las mujeres y de los efebos no podría ser tenido en consideración sin que se derivase un gran cataclismo en el sistema?. ¿Se puede decir que no se trata de un simple problema menor, y que si se pretendiese introducir el placer del otro todo el sistema jerárquico y ético se vendría abajo?.

M.F.: Exactamente. La ética griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la no-simetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración y a una especie de amenaza de verse desposeído de la propia energía.

—Bien, admitamos que las relaciones sexuales hayan sido para los griegos a la vez una situación de no reciprocidad y una causa de preocupación. Pero al menos el placer mismo les planteaba problemas.

M.F. En *El uso de los placeres* he intentado mostrar, por ejemplo, que hay una tensión creciente entre el placer y la salud. A juzgar por los médicos y por el interés que prestan a las cuestiones de régimen alimenticio se ve que los principales temas son muy semejantes durante varios siglos. Pero la idea de que el sexo tiene sus peligros es mucho más fuerte en el siglo II de nuestra era que en los siglos IV y V antes de J.C. Creo que se puede mostrar que para Hipócrates, en el siglo V antes de J.C., el acto sexual era ya peligroso por lo que era preciso estar atento, al hacer el amor, a los momentos, las estaciones, las circunstancias, etc. Pero en los siglos I y II después de J.C. parece que los médicos consideraron el acto sexual como algo mucho más próximo al *pathos*. Creo que el principal cambio se sitúa en el hecho de que en el siglo IV antes de J.C. el acto sexual era actividad, mientras que para los cristianos es pasividad y castigo por el pecado original.

—Se interesaban por tanto más los griegos por la salud que por el placer?

M.F. Si. Existen numerosas páginas que tratan de lo que debían comer los griegos a fin de estar sanos. Comparativamente han escrito poco sobre lo que habría que hacer cuando se tienen relaciones sexuales. En lo que se refiere a la comida, se preocupaban de las relaciones entre el clima, las estaciones, la humedad o sequedad de los alimentos, etc.

—Por tanto, pese a lo que han pensado los helenistas alemanes, la Grecia clásica no fue una edad de oro. Sin embargo, podremos seguramente aprender algo de ella.

M.F.: Pienso que no existe para nosotros un valor ejemplar en un período que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás. Sin embargo tenemos ante nosotros el ejemplo de una experiencia ética que implicaba una relación muy fuerte entre

el placer y el deseo. Si comparamos esto con nuestra experiencia actual, en la que todo el mundo —el filósofo y el psicoanalista— explica que lo que importa es ante todo y esencialmente el deseo, podemos preguntarnos si esta ruptura no ha sido un suceso histórico que no tiene relación con la naturaleza humana.

—De todas formas usted ha ilustrado ya este punto en la *Historia de la sexualidad* al oponer nuestra ciencia de la sexualidad al "ars erótica" oriental.

M.F. Uno de los numerosos puntos en los que me he equivocado en esa obra es el que se refiere a esa "ars erótica". Ni los griegos ni los romanos tenían un "ars erótica" que pudiese compararse al "ars erótica" china. Tenían una *techné tou biou* en la que la economía del placer jugaba un papel bastante grande. En este "arte de la vida", la noción según la cual el hombre debe adquirir una perfecta maestría de sí mismo se convierte desde muy pronto en la cuestión fundamental. Y la hermenéutica cristiana del yo constituye una nueva elaboración de esta *techné*.

—Después de lo que nos ha dicho de la no reciprocidad y de la obsesión ¿qué podemos retener de esta tercera posibilidad?

M.F.: Al leer a Sócrates, Séneca o Plinio, por ejemplo, está claro que los Griegos y los Romanos no se planteaban casi preguntas acerca de la vida futura, de lo que pasa después de la muerte o de la existencia de Dios. Esto no era realmente un gran problema para ellos. Su problema era ¿qué *techné* debo utilizar para vivir tan bien como debo? Y creo que una de las principales evoluciones de la cultura griega se produjo cuando esta *techné tou biou*, este arte de la vida, se convirtió cada vez más en una *techné* del yo. Un ciudadano griego del siglo V o IV antes de J.C. debía sentir que esta *techné* consistía en preocuparse de la ciudad y de sus compañeros. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema consistía en preocuparse de sí mismo.

Con el *Alcibíades* de Platón, estaba claro: uno debe preocuparse de sí mismo porque está llamado a gobernar la ciudad. Pero la preocupación de si propiamente dicha comienza con los epicúreos y se generaliza con Séneca, Plinio...: cada uno debe preocuparse de sí mismo. La ética griega y grecorromana está

centrada en un problema de elección personal, en una estética de la existencia.

La idea del *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante. También me fascina la idea de que la ética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria.

—¿Cómo trataban entonces los Griegos la desviación?

M.F. Para ellos la gran diferencia en la ética sexual no se establecía entre los que prefieren a las mujeres o a los jóvenes, o los que hacen el amor de esta u otra forma. Era una cuestión de cantidad, de actividad y de pasividad: ¿eres esclavo de tus deseos o maestro de ellos?

—¿Y si alguien hacía el amor con tanta frecuencia que su salud se resentía?

M.F. Eso era la hybris, el exceso. El problema no era un asunto de desviación sino de exceso o de moderación.

—¿Qué hacían los griegos con esa gente?

M.F. Esos hombres eran considerados como de mala reputación.

—Se intentaba curarlos, volverlos al buen camino?

M.F. Existían ejercicios destinados a convertirse en maestro de sí mismo. Para Epicteto se debía poder mirar a una joven hermosa o un bello joven sin sentir deseo por ella o por él. Para ello era preciso convertirse completamente en maestro de uno mismo.

En la sociedad griega, la austeridad sexual era una corriente de pensamiento, un movimiento filosófico que emanaba de gentes cultivadas que querían dotar a su vida de una gran belleza e intensidad. En cierto sentido sucede lo mismo en el siglo XIX cuando, con el fin de lograr una vida más bella, la gente ha intentado liberarse de toda la represión sexual de su sociedad y de su infancia. En Grecia, Gide hubiese sido un filósofo austero.

—En nombre de una vida hermosa, los Griegos eran austeros, mientras que nosotros ahora buscamos nuestra realización individual en nombre de la ciencia psicológica.

M.F. Exactamente. Entre las invenciones culturales de la humanidad existe un tesoro de medios, de técnicas, de ideas,

de procedimientos, etc. que no pueden ser exactamente reactivados, pero que, al menos constituyen —o ayudan a constituir— un determinado punto de vista que puede ser útil como instrumento para analizar lo que pasa actualmente —y cambiarlo—. No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como vemos que algunos de los grandes principios de nuestra ética estuvieron ligados en un determinado momento a una estética de la existencia, pienso que este tipo de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos, hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana, por una parte, y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, por otra, existían relaciones analizables. Hemos creido que no podríamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o familiar, sin trastocar nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos desembarazarnos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas: lo que no significa, por supuesto, que no existan relaciones entre la una y las otras. Pero son relaciones variables.

—¿Qué tipo de ética podemos construir ahora que sabemos que entre la ética y las otras estructuras existe una coagulación histórica y no una relación necesaria?

M.F. Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Pero ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no mi vida?

—¿Pero si el hombre debe crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento o a reglas universales, en qué difiere su planteamiento del existencialismo sartriano?

M.F. Parece que desde el punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad retoma la idea de que debemos ser nosotros mismos —ser verdaderamente nuestro verdadero yo—. Pues bien, la consecuencia práctica que se puede extraer de lo que Sartre decía sería más bien la de religar su pensamiento teórico con la práctica de la creativi-

dad —y no con la autenticidad—. De la idea de que el yo no nos viene dado pienso que no se puede extraer más que una sola consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte. Resulta interesante comprobar que Sartre, en su análisis de Baudelaire o de Flaubert refiere el trabajo de creación a una cierta relación con uno mismo —el autor consigo mismo— que tiene o bien la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. Me pregunto si no se podría decir exactamente lo contrario: lejos de referir la actividad creadora de alguien a un género de relación que este tiene consigo mismo, se debería ligar el género de creación que tiene consigo mismo con una actividad creadora que estaría en el corazón de su actividad ética.

—Eso recuerda las observaciones de Nietzsche en *La gaya ciencia* cuando nos dice que debemos crear nuestra propia vida proporcionándole un estilo a través de una larga práctica y de un trabajo cotidiano.

M.F.: Si. Me siento mucho más próximo de Nietzsche que de Sartre.

—¿Cómo se integran los dos libros que siguen al primer volumen de la *historia de la sexualidad, El uso de los placeres* y *Las confesiones de la carne*, en la estructura de su proyecto genealógico?

M.F.: Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.

Existen pues tres ejes posibles de genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de un modo un tanto confuso, en mi libro *Historia de la locura en la época clásica*. He estudiado el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* y en *El orden del discurso*. He estudiado la praxis del poder en *Vigilar y castigar*, y la relación ética en la *Historia de la sexualidad*.

El marco general de este libro sobre la sexualidad es una historia de la moral. Pienso, en general, que cuando se trata de la historia de la moral hay que distinguir entre los actos y el código moral. Los actos (conductas) constituyen el verdadero comportamiento de las personas en relación al código moral (prescripciones) que les es impuesto. Creo que hay que distinguir entre el código que determina qué actos están permitidos o prohibidos y el que determina el valor positivo o negativo de los diferentes comportamientos posibles (no se tiene derecho a hacer el amor con otra persona que no sea la propia mujer, he ahí un elemento del código). Y existe otra dimensión de esas prescripciones morales que la mayor parte de las veces no está como tal aislada pero que en mi opinión es muy importante: el tipo de relación que se tiene con uno mismo, la relación a sí mismo, que yo llamo ética, y que determina como el individuo juzga constituirse en sujeto moral de sus propias acciones.

¿QUE ES LA ILUSTRACION?*

Me parece que este texto de Kant "*Was ist Aufklärung*" introduce un nuevo tipo de cuestiones en el campo de la reflexión filosófica. Por supuesto, no es evidentemente ni el primer texto en la historia de la filosofía, ni tampoco el único de Kant que tematiza una cuestión concerniente a la historia. Se encuentran en Kant textos que plantean a la historia una cuestión de origen: el texto sobre los comienzos de la propia historia, el texto sobre la definición del concepto de raza; otros plantean a la historia la cuestión de su forma de realización: así en ese mismo año de 1784 *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Otros, en fin, se interrogan acerca de la finalidad interna que organiza el proceso histórico, como ocurre con el texto dedicado al empleo de los principios teleológicos. Todas estas cuestiones, que por otra parte están estrechamente ligadas, atraviesan en efecto los análisis de Kant en relación a la historia. Me parece que el texto de la *Aufklärung* es sin embargo bastante diferente; no

(*) Primer curso de 1983 en el Colegio de Francia.

plantea directamente en todo caso ninguna de estas cuestiones, ni la del origen, ni, a pesar de las apariencias, la de la realización; se plantea, de un modo relativamente discreto, casi colateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia.

La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese "ahora" en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo? No es la primera vez que se encuentran en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como situación histórica determinada que puede tener valor para la reflexión filosófica. Después de todo cuando Descartes cuenta, al comienzo del *Discurso del método*, su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo y para la filosofía, se refiere de un modo bastante explícito a lo que podría ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época. Pero en este género de referencias se trata siempre de encontrar, en esta configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. En Descartes no se encontrará una cuestión del siguiente tipo: "¿qué es pues, precisamente, este presente al que pertenezco?". Ahora bien, me parece que la cuestión a la que responde Kant, a la que se ve ogligado a responder ya que le ha sido planteada, es una cuestión muy distinta. No se trata simplemente de responder a ¿qué es lo que puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se centra en lo qué es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?

En la respuesta que Kant intenta dar a esa pregunta trata de mostrar en qué medida este elemento es a la vez portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía; pero se trata igualmente de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto que pensador, en tanto

que científico, en tanto que filósofo, forma parte él mismo de este proceso, y (aún más) cómo ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.

En resumen, me parece que el texto de Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufkärung* se ve a la filosofía —y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre— problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice. De este modo vemos que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado "nosotros", a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad.

Es ese nosotros lo que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros. Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad.

Para hablar muy esquemáticamente la cuestión de la modernidad había sido planteada en la cultura clásica a partir de un eje bipolar, el de la antigüedad y el de la modernidad; la cuestión había sido formulada, bien en los términos de una autoridad a aceptar o rechazar (qué autoridad aceptar, qué modelo seguir, etc.), o bien bajo la forma (correlativa a la anterior) de una valoración comparada: ¿son los antiguos superiores a los modernos?; ¿estamos en un período de decadencia?,

etc. Ahora, se ve emerger una nueva manera de plantear la cuestión de la modernidad, no ya en una relación longitudinal a los antiguos, sino en lo que podría denominarse una relación "sagital" a la propia actualidad. El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para desvelar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad.

¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella? He aquí, me parece, la singularidad de esta nueva interrogación acerca de la modernidad.

No se trata más que de una pista que convendría explorar con más precisión. Habría que intentar hacer la genealogía no tanto de la noción de modernidad cuanto de la modernidad como cuestión. En todo caso, incluso si yo retomo el texto de Kant como punto de emergencia de esta cuestión no cabe duda que es preciso situarlo en el interior de un proceso histórico más amplio del que habría que conocer las dimensiones. Sería sin duda un eje interesante para el estudio del siglo XVIII en general, y, más en concreto, de la *Aufklärung*, interrogarse acerca del siguiente hecho: la *Aufklärung* se ha denominado a sí misma *Aufklärung*; es un proceso cultural sin duda muy específico que ha sido consciente de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación a su pasado y a su futuro y designando las operaciones que debía efectuar en el interior de su propio presente.

¿No es la *Aufklärung* la primera época que se nombra a sí misma y que, en lugar simplemente de caracterizarse según una vieja costumbre, como período de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria, se nombra a través de un determinado suceso que es propio de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en el interior de la cual juega su propio papel?

La *Aufklärung* es un período, un período que formula su propia divisa, su propia preceptiva, que dice lo que se tiene que hacer, tanto en relación a la historia general del pensamiento, como en relación a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia y de ilusión en las que sabe reconocer su situación histórica.

Me parece que en esta cuestión de la *Aufklärung* se encuentra una de las primeras manifestaciones de un modo de filosofar determinado que ha tenido una larga historia desde hace dos siglos. Una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo puede situarse a finales del siglo XVIII) es interrogarse sobre su propia actualidad.

Se podría seguir la trayectoria de esta modalidad de la filosofía a través del siglo XIX hasta nuestros días. La única cosa que quisiera subrayar por el momento, es que esta cuestión tratada por Kant en 1784 para responder a una pregunta que le había sido formulada desde el exterior, no la echó en el olvido. Va a plantearla de nuevo e intentar responder a ella en relación a un acontecimiento sobre el que tampoco ha dejado de interrogarse. Este suceso es, claro está, la Revolución Francesa.

En 1798, Kant va de algún modo a continuar el texto de 1784. En 1784 intentaba responder a la pregunta que se le hacía: ¿Qué es esta *Aufklärung* de la que formamos parte? Y en 1798 responde a una cuestión que la actualidad le planteaba y que había sido formulada a partir de 1794 por toda la discusión filosófica alemana: ¿Qué es la Revolución?

Sabeis que *El conflicto de las facultades* es una recopilación de tres disertaciones sobre las relaciones entre las diferentes facultades que constituyen la Universidad. La segunda disertación trata del conflicto existente entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho. Toda el área de las relaciones entre filosofía y derecho está englobada en la cuestión siguiente: ¿Existe un progreso constante del género humano? Kant, para responder a esta cuestión hace el siguiente razonamiento en el párrafo V de esta disertación: Si se quiere responder a la cuestión "¿existe un progreso constante del género humano?" es preciso determinar si existe una causa posible de este progreso, y una vez establecida esta posibilidad, es necesario mostrar que esta causa actúa efectivamente y para ello extraer un determinado acontecimiento que muestre que la causa actúa realmente. En suma, la asignación de una causa no podrá establecerse más que a través de la existencia de un su-

ceso. No basta pues seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en el interior de la historia, un suceso que tanga valor de signo.

¿Signo de qué? Signo de la existencia de una causa, de una causa permanente que a lo largo de toda la historia ha guiado a los hombres en la vía del progreso. Causa constante de la que hay que mostrar que ha actuado otras veces, que actúa en el presente y que actuará posteriormente. El suceso, en consecuencia, que podrá permitirnos decidir si hay progreso será un signo "rememorativum, demostrativum, pronosticum". Es preciso que sea un signo que muestre que esto siempre ha sido así (es el signo rememorativo), un signo que muestre que las cosas que acontecen ahora son también así (es el signo demostrativo), y, por último, que muestre que esto seguirá pasando así permanentemente (pronóstico). De este modo podremos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no ha actuado sólo en un momento dado, sino que garantiza una tendencia general del género humano en su totalidad a caminar en el sentido del progreso. Esta es la cuestión: "¿Existe a nuestro alrededor un suceso que sería rememorativo, demostrativo y pronóstico de un progreso permanente que arrastrará al género humano en su totalidad?".

La respuesta dada por Kant ya la habrán adivinado, pero quisiera leerles el pasaje en el que va a introducir la Revolución en tanto que acontecimiento dotado de valor de signo. Al principio del párrafo VI escribe: "No espereis que este acontecimiento consista en gestos grandilocuentes o en pruebas importantes realizadas por los hombres y en virtud de las cuales lo que era grande se hace pequeño y lo que era pequeño se vuelve grande, ni en antiguos y esplendorosos montajes que desaparecen como por arte de magia mientras que en su lugar surgen otros como salidos de las profundidades de la tierra. No, no se trata de nada de esto".

En este texto, Kant alude por supuesto a las reflexiones tradicionales que buscan las pruebas del progreso o de su ausencia en el derrumbamiento de los imperios, en las grandes catástrofes que dan al traste con los Estados más sólidos, en los reveses de la fortuna que debilitan a las potencias consolidadas y permiten la aparición de otras nuevas. Prestad atención, dice Kant a sus lectores, pues no es en los grandes acontecimientos donde debemos buscar el signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso, sino en sucesos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede analizar nuestro propio presente en lo que se refiere a sus valores significativos sin realizar una estimación que permita reconocer aquello que, aparentemente sin significación ni valor, ofrece la significación y el valor importantes que nosotros buscamos. ¿En qué consiste pues ese suceso que no es según parece un "gran suceso"? Resulta paradójico decir que la Revolución no es un suceso ruidoso. ¿Acaso no es el ejemplo mismo de un suceso que conmociona, y en función del cual lo que era grande se hace pequeño, lo que era pequeño se convierte en grande, y que a la vez devora las estructuras más sólidas en apariencia de la sociedad y de los estados? Pues bien, para Kant no es este el aspecto de la Revolución que importa. Lo que constituye el suceso con valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el propio drama revolucionario, ni las derivaciones revolucionarias, ni los gestos que lo acompañan, lo que es indicativo es el modo mediante el cual la Revolución se hace espectáculo, es la manera en que es acogida en la periferia por los espectadores que no participan en ella pero que la contemplan y asisten a ella, para lo mejor y para lo peor, dejándose arrastrar. No es la conmoción revolucionaria la que constituye la prueba del progreso, y ello porque la revolución no hace más que invertir las cosas, y también porque si hubiese que hacerla de nuevo no se haría. En este sentido hay un texto muy interesante: "Poco importa, dice, si la Revolución de un pueblo animoso, como la que acabamos de ver hace poco (se refiere a la Revolución francesa), triunfa o fracasa; importa poco si amasa miseria y atrocidad hasta un punto tal que un hombre sensato dispuesto a acometerla de nuevo no se decidiría a realizarla a tal precio". Como puede observarse lo importante no es el proceso revolucionario, no tiene mucha importancia si éste triunfa o fracasa, esto no tiene nada que ver con el progreso o al menos con el signo del progreso que buscamos. El fracaso o el triunfo de la Revolución no son signos de progreso o de no progreso. Aún más, si existiese la posibilidad de que alguien conociese la Revolución, que alguien supiese

cómo se desarrolla y fuese capaz, al mismo tiempo, de llevarla a cabo, pues bien, calculando el coste por ella exigido, este hombre sensato no la haría. En consecuencia, la Revolución en tanto que "inversión radical", en tanto que aventura que puede triunfar o fracasar o como coste demasiado caro no puede ser considerada como el signo de que existe una causa susceptible de empujar a través de la historia el progreso constante de la humanidad.

En contrapartida, lo que si tiene sentido y lo que si va a constituir el signo del progreso es que en el ámbito de la Revolución surge, dice Kant, "una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo". Lo importante de la Revolución no es la propia Revolución sino lo que acontece en la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, de quienes no son sus principales actores; lo importante es la relación que estas personas, que no son los agentes activos, tienen con la Revolución. El entusiasmo por la Revolución es signo, según Kant, de una disposición moral en la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar en el derecho de todos los pueblos a dotarse de la constitución política que les conviene y en el principio, conforme al derecho y a la moral, de una constitución política tal que evite, en razón de sus propios principios, cualquier género de guerra ofensiva. Es precisamente esta disposición de la que la humanidad es portadora en favor de una constitución semejante lo que se pone de manifiesto en el entusiasmo por la Revolución. La Revolución como espectáculo y no como gesticulación, como centro de irradiación de entusiasmo para los que asisten a ella y no como principio de commoción para los que participan en ella es un "*signum rememorativum*", pues revela esta disposición presente desde los orígenes; es un *signum demonstrativum* puesto que pone de manifiesto la eficacia presente de esta disposición; y es también un "*signum pronosticum*" ya que si bien existen resultados de la misma que pueden ser constatados, no se puede olvidar la disposición que se ha manifestado a través de ella.

Se sabe igualmente que son esos dos elementos, la constitución política elegida por propia voluntad de los hombres y una constitución política que evite la guerra los que se enraizan en

el proceso mismo de la *Aufklärung* o, dicho en otros términos, la Revolución culmina y prolonga el proceso mismo de la *Aufklärung*, y precisamente por eso *Aufklärung* y Revolución son acontecimientos que ya no pueden ser olvidados. "Sostengo, escribe Kant, que puedo predecir al género humano, sin ánimo profético partiendo de las apariencias y signos precursores de nuestra época, que alcanzará su fin, es decir, que se llegará a un estado tal que los hombres podrán otorgarse la constitución que deseen y la constitución que impedirá una guerra ofensiva, de tal modo que desde entonces estos procesos ya nunca más serán puestos en entredicho. Un fenómeno semejante en la historia de la humanidad no puede olvidarse puesto que ha mostrado una disposición de la naturaleza humana, una facultad de progresar tal, que ninguna política será capaz, incluso por medios sutiles, de desgajarla del curso anterior de los acontecimientos; únicamente la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana siguiendo los principios internos del derecho podían presagiar este suceso si bien de una manera indeterminada y como algo contingente. Aún más, esta profecía filosófica no perdería su fuerza aún cuando el fin perseguido por este suceso no pudiese ser todavía alcanzado al fracasar la Revolución o la reforma de la constitución de un pueblo, o, cuando pasado un cierto período de tiempo todo volviese a la rutina precedente como predicen actualmente ciertos políticos. Y esto sería así porque este acontecimiento es demasiado importante, está demasiado imbricado en los intereses de la humanidad y tiene una influencia tan amplia en todas las partes del mundo que no puede sino resurgir en la memoria de un pueblo en circunstancias favorables o ser recordado en los momentos de crisis de nuevas tentativas del mismo tipo, pues en un asunto tan importante para la especie humana necesariamente la constitución que se avecina alcanzará al fin, en un momento determinado, esa solidez que la enseñanza extraida de repetidas experiencias no dejará de grabar en todos los espíritus".

La Revolución de todos modos correrá siempre el riesgo de caer en la rutina, pero aún como suceso, cuyo contenido carece de importancia, su existencia testimonia una virtualidad per-

manente que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía misma de continuidad de un proceso hacia el progreso.

Pretendía simplemente situar este texto de Kant sobre la *Aufklärung*; intentaré pronto leerlo con un poco más de atención. Pretendía ver como apenas quince años más tarde Kant reflexiona sobre esa otra actualidad mucho más dramática que era la Revolución francesa. Con estos dos textos nos encontramos de algún modo en el origen, en el punto de partida de toda una dinastía de cuestiones filosóficas. Estas dos cuestiones —"¿qué es la *Aufklärung*?", "¿qué es la Revolución?"— son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado el problema de su propia actualidad. Son también, en mi opinión, las dos cuestiones que no han cesado de acechar a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX o, al menos, a una gran parte de ella. Después de todo me perece que la *Aufklärung* no es simplemente para nosotros un episodio de la historia de las ideas, sino también un suceso singular que inaugura la modernidad europea, un proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber. Es una cuestión filosófica inscrita, desde el siglo XVIII, en nuestro pensamiento. Dejemos con su devoción a quienes quieren que se guarde viva e intacta la tradición de la *Aufklärung*, esta piedad es por supuesto la más conmovedora de las traiciones. No se trata de hacer perseverar los restos de la *Aufklärung*; lo que hay que mantener y conservar como algo que debe ser pensado es el hecho mismo de este suceso y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento en lo universal).

El tema de la *Aufklärung* o, si se quiere, de la razón, en tanto que problema histórico, ha atravesado, de modo más o menos oculto, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta hoy. La otra cara de la actualidad con la que Kant se encontró es la Revolución: la Revolución a la vez como suceso, como ruptura y como commoción en la historia, como fracaso, pero también como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. Una vez

más la cuestión para la filosofía no consiste en determinar cual es la parte de la Revolución que convendría preservar y mantener como modelo, sino saber lo que hay que hacer de esa voluntad de Revolución, de ese "entusiasmo" por la Revolución que es una cosa muy distinta a la propia empresa revolucionaria. Las dos cuestiones —"¿Qué es la *Aufklärung*?" y "¿Qué hacer de la voluntad de Revolución?"— definen por sí mismas el campo filosófico de interrogación que se ocupa de lo que nosotros somos en nuestra actualidad.

Me parece que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las que se mueve la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado, esa tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero y, a partir de ahí, se puede decir que todo un panel de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado y desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe también en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestiones, otro modo de interrogación crítica: la que justamente se perfila en el texto sobre la Ilustración o en el de la Revolución; esta otra tradición crítica se plantea: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.

SEGURIDAD SOCIAL: UN SISTEMA FINITO FRENTE A UNA DEMANDA INFINITA*

—Tradicionalmente, la Seguridad Social protegía a los individuos de un cierto número de riesgos relativos a la enfermedad, la organización familiar y la vejez, función que sin duda debe continuar cumpliendo.

Pero desde 1946 las cosas han cambiado. Han aparecido nuevas necesidades. Así, por ejemplo, se percibe una aspiración cada vez mayor por parte de las personas y los grupos a la autonomía —las aspiraciones de los niños respecto a los padres, de las mujeres respecto a los hombres, de los enfermos respecto a los médicos, de los deficientes respecto a todo tipo de instituciones—. Se percibe igualmente la necesidad de que la Seguridad Social se ocupe de fenómenos de marginación imputables en parte al paro, pero también, en ciertos casos, a las deficiencias de nuestro sistema de protección social.

Parece que al menos estos dos tipos de necesidades deberían ser tenidos en cuenta por los consejos de administración

(*) Entrevista con Roberto Bono publicada en *Securité sociale: l'enjeu*. Editions Syros, Paris, 1983, pgs. 29-63.

de la Seguridad Social de tal forma que a ésta se le asignen nuevas funciones susceptibles de plantear una reforma en profundidad de su sistema de prestaciones. ¿Considera usted que estas necesidades existen realmente en nuestra sociedad? ¿Señalaría otras? ¿Cómo, en su opinión, puede la Seguridad Social contribuir a solucionarlas?

M.F.: Creo que hay que comenzar por subrayar tres cosas:

En primer lugar, nuestro sistema de garantías sociales, tal y como se instituyó en 1946, se enfrenta hoy a los límites económicos que todo el mundo conoce.

En segundo lugar, este sistema, elaborado en el período de entreguerras —es decir, en una época en la que uno de sus objetivos era atenuar, o si se prefiere, amortiguar un determinado número de conflictos sociales y en la que se utilizaba un modelo conceptual impregnado de una racionalidad nacida en torno a la primera guerra mundial—, este sistema encuentra hoy sus límites al enfrentarse con la racionalidad política, económica y social de las sociedades actuales.

En fin, la Seguridad Social, más allá de sus efectos positivos, ha tenido también "efectos perversos"; rigidez creciente de determinados mecanismos, situaciones de dependencia... Se puede subrayar algo que es inherente a los mecanismos funcionales del dispositivo: por una parte, se ofrece más seguridad a la gente, y, por otra, se aumenta su dependencia. Ahora bien, lo que podría esperarse de esta seguridad es que permita ser más autónomo en relación a los peligros y a las situaciones que podrían llevar a las personas a posiciones de inferioridad o sometimiento.

—Si la gente parece dispuesta a abdicar un poco de su libertad y autonomía para extender y reforzar su seguridad ¿cómo gestionar ese "maridaje infernal": seguridad/dependencia?

M.F.: Se trata de un problema cuyos términos son negociables. Lo que hace falta es conocer la capacidad que tiene la gente para asumir una negociación de este tipo y el nivel de compromiso al que se puede llegar.

La forma de ver las cosas ha cambiado. En los años treinta, y después de la guerra, el problema de la Seguridad Social era tan agudo y tan inmediato que la cuestión de la dependencia

prácticamente no se planteaba. A partir de los años cincuenta, por el contrario, y todavía más a partir de los sesenta, la noción de seguridad ha comenzado a ser asociada a la de independencia. Esta inflexión ha sido un fenómeno cultural, político y social muy importante. Es necesario tenerlo en cuenta.

Determinadas posturas anti-seguridad se oponen en la actualidad de modo un tanto simplista, me parece, a todo lo que puede tener de peligroso la reivindicación de la que partió la ley: "Seguridad y Libertad". Conviene, sin embargo, ser prudente en este tema.

Existe una demanda positiva: la de una seguridad que permite relaciones más ricas, más numerosas, más diversificadas, y más flexibles con uno mismo y con el medio, asegurando no obstante a cada uno una autonomía real. Este es un hecho nuevo que debería tener un peso a la hora de elaborar los programas en materia de protección social.

De este modo, muy esquemáticamente, plantearía yo esta cuestión de la demanda de autonomía.

—La negociación de la que habla tendría que orientarse en el interior de un frente inestable: por una parte, se sabe que determinadas rigideces de nuestro aparato de protección social en relación con su carácter dirigista, amenazan la autonomía de los grupos y de las personas encerrándolos en un armatoste administrativo que (si nos fijamos concretamente en la experiencia sueca) resulta insoportable; pero, por otra, la forma de liberalismo que describía Jules Guesde cuando hablaba de "zorros libres en gallineros libres" no resulta más atractiva, —para convencerse basta echar una mirada a los Estados Unidos—.

M.F.: Precisamente, la dificultad consiste en establecer un compromiso sobre ese frente inestable que supone un análisis lo más preciso posible de la situación actual. Por "situación actual" no entiendo el conjunto de mecanismos ecónomicos y sociales que otros analizan mejor que yo, hablo sobre todo de esa especie de interacción entre la sensibilidad de la gente, sus elecciones morales, su relación consigo misma y las instituciones que la rodean. De aquí nacen los disfucionamientos, los malestares y quizás la crisis.

Considerando lo que se podría denominar "efectos negativos" del sistema creo que podrían distinguirse dos tendencias: se observa un efecto de dependencia por integración y un efecto de dependencia por marginación o exclusión. Es preciso reaccionar contra ambos.

Existe, creo, la necesidad de resistir al fenómeno de integración. Todo un dispositivo de cobertura social de hecho no beneficia plenamente al individuo más que si éste se encuentra *integrado* en su medio de trabajo, en su medio familiar o en su medio geográfico.

—Ahora no ocurre exactamente así: determinadas disposiciones han sido reconsideradas bajo ese aspecto, concretamente en materia de prestaciones familiares, de modo que en la actualidad conciernen al conjunto de la población, sin que se mantenga la exclusiva de los criterior familiares y profesionales. En el terreno de la salud así como en el de las jubilaciones asistimos igualmente a un comienzo de reajustes. El principio de integración, sin que se haya convertido en algo totalmente caduco, ha perdido parte de su preeminencia.

En lo que concierne a los movimientos de marginación el problema, por el contrario, permanece intacto.

M.F.: Es verdad que determinadas presiones en el sentido de la integración han podido verse atenuadas. Las mencionaba al mismo tiempo que los fenómenos de marginación porque me pregunto si no hay que intentar analizarlas conjuntamente. Sin duda se pueden señalar algunas correcciones a los efectos de la posición de dependencia generada por la integración; del mismo modo que probablemente se podrían corregir algunos aspectos concernientes a las marginaciones. Pero, ¿basta con señalar algunas correcciones parciales, basta con limar algunas aristas? ¿Responde eso a nuestras necesidades? ¿No deberíamos más bien intentar concebir todo un sistema de cobertura social que tenga en cuenta esta demanda de autonomía, de modo que esos famosos efectos de puesta en dependencia desaparezcan casi totalmente?

—Esta cuestión de la integración ¿se plantea bajo el mismo ángulo que las interacciones que mantienen el individuo y el Estado?

M.F.: En este punto, una vez más nos encontramos ante un fenómeno importante: hasta que surgió lo que se llama "la crisis" y, más concretamente, hasta que aparecieron los topes con los que nos enfrentamos en la actualidad, tengo la impresión de que el individuo apenas se planteaba la cuestión de su relación con el Estado en la medida en que esa relación, si se tiene en cuenta el modo de funcionamiento de las grandes instituciones centralizadoras, estaba formada por un "imput" —las cotizaciones del individuo— y de un "output" —las prestaciones que obtenía—. Los efectos de dependencia eran sobre todo percibidos a escala del entorno inmediato.

En la actualidad interviene un problema de límites. Lo que está en cuestión ya no es tanto el acceso igualitario de todos a la seguridad cuanto el acceso infinito de cada uno a un cierto número de prestaciones posibles. Se le dice a la gente: "no pueden consumir indefinidamente". Y la autoridad proclama: "a esto ya no tiene derecho", o bien: "tales operaciones no están cubiertas"; y, en caso extremo: "de nada serviría prolongar su vida durante tres meses; vamos a dejarle morir". Es entonces cuando el individuo se pregunta por la naturaleza de su relación con el Estado y comienza a comprobar su dependencia respecto a una institución de la que hasta entonces no había percibido bien el poder de decisión.

—Esta problemática de dependencia ¿no perpetúa la ambivalencia que ha caracterizado, incluso antes de la institucionalización de un dispositivo de protección social, la creación de los primeros centros de salud? ¿El objetivo de los primeros hospitales no era a la vez aliviar las miserias y evitar a la sociedad la contemplación de pobres y enfermos, colocándolos en una situación aparte que les impidiese alterar el orden público?

¿No se podría en el siglo XX superar esta lógica que liga caridad y encierro para concebir sistemas menos alienantes de los que la gente podría —digásmolo sin rodeos— "apropiarse"?

M.F.: Es cierto que en un sentido la cronología de amplios períodos manifiesta la permanencia de determinados problemas. Dicho esto, desconfío mucho de dos actitudes intelectua-

les que por desgracia persisten a lo largo del último decenio. Una consiste en presuponer la repetición y la extensión de los mismos mecanismos a través de la historia de nuestras sociedades. Se utiliza en ocasiones la metáfora de una especie de cáncer que ganaría terreno en el cuerpo social. Se trata de una teoría inasumible. Por poner un ejemplo, el modo como se encerraba a determinadas categorías de la población en el siglo XVII era muy diferente de la hospitalización que tuvo lugar durante el siglo XIX y aún más de los dispositivos de seguridad propios de la época actual.

Otra actitud casi tan frecuente consiste en mantener la ficción de "cualquier pasado fue mejor" en el que el cuerpo social estaba vivo y era acogedor, en el que las familias estaban unidas y los individuos eran autónomos. Este episodio feliz se habría visto truncado por el advenimiento del capitalismo, de la burguesía y de la sociedad industrial. Semejante visión es un absurdo histórico.

La lectura continuista de la historia y la referencia nostálgica a una edad de oro de la vida social ocupan todavía muchas mentes, y numerosos análisis políticos y sociológicos están marcados por ellas. Conviene desenmascararlas.

—Hechas estas precisiones, volvamos a la cuestión de la marginación. Parece que nuestra sociedad está dividida en un sector "protegido" y un sector "expuesto" a la precariedad. Aunque la Seguridad Social no pueda por sí sola remediar esta situación, un sistema de protección social podría contribuir a un retroceso de las marginaciones y de las segregaciones mediante medidas adecuadas dirigidas a los deficientes, los emigrantes y a todas aquellas categorías con un estatuto precario. Ese es al menos nuestro análisis. ¿Es también el suyo?

M.F.: Se puede decir sin duda que algunos fenómenos de marginación están ligados a factores de separación entre una población "asegurada" y una población "expuesta". Esta especie de desnivel estaba por otra parte expresamente previsto por algunos economistas que pensaban, durante los años sesenta, que las sociedades post-industriales no harían más que consolidarlo —el sector expuesto crecería de forma considerable en relación a lo que entonces era—. Semejante "programación de la sociedad" no ha sido sin embargo llevada a la

práctica con frecuencia y no se la puede utilizar como única explicación de los procesos de marginación.

Se da en ciertas marginaciones lo que considero otros aspectos del fenómeno de dependencia. Nuestros sistemas de cobertura social imponen un modo de vida determinado al que los individuos deben someterse, y toda persona o grupo que, por una razón u otra, no quiere o no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginado por el juego mismo de las instituciones.

—Existe una diferencia entre marginación elegida y marginación sufrida...

M.F.: Es cierto, y convendría separarlas en la perspectiva de un análisis más matizado. También habría que aclarar las relaciones que existen entre el funcionamiento de la Seguridad Social y los modos de vida. Esos modos de vida han comenzado a ser estudiados desde hace apenas diez años, pero es un análisis que debería profundizarse al mismo tiempo que debería distanciarse de un "sociologismo" demasiado estricto que abandona determinados problemas éticos de primera importancia.

—Nuestro objetivo es proporcionar a la vez a la gente seguridad y autonomía. Posiblemente nos acercaríamos a él a través de dos vías: renunciando, por una parte, a ese juridicismo absurdo que tanto cultivamos en Francia y que levanta al paso de cada usuario montañas de "papeleo" (desfavoreciendo aún más a los desfavorecidos), e intentando la experiencia de una legislación "a posteriori" que facilite el acceso de todos a las prestaciones y a los equipamientos sociales; realizando, por otra, una descentralización real en la que esté previsto el personal y los locales apropiados para recibir a la gente.

¿Qué piensa de esto? ¿Suscribe este objetivo?

M.F.: Sí, ciertamente. El objetivo de una cobertura social óptima conjugada con un máximo de indepencia parece claro. Otra cosa es alcanzarlo...

Pienso que una finalidad semejante requiere dos tipos de medios. En primer lugar es necesario un cierto tipo de empirismo. Hay que transformar el campo de las instituciones sociales en un vasto terreno experimental determinando cuales son las piezas que hay que cambiar, los tornillos que hay que

aflojar para introducir el cambio deseado. Hace falta efectivamente comprometerse a una tarea de descentralización para aproximar los usuarios a los centros de decisión de los que dependen y asociarlos a los procesos decisorios, evitando así esa especie de gran integración globalizadora que deja a las personas en una completa ignorancia respecto a todo el ámbito de aplicación de los decretos. Hay pues que multiplicar las experiencias en todo lugar posible de ese ámbito tan importante de lo social, teniendo en cuenta que todo un conjunto institucional, actualmente frágil, deberá probablemente sufrir una reestructuración total.

En segundo lugar, se trata de un punto fundamental, habría que realizar un trabajo considerable a fin de renovar las categorías conceptuales que inspiran nuestra manera de abordar todos estos problemas de garantías sociales y de seguridad. Nos movemos en un ámbito de pensamiento organizado todavía en el interior de marcos mentales formados entre 1920 y 1940 bajo la influencia de Beveridge(1), un hombre que hoy superaría los cien años. De momento carecemos absolutamente de instrumentos intelectuales para enfocar en términos nuevos la manera que nos permitiría llegar a encontrar lo que buscamos.

—Para ilustrar esta caducidad de las referencias mentales de las que habla ¿no sería conveniente llevar a cabo un estudio lingüístico sobre el sentido del término "asegurado" en el lenguaje de la Seguridad Social?

M.F.: Absolutamente de acuerdo. Y la cuestión que se plantea es saber qué hacer para que la persona ya no sea más un asegurado en el sentido de sometido...

En cuanto al déficit intelectual que acabo de subrayar podríamos preguntarnos cuáles son los focos de donde podrán salir nuevas formas de análisis, nuevos marcos conceptuales.

Lo que me interesa, para decir las cosas de un modo un tanto esquemático, es que a finales del siglo XVIII en Inglaterra, durante el XIX en determinados países europeos, la vida parlamentaria ha podido constituirse en ese espacio de elaboración y de discusión de proyectos nuevos (como ocurrió en Gran Bretaña con las leyes fiscales y de aduanas). Brotaron así importantes campañas de intercambios y de reflexión. En la segunda mitad del siglo XIX muchos problemas, muchos proyectos nacieron de lo que fue entonces una nueva vida asociativa, la de los sindicatos, la de los partidos políticos, la de las diversas asociaciones. En la primera mitad del siglo XX se realizó un importante trabajo —un esfuerzo de concepción— en los ámbitos político, económico y social por personas como Keynes o Beveridge, así como por un grupo de intelectuales, universitarios y gestores.

(1) Lord William Henry Beveridge (1879-1963), economista y administrador inglés, autor de un Plan de Seguridad Social (1942).

Pero, aceptémoslo, la crisis que atravesamos, que pronto cumplirá diez años, no ha suscitado interés ni novedad alguna por parte de esos medios. Más bien parece que en esos ámbitos se ha producido una especie de esterilidad: no hay ninguna invención significativa que resaltar.

—¿Pueden ser los sindicatos esos "focos de gestación"?

M.F.: Si bien es cierto que el malestar actual pone en cuarentena todo lo que puede alinearse del lado de la autoridad institucional estatal, pues es un hecho que las respuestas no vendrán de los que gestionan esas instituciones, habría que admitir que las respuestas podrían provenir de quienes intentan contrabalancear las prerrogativas, constituir contra-poderes. Lo que procede de la acción sindical puede, por tanto, en efecto abrir eventualmente un espacio de invención.

—¿Esta necesidad de renovar las referencias mentales de la protección social ofrece una oportunidad a la "sociedad civil" —de la que forman parte los sindicatos— frente a la "sociedad estatal"?

M.F.: No estoy seguro de que esa oposición entre sociedad civil y Estado que, justificadamente, ha sido muy usada a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, siga siendo aún operativa. El ejemplo polaco es interesante en este sentido: cuando el poderoso movimiento social que acaba de conmover a ese país es asimilado a una revuelta de la sociedad civil contra el Estado se desconoce la complejidad y la multiplicidad de los enfrenta-

mientos. El movimiento Solidaridad no ha combatido solamente contra el Estado-partido.

Las relaciones existentes entre el poder político, los sistemas de dependencia que dicho poder engendra y los individuos son demasiado complejas para entrar en ese esquema. De hecho la idea de una oposición entre sociedad civil y Estado ha sido formulada en un contexto determinado respondiendo a una intención concreta: los economistas liberales han propuesto dicha oposición a finales del siglo XVIII con el fin de limitar la esfera de acción del Estado, concibiendo a la sociedad civil como el lugar de un proceso económico autónomo. Se trataba de un concepto casi polémico enfrentado a las opciones administrativas de los Estados de la época para hacer triunfar un determinado liberalismo.

Pero hay otra cosa que me molesta aún más en esa formulación y es que la referencia a ese binomio antagonista no ha estado nunca desprovista de una especie de maniqueismo que confiere a la noción de Estado una connotación peyorativa al mismo tiempo que idealiza a la sociedad en tanto que conjunto bueno, vivo y cálido.

Lo que para mí tiene importancia es el hecho de que toda relación humana es en mayor o menor grado una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de perpetuas relaciones estratégicas. Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados peligros.

Veamos, por ejemplo, el caso de la justicia penal que me resulta más familiar que el de la Seguridad Social: un amplio movimiento se perfila actualmente en Europa y en Estados Unidos en favor de una "justicia informal", o, mejor, de ciertas formas de arbitraje orquestadas por el propio grupo en cuestión. No cabe duda que se trata de una concepción tan optimista de la sociedad como para considerarla capaz de resolver, por simple regulación interna, los problemas que se le plantean.

En suma, volviendo a nuestro tema, me mantengo en una posición bastante circunspecta en lo que se refiere a un determinado modo de entender la oposición sociedad civil-Estado, así como al proyecto de transferir a la sociedad civil un poder de iniciativa y de decisión del que el Estado se habría apropiado para ejercerlo de modo autoritario. En cualquiera de los dos

escenarios se establecerían relaciones de poder y la cuestión consistiría en cómo limitar sus efectos, pues al no ser esa relación ni buena ni mala, sino peligrosa, lo que interesa es reflexionar, a todos los niveles, sobre la forma de canalizar su eficacia en la mejor dirección posible.

—Tenemos muy presente que la Seguridad Social, tal como hoy se presenta, es percibida como una institución distante, de carácter estatal (incluso si ese no es el caso) puesto que es una ingente máquina centralizada. Nuestro problema es pues el siguiente: si se quiere abrir a los usuarios la vía de la participación es necesario permitirles el acceso a los centros de decisión. ¿Cómo hacerlo?

M.F.: Ese problema cae más bien del lado del empirismo que de una oposición entre sociedad civil y Estado: es lo que llamaría la "distancia decisoria". Dicho de otro modo, se trata de estimar una distancia óptima entre una decisión adoptada y el individuo concernido, de tal forma que éste tenga voz en el asunto, y la decisión adoptada sea inteligible y se adapte a su actuación evitándole pasar por un magma inextrincable de reglamentos.

—Estas cuestiones suscitan otra nueva directamente ligada a la coyuntura económica. De hecho, es en situación de crisis cuando debemos formular hipótesis susceptibles de responder tanto a ese tema de la "distancia decisoria" como a la demanda de autonomía y al imperativo de lucha contra la marginación. Pues bien la C.F.D.T., de un modo un tanto exigente, concibe la salud no sólo como un estado de bienestar físico y mental, sino también, más allá del aspecto estático de las cosas, como la capacidad de superar los conflictos, las tensiones y las agresiones que afectan al individuo en su vida privada y social. Semejante concepción implica el funcionamiento de un dispositivo de educación y de prevención además de un dispositivo de cura que tiene relación con la sociedad en su conjunto. ¿Cabe en estas condiciones oponer el argumento del coste económico?

¿Cuál es además su posición respecto a la noción de "derecho a la salud" que forma parte de nuestras reivindicaciones?

M.F.: Nos encontramos en el corazón de un problema enormemente interesante.

Cuando el sistema de Seguridad Social que hoy conocemos fue aplicado a gran escala existía una especie de consenso más o menos explícito y en gran parte oculto acerca de "las necesidades de la salud". En suma, estas necesidades se concretaban en la necesidad de hacer frente a los "accidentes", es decir, a incapacitaciones ligadas a la enfermedad y a las deficiencias congénitas o adquiridas.

A partir de entonces se han desencadenado dos procesos. Por una parte, una aceleración técnica de la medicina que ha incrementado su poder terapéutico y de un modo aún mucho más rápido su capacidad de examen y análisis. Por otra, un crecimiento de la demanda de salud que pone de manifiesto que la necesidad de salud (tal como hoy es percibida) no tiene un principio interno de limitación.

En consecuencia, es imposible fijar objetivamente un umbral teórico y práctico, válido para todos, a partir del cual se puede decir que las necesidades de salud están entera y definitivamente satisfechas.

La cuestión del derecho parece en este contexto particularmente espinosa. Quisiera hacer al respecto algunas anotaciones.

Parece claro que no tiene sentido hablar de "derecho a la salud". La salud —la buena salud— no puede derivarse de un derecho; la buena y la mala salud, sean cuales sean los criterios burdos o ajustados que se utilicen para definirla, son hechos: estados físicos y también estados de conciencia. E incluso si se argumenta precipitadamente diciendo que la frontera que separa la salud de la enfermedad viene definida por la capacidad de los médicos para reconocer una enfermedad, por el tipo de vida o de actividad del sujeto, y, por lo que en una cultura determinada es reconocido o no como enfermedad, esta relativización no impide que no se tenga derecho a estar en éste o en el otro lado de la línea divisoria.

En contrapartida, puede haber derecho a condiciones de trabajo que no aumenten de forma significativa los riesgos de enfermedad o los *handicaps* diversos. Se puede tener también derecho a curas, a cuidados e indemnizaciones por daños y perjuicios cuando un accidente de salud se deriva, del modo que sea, de la responsabilidad de una autoridad.

Pero este no es el problema actual, sino más bien este otro: ¿debe una sociedad intentar satisfacer por medios colectivos la necesidad de salud de los individuos?, ¿pueden estos legítimamente reivindicar la satisfacción de estas necesidades?

Parece —en la medida en que estas necesidades son susceptibles de crecer indefinidamente— que una respuesta positiva a esta cuestión sería difícilmente realizable e incluso imaginable. Por el contrario, se puede hablar de "medios de salud", es decir, no sólo de las instalaciones hospitalarias y los medicamentos, sino de todo aquello de lo que una sociedad dada puede disponer, en un momento dado, para efectuar las correcciones y los ajustes de salud de los que es técnicamente capaz. Estos medios de salud definen una línea móvil —resultado de las capacidades técnicas de la medicina, de las capacidades económicas de una colectividad y de lo que una sociedad desea invertir tanto en recursos como en medios de salud—. Se puede definir el derecho de acceso a estos medios de salud, derecho que se presenta bajo diferentes aspectos. El problema de la igualdad de todos ante este acceso —problema al que es fácil responder en principio aunque no lo sea tanto hacerlo efectivo—. El problema es el acceso indefinido a estos medios de salud; y aquí no cabe hacerse ilusiones: el problema no tiene sin lugar a dudas solución teórica; lo importante es saber mediante qué arbitraje, siempre flexible y provisional, se definirán los límites de este acceso. Hay que tener presente que estos límites no pueden establecerse de una vez por todas mediante una definición médica de la salud ni apelando a la noción de "necesidades de salud" formulada como un absoluto.

—Esto plantea algunos problemas, por ejemplo, éste que es un problema trivial de desigualdad: la esperanza de vida de un trabajador manual es muy inferior a la de un cura o la de un profesor. ¿Cómo hacer para que los arbitrajes de los que se derivaría una "norma de salud" tengan presente esta situación?

Por otra parte, los gastos de salud representan hoy el 8,6% del producto interior bruto. Esto no ha sido programado: los costes de salud —es el drama— provienen de una multiplicidad de decisiones individuales y de un proceso de reconducción de estas decisiones. ¿No estamos, en consecuencia, mien-

tras revindicamos la igualdad de accesos a la salud, en una situación "racionada"?

M.F.: Pienso que nos preocupamos por lo mismo: se trata de saber, —y nos encontramos ante un gran problema a la vez político, económico y cultural—, conforme a qué criterios, y, en función de qué combinatoria se establecerá la norma que servirá de base a lo que se podría definir en un momento dado como un derecho a la salud.

La cuestión de los costes, que tiene el peso que todos sabemos, confiere a esta pregunta una nueva dimensión.

No veo, y nadie podrá explicarme cómo será posible técnicamente satisfacer todas las necesidades de salud siguiendo la línea infinita en la que éstas evolucionan. E incluso desconociendo el límite asignable, está fuera de alcance dejar crecer las prestaciones por este concepto al ritmo de los últimos años.

Un aparato fabricado para asegurar la seguridad de las gentes en el terreno de la salud ha alcanzado pues un punto de su desarrollo en el que va a ser preciso decidir qué determinada enfermedad, qué determinado tipo de sufrimiento ya no se beneficiará de ninguna cobertura —un punto en el que la vida misma, en determinados casos, no recibirá ninguna protección—. Esto plantea un problema político y moral que se asemeja, guardando las diferencias, a la cuestión de saber qué derecho tiene un Estado para exigir a un individuo que vaya a dejarse matar en la guerra. Esta cuestión, sin haber perdido en absoluto nada de su carácter acuciante, ha sido perfectamente integrada en la conciencia de la gente a través de largos derroteros históricos de tal forma que los soldados han efectivamente aceptado el hacerse matar —y por tanto situar su vida al margen de la protección—. La cuestión que se suscita en el presente es saber cómo las personas van a aceptar estar expuestas a determinados riesgos sin conservar el beneficio de una cobertura por el Estado-providencia.

—¿Significa esto que las incubadoras van a ser puestas en cuarentena, que se aproxima la eutanasia y que se va a llegar precisamente a aquello contra lo que ha luchado la Seguridad Social, a saber, cierta forma de eliminación de los individuos biológicamente más débiles? ¿Se hará prevalecer la consigna: "hay que escoger; elijamos a los más fuertes"? ¿Quién elegirá entre el afán terapéutico, el desarrollo de una medicina neonatal y la mejora de las condiciones de trabajo (cada año, en las empresas francesas el 20% de las mujeres sufren una depresión nerviosa)?

M.F.: Tales opciones se deciden a cada instante, incluso cuando no se dice nada. Forman parte de la lógica propia de una determinada racionalidad que algunos discursos justifican.

El problema que planteo es saber si en una "estrategia de salud" —este problema de la opción— debe permanecer en silencio... Se llega así a una paradoja: esta estrategia es aceptable, en el estado actual de las cosas, en la medida en que se silencia. Si se manifiesta, incluso bajo la forma de una racionalidad más o menos asumible, se convierte en insoportable moralmente. Pongamos por caso el ejemplo de la diálisis: ¿Cuántos enfermos habrá en diálisis, y cuántos se verán excluidos? Supongamos que se explicita en función de qué opciones se llega a esta especie de desigualdad de tratamiento: eso sería sacar a la luz normas-escándalo. En este sentido se puede decir que una determinada racionalidad se convierte ella misma en escándalo.

No puedo proponer soluciones, pero creo inútil esconder la cabeza bajo el ala: hay que intentar ir al fondo de las cosas y afrontarlas.

—¿No convendría realizar un análisis matizado de los costes con el fin de obtener algún dinero antes de pasar a decisiones más dolorosas o si se prefiere "escandalosas"? Me refiero en concreto a las afecciones iatrógenas que representan actualmente, si nos fiamos de las cifras, el 8% de los problemas de salud. ¿No es éste uno de esos "efectos perversos" imputables precisamente a un defecto de racionalidad?

M.F.: Reexaminar la racionalidad que preside nuestras decisiones en materia de salud, me parece una tarea que hay que emprender con resolución.

Así podemos comprobar que un determinado número de alteraciones tales como la dislexia, dado que se consideran benignas, están muy poco cubiertas por la Seguridad Social mientras que su coste social puede ser gigantesco (¿se ha eva-

luado la inversión educativa que una dislexia puede desencadenar además de los tratamientos cubiertos por la Seguridad Social?). Es este el tipo de situación que conviene reconsiderar en el momento de reexaminar lo que podría denominarse "normalidad" en materia de salud. Ante nosotros queda un enorme trabajo de encuestas, experimentaciones, evaluaciones, de reelaboración intelectual y moral que hay que realizar puntualmente. Claramente tenemos que negociar un cambio de rumbo.

—La definición de una norma en materia de salud, la búsqueda de un consenso sobre un determinado nivel de gastos así como sobre determinadas modalidades de distribución de estos gastos ¿no constituyen para la gente una posibilidad extraordinaria de responsabilizarse en relacíon a algo que le afecta fundamentalmente, a saber, su vida y su bienestar al mismo tiempo que una tarea de tal amplitud que puede inspirar ciertas dudas?

¿Cómo hacer llegar el debate a todos los niveles de la opinión pública?

M.F.: Es cierto que determinadas intervenciones destinadas a alimentar esta reflexión provocan cierto sarcasmo(2). Lo que es significativo es que las protestas apunten a temas que se convierten de forma inmediata en objeto de escándalo: la vida, la muerte. Al evocar estos problemas de salud se entra en un orden de valores que da lugar a una demanda absoluta e infinita. El problema a subrayar es pues el de la relación entre una demanda infinita y un sistema finito.

No es la primera vez que la humanidad se encuentra con este problema. Las religiones, después de todo, ¿no han sido hechas para resolverlo? Pero hoy debemos encontrarle una solución en términos técnicos.

—El proyecto de comprometer la responsabilidad de cada uno en sus propias opciones ¿no proporciona elementos de solución? ¿Cuando se le pide al fumador que pague una sobretasa, por ejemplo, no significa imponerle que asuma financieramente el riesgo que corre? ¿No se puede hacer que la gente comprenda la significación y la importancia de sus decisiones individuales en lugar de levantar fronteras más allá de las cuales la vida ya no tendría el mismo precio?

(2) Michel Foucault alude aquí a las polémicas surgidas tras la aparición del libro de Jacques Attali, *L'Ordre cannibale*.

M.F.: Completamente de acuerdo. Cuando hablo de arbitrajes y de normatividad, no imagino una especie de comité de sabios que pueda proclamar cada año: "vistas las circunstancias y el estado de nuestras finanzas, este riesgo estará cubierto, este otro no". Imagino, de forma más global un conjunto de decisiones que se ordenarían alrededor de un eje que definiría en términos generales la norma elegida. Queda por saber cómo hacer para que este eje normativo sea lo más representativo posible del estado de conciencia de la gente, es decir, de la naturaleza de su demanda y del consentimiento que por su parte está dispuesta a otorgar. Pienso que los arbitrajes deberían ser el efecto de una especie de consenso ético para que el individuo pudiese reconocerse en las decisiones adoptadas y en los valores en que se inspiran. Sólo en estas circunstancias las decisiones serán aceptables pese a que sigan existiendo algunas protestas.

Dicho esto, si bien es cierto que los que fuman y beben deben saber que corren un riesgo, también es cierto que comer salado cuando se tiene arterioesclerosis es peligroso, como lo es comer dulce cuando se es diabético... Subrayo esto para indicar hasta qué punto son complejos los problemas y para sugerir que los arbitrajes, que las "constelaciones de decisión" no deben adoptar la forma de un reglamento unívoco. Todo modelo racional uniforme desemboca rápidamente en paradojas.

Por lo demás, resulta evidente que el coste de la diabetes y de la arterioesclerosis es ínfimo si se lo compara con los gastos que ocasiona el tabaquismo o el alcoholismo.

—...que constituyen verdaderas plagas y cuyo coste es también un coste social: me refiero a una determinada delincuencia, a los niños maltratados, a las mujeres golpeadas...

M.F.: Recordemos que el alcoholismo ha sido literalmente implantado en los medios obreros franceses, en el siglo XIX, por la apertura autoritaria de los bares; recordemos también que el problema de los destiladores y el vinícola no ha sido nunca resuelto... Se puede hablar de una verdadera política

del alcoholismo organizado en Francia. Quizás estamos en un período en el que es posible coger el toro por los cuernos y caminar hacia una cobertura menor de los riesgos ligados al alcoholismo.

De todos modos no sostengo, por supuesto, un liberalismo salvaje que nos llevaría a una cobertura individual para aquellos que poseen medios y una falta de cobertura para los otros...

Subrayo simplemente que el hecho de "salud" es un hecho cultural en el sentido más amplio del término, es decir, a la vez político, económico y social, un hecho ligado a un cierto estado de conciencia individual y colectiva. Cada época diseña un perfil "normal" de salud. Quizás deberíamos orientarnos hacia un sistema que definirá, en el terreno de lo *"anormal"*, de lo patológico, las enfermedades cubiertas *"normalmente"* por la sociedad.

—¿No cree que para clarificar el debate convendría discriminar en la definición de una norma de salud lo que procede de la esfera médica y lo que procede de las relaciones sociales? ¿No se ha asistido, en estos treinta últimos años, a una especie de "medicalización" de lo que podría denominarse problemas sociales? Por ejemplo, se ha dado una respuesta de tipo médico al absentismo laboral cuando se deberían, sobre todo, mejorar las condiciones de trabajo. Este tipo de "desplazamiento" grava el presupuesto dedicado a la salud...

M.F.: Muchas cosas, de hecho, han sido "medicalizadas", "supermedicalizadas", más propias de otra cosa que de la medicina. Se ha considerado que en lo que se refiere a determinados problemas la solución médica era la más adecuada y la más económica. Así sucedió con algunos problemas escolares, con problemas sexuales, con problemas penales. No cabe duda que es preciso revisar muchas opciones de este tipo.

—No hemos tocado el problema de la vejez. ¿No tiene nuestra sociedad la tendencia a relegar a los viejos en asilos, como para olvidarlos?

M.F.: Confieso que tengo ciertas reservas y me siento un tanto distanciado de lo que se dice respecto al estatuto actual de las personas mayores, de lo que se dice sobre su aislamiento y su miseria en nuestras sociedades.

Es cierto que asilos como el de Nanterre y el de Ivry ofrecen una imagen sórdida. El hecho de que uno se escandalice de esto denota una sensibilidad nueva ligada a una nueva situación. En la preguerra las familias tenían a sus viejos en un rincón de la casa y se lamentaban de la carga que suponían, haciéndoles pagar su presencia en el hogar con mil humillaciones, con mil rencores. En la actualidad los viejos perciben jubilaciones con las que pueden vivir y en todas las ciudades francesas existen "clubs de la tercera edad" frecuentados por ancianos que se encuentran, viajan, consumen y constituyen una franja de la población cuya importancia es cada vez mayor. Incluso si aún subsiste un cierto número de viejos marginados la condición de las personas ancianas ha mejorado considerablemente en pocos decenios. Por esta razón estamos sensibilizados —y es magnífico que sea así— a lo que sucede todavía en determinadas instituciones.

—¿Cómo puede, en definitiva, la Seguridad Social contribuir a una ética de la persona humana?

M.F.: Sin tener en cuenta los elementos de respuesta a esta pregunta proporcionados a lo largo de la entrevista, diría que puede contribuir a ella planteando al menos algunos problemas y, concretamente, planteando la cuestión de lo que vale la vida y la manera como se puede afrontar la muerte.

La idea de un acercamiento entre los individuos y los centros de decisión debería implicar el derecho al fin reconocido a cada uno de morir cuando quiera en condiciones decentes... Si ganase algunos millones a la lotería crearía un instituto en el que las personas que quisieran morir podrían venir a pasar un fin de semana, una semana o un mes de placer, quizás de droga, para desaparecer luego como si se apagasen...

—¿Un derecho al suicidio?

M.F.: Si.

—¿Qué decir de la forma en que se muere hoy? ¿Qué pensar de esta muerte aseptizada, con frecuencia en el hospital, sin acompañamiento familiar?

M.F.: La muerte se convierte en un no-acontecimiento. La mayor parte de las veces, la gente muere atiborrada de medicamentos cuando no es por accidente de tal forma que los individuos pierden enteramente la conciencia en algunas horas,

días o semanas: se apagan. Vivimos en un mundo en el que el acompañamiento médico o farmacéutico de la muerte le ha quitado gran parte de su sufrimiento y de su dramatismo.

No comparto todo lo que se dice sobre "la aseptización" de la muerte en oposición a la muerte como un gran ritual integrador y dramático. Los gritos lastimeros en torno al féretro no estaban siempre exentos de un cierto cinismo: la alegría de la herencia podía estar también presente. Prefiero la dulce tristeza de la desaparición a este tipo de ceremonial.

La manera de morir hoy me parece significativa de una sensibilidad, de un sistema de valores que son los nuestros. Considero un tanto quimérico querer reactualizar, llevados por un impulso nostálgico, prácticas que ya no tienen sentido.

Intentemos más bien conferir sentido y belleza a la muerte-desaparición.

EL INTERES POR LA VERDAD*

La voluntad de Saber anunciaba para pronto una Historia de la sexualidad. Sin embargo la continuación aparece ocho años después y siguiendo un plan muy distinto al que se había anunciado.

M.F.: He cambiado de parecer. Un trabajo no es muy divertido si no supone al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es. Había empezado a escribir dos libros de acuerdo con mi plan primitivo, pero muy pronto comencé a aburrirme. Había cometido una imprudencia contraria a mis propios hábitos.

—Y eso ¿por qué?

M.F.: Por pereza, soñé que llegaría el día en el que sabría con antelación lo que quería decir y que no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de envejecimiento. Había imaginado que había alcanzado la edad que permite desarrollar lo que

(*) Opiniones recogidas por François Ewald. Magazine Littéraire, núm. 207, mayo 1984, pgs. 18-23.

uno sabe. Era a la vez una forma de presunción y una reacción de abandono. Y, sin embargo, trabajar significa emprender el camino para pensar algo diferente de lo que hasta entonces se pensaba.

—El lector confió en el proyecto primitivo.

M.F.: Precisamente en relación al lector se centran a la vez algunos de mis escrúpulos y cierta confianza. El lector es como el que asiste a un curso: sabe reconocer perfectamente cuando se ha trabajado o cuando uno se ha contentado con contar lo que sabe. Es posible que se sienta decepcionado, pero no será por el hecho de que yo repita lo que decía entonces.

—*El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo* se presentan en principio como un trabajo propio de un historiador positivo, como una sistematización de las morales sexuales de la Antigüedad. ¿Se trata realmente de esto?

M.F.: Es un trabajo de historiador, pero precisando que tanto estos libros como los anteriores, son un trabajo de historia del pensamiento. Cuando me refiero a la historia del pensamiento quiero decir no solamente historia de las ideas o de las representaciones, sino también la tentativa de responder a la siguiente cuestión: ¿Cómo se constituye un saber? ¿En qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia? He aquí pues la cuestión planteada a la que intento responder en un terreno preciso: el nacimiento de una moral, de una moral relativa a la reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre el placer.

No se trata de hacer una historia de las costumbres, de los comportamientos, una historia social de la práctica sexual sino una historia del modo y la manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad en relación a un cierto arte de vivir. Es evidente que este arte no ha sido puesto en práctica más que por un grupo reducido de personas. Sería ridículo pensar que lo que Séneca, Epicteto o Masonio Rufio podrían decir sobre el comportamiento sexual representaba, de una forma o de otra, la práctica general de griegos y romanos. Pero yo defiendo que el hecho de que esas cosas sobre la sexualidad hayan sido dichas, el hecho de que hayan conformado una tradición que se encuentra transplantada, metamorfoseada y profundamente remodelada en el cristianismo, constituye un hecho histórico. El pensamiento tiene igualmente una historia; el pensamiento es un hecho histórico incluso si posee otras dimensiones además de ésta. En este sentido, estos dos libros, son muy similares a los que he escrito sobre la locura o la penalidad. En *Vigilar y Castigar* no he pretendido hacer la historia de la institución prisión, lo que habría exigido un material muy diferente así como otro tipo de análisis. Por el contrario, me he preguntado como el pensamiento de la punición tuvo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, una determinada historia. Lo que pretendo hacer es la historia de las relaciones que anudan el pensamiento y la verdad, la historia del pensamiento en tanto que pensamiento de la verdad. Los que afirman que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas.

—Sin embargo la verdad en *El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo* adopta una forma muy diferente a la que tenía en las otras obras: esa forma penosa del sometimiento, de la objetivación.

M.F.: La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. Pero uno se aproxima siempre a lo esencial a bandazos: las cosas más generales son las que aparecen en último lugar; es el castigo y la recompensa de todo trabajo en el que las encrucijadas teóricas se elaboran a partir de un cierto dominio empírico. En la *Historia de la locura* la cuestión consistía en saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, ha sido problematizada a través de una determinada práctica institucional y de un peculiar aparato conceptual. De igual modo en *Vigilar y Castigar* se trataba de analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias de finales del XVIII y principios del XIX. ¿Cómo se problematiza en la actualidad la actividad sexual?

Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas dis-

cursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.).

—*El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo* surgen sin duda de una misma problemática. Y no por ello dejan de ser muy distintos de las obras anteriores.

M.F.: En efecto, "he invertido" el frente de ataque. En lo que se refiere a la locura había partido del "problema" que ésta podía plantear en un cierto contexto social, político y epistemológico: el problema que la locura planteaba a los otros. Ahora he partido del problema que la conducta sexual puede plantear a los individuos mismos (o al menos a los hombres de la Antigüedad). En un caso se trataba, en definitiva, de saber cómo se "gobernaba" a los locos, ahora cómo "se gobierna" cada uno a sí mismo. Pero añadiría inmediatamente que en el caso de la locura, he intentado acercarme, a partir de ella, a la constitución de la experiencia de uno mismo en tanto que loco en el marco de la enfermedad mental, de la práctica psiquiátrica y de la institución manicomial. Ahora me gustaría mostrar cómo el gobierno de uno mismo se integra en una práctica de gobierno de los otros. Se trata, en resumen, de dos vías de acceso contrapuestas en relación a una misma cuestión: cómo se forma una "experiencia" en la que están imbricadas la relación a uno mismo y la relación a los otros.

—Me parece que el lector se va a extrañar doblemente. En primer lugar, en lo que a usted se refiere, en lo que espera de usted...

M.F.: Es posible. Asumo por completo esta diferencia. Son las reglas del juego.

—En segundo lugar, esta extrañeza provendrá de lo que se refiere a la sexualidad, a las relaciones entre lo que usted describe y nuestra propia evidencia de la sexualidad.

M.F.: Sobre este punto conviene no exagerar. Es cierto que existe una determinada doxa en relación a la Antigüedad y a la moral antigua que aparece con frecuencia representada como "tolerante", "liberal", y "grata". Pero mucha gente sabe que ha existido en la Antigüedad una moral austera y rigurosa. Los Estoicos eran partidarios del matrimonio y de la fidelidad

conyugal como es sabido. Resaltando esta "severidad" de la moral filosófica no digo pues nada extraordinario.

—Hablaba de extrañeza en relación a los temas que nos son familiares en el análisis de la sexualidad: los de la ley y de la prohibición.

M.F.: Se trata de una paradoja que me ha sorprendido a mí mismo, incluso si ya lo había sospechado en *La voluntad de Saber*, al plantear la hipótesis de que no se podía analizar la constitución de un saber sobre la sexualidad simplemente a partir de los mecanismos de represión. Lo que más me ha llamado la atención de la Antigüedad es que los puntos en torno a los cuales la reflexión fue más activa en lo que concierne al placer sexual no eran en modo alguno aquellos que representaban las formas de la prohibición tradicionalmente heredadas. Más bien, por el contrario, allí donde la sexualidad era más libre los moralistas de la Antigüedad se plantearon con mayor intensidad interrogantes llegando así a formular las doctrinas más rigurosas. Pongamos un ejemplo sencillo: el estatuto de las mujeres casadas les prohibía toda relación sexual fuera del matrimonio; pero sobre este "monopolio" no se encuentra ninguna reflexión filosófica ni preocupación teórica. En contrapartida, el amor con los jóvenes era libre (dentro de ciertos límites) y precisamente en relación a este tema se ha elaborado toda una concepción de la moderación, de la abstinencia, y de los lazos sexuales. No es pues la prohibición lo que permite dar cuenta de las formas de problematización.

—Me parece que usted fue más allá, al oponer a las categorías de "ley", de "prohibición", las de "arte de vivir", "técnicas del yo", "estilización de la existencia".

M.F.: Habría podido decir, utilizando métodos y esquemas de pensamiento bastante comunes que ciertas prohibiciones aparecían como tales, y que otras, más difusas, se manifestaban bajo la forma de la moral. Me parece sin embargo, que se adecúa mejor a los campos que he tratado y a los documentos que he utilizado pensar esta moral en los mismos términos en que los contemporáneos la han proyectado, es decir como un *arte de la existencia*, o mejor, como una *técnica de vida*. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle la forma

más hermosa posible (a los ojos de los otros, de uno mismo y de las generaciones futuras para las que podría servir de ejemplo). He aquí lo *que* he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene por objetivo el constituirse a uno mismo en tanto que obrero de la belleza de su propia vida.

—Las categorías de "arte de vivir" y de "técnicas del yo" no tienen como único espacio de validez la experiencia sexual de los Griegos y de los Romanos.

M.F.: No creo que pueda existir una moral sin un cierto número de prácticas del yo. Algunas veces estas prácticas están asociadas a numerosas estructuras codificadas, sistemáticas y opresivas. Llega a suceder incluso que casi se esclerotizan en beneficio de este conjunto de reglas que aparecen entonces como lo esencial de una moral. Pero puede ocurrir también que tales prácticas constituyan el foco más importante y activo de la moral y que sea en torno a ella donde se desarrolle la reflexión. Las prácticas del yo adoptan así la forma de un arte del yo, relativamente independiente de una legislación moral. El Cristianismo ha reforzado sin duda en el interior de la reflexión moral el principio de la ley y la estructura del código, pese a que las prácticas de ascetismo han conservado en él una gran importancia.

—Nuestra experiencia, moderna, de la sexualidad comienza pues con el cristianismo.

M.F.: El cristianismo antiguo ha aportado al ascetismo antiguo numerosas modificaciones importantes: ha intensificado la forma de la ley, pero al mismo tiempo ha orientado las prácticas del yo en dirección a la hermenéutica del yo y al desciframeiento de uno mismo en tanto que sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece ciertamente característica del cristianismo.

—Las descripciones de las disciplinas en *Vigilar y castigar* nos habían habituado a las más minuciosas prescripciones. Es curioso que las prescripciones de la moral sexual de la Antigüedad no tengan nada que envidiarles desde este punto de vista.

M.F.: Conviene entrar en los detalles. En la Antigüedad la gente estaba muy atenta a los elementos de la conducta y que-

ría que cada uno les prestase atención. Pero los modos de atención no eran los mismos que se han conocido después. Así el propio acto sexual, su morfología, el modo como se busca y obtiene el placer, el "objeto" del deseo no parecen haber constituido un problema teórico relevante en la Antigüedad. En contrapartida, constituía objeto especial de preocupación la intensidad de la actividad sexual, su ritmo, el momento elegido, así como el papel activo o pasivo que se jugaba en la relación. Por ejemplo, se pueden encontrar numerosísimos detalles sobre los actos sexuales en relación a las estaciones a las horas del día, al momento de reposo y de ejercicio, o incluso sobre el modo de comportarse de un joven si quiere tener una buena reputación, pero no se encuentra ninguno de estos catálogos de actos permitidos y prohibidos que tanta importancia cobrarán con la pastoral cristiana.

—Las diferentes prácticas que usted escribe sobre el cuerpo, la mujer, los jóvenes parecen pensadas cada una en sí misma. No están ligadas por un sistema riguroso. Se trata de otra diferencia respecto a sus obras precedentes.

M.F.: Leyendo un libro me he enterado de que yo había resumido toda la experiencia de la locura en la época clásica en la práctica del internamiento. Pues bien *La Historia de la locura* está construida sobre la tesis de que existen al menos dos experiencias de la locura divergentes: una que ha sido la del internamiento, otra, que era una práctica médica con orígenes lejanos. Que puedan existir experiencias diferentes (tanto simultáneas como sucesivas) con una referencia única no tiene nada de extraordinario.

—La arquitectura de sus últimos libros recuerda el Indice de la *Etica a Nicómaco*. Usted examina cada una de las prácticas por separado. ¿Qué es pues lo que establece la unión entre la relación al cuerpo, la relación a la casa y a la mujer, la relación al joven?

M.F.: Un cierto estilo moral que consiste en el *dominio de sí mismo*. La actividad sexual está representada, percibida, como violencia y, por tanto, problematizada desde el punto de vista de la dificultad para controlarla. La hybris es fundamental. En esta ética es preciso dotarse de reglas de conducta mediante las cuales se podrá asegurar este dominio de sí

mismo el cual puede organizarse en torno a tres principios diferentes: primero, la relación con el cuerpo y el problema de la salud; segundo, la relación con las mujeres o, mejor, con la mujer y la esposa en tanto que los cónyuges forman parte de la misma casa; tercero, la relación con esos individuos tan particulares que son los adolescentes los cuales son susceptibles de convertirse un día en ciudadanos libres. En esos tres ámbitos el dominio de sí mismo va a adoptar tres formas diferentes; no existe como aparecerá con la carne y la sexualidad un ámbito que los unifique a todos ellos. Entre las grandes transformaciones que aportará el cristianismo está la siguiente: la ética de la carne tiene el mismo valor para los hombres que para las mujeres. Por el contrario, en la moral antigua, el dominio de uno mismo no constituye un problema más que para el individuo que debe ser dueño de sí y dueño de los otros, y no para el que ha de obedecer. Por esta razón la ética no concierne más que a los hombres y adopta diferentes formas según se refiera a las relaciones con el propio cuerpo, con la esposa o con los jóvenes.

—A partir de estas obras la cuestión de la liberación sexual aparece como carente de sentido.

M.F.: Se puede decir que en la Antigüedad nos enfrentamos con una voluntad de reglamentación, una voluntad de forma, una búsqueda de la austeridad. ¿Cómo se constituyó esta voluntad? ¿Consiste exclusivamente en la traducción de una prohibición fundamental, o, por el contrario, ha sido la matriz de la que después han derivado ciertas formas generales de prohibiciones?

—Usted propone, por tanto, una conmoción completa en el modo tradicional de contemplar la cuestión de las relaciones entre sexualidad y la prohibición.

M.F.: En Grecia había prohibiciones fundamentales, la prohibición del incesto, por ejemplo. Pero estas prohibiciones no llamaban la atención más que a los filósofos y moralistas si se las compara con la gran preocupación por lograr el dominio de uno mismo. Cuando Jenofonte expone las razones por las cuales el incesto está prohibido explica que si se tomase a la madre por esposa la diferencia de edad sería tal que los hijos no podrían ser ni hermosos ni gallardos.

—Sófocles parece, sin embargo, haber dicho algo distinto.

M.F.: Lo interesante es que esta prohibición, grave e importante, puede constituir el núcleo de una tragedia. Y sin embargo no ocupa el centro de la reflexión moral.

—¿Por qué interrogarse sobre esos períodos que para algunos están muy distantes?

M.F.: Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión presente.

—¿Cuál es esta cuestión?

M.F.: Durante mucho tiempo algunos se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales, bajo la forma en que nosotros los conocemos era indispensable para las sociedades llamadas "capitalistas". Pues bien, la supresión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se ha realizado más fácilmente de lo que se pensaba (lo que parece indicar que su razón de ser no consistía en lo que se creía); y el problema de una ética en tanto que forma de comportarse y de vivir ha resurgido. En resumen, nos equivocábamos cuando creíamos que toda la moral radicaba en las prohibiciones y que la desaparición de estas resolvía por sí sola la cuestión de la ética.

—¿Escribió usted estos libros para los movimientos de liberación?

M.F.: No para sino en función de una situación actual.

—Usted ha dicho, refiriéndose a *Vigilar y castigar* que era su "primer libro". ¿No podría utilizarse esta expresión de nuevo con la aparición de *El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo?*

M.F.: Escribir un libro es en cierto modo abolir el precedente. En último término uno se da cuenta de que lo que ha hecho —a gusto y a disgusto— está bastante próximo a lo que ya ha escrito.

—Habla de "desprenderse de sí mismo". ¿Por qué ese afán tan especial?

M.F.: ¿Cuál puede ser la ética de un intelectual —reivindico este término de intelectual que actualmente parece provocar náuseas en algunos— sino ésta: ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo (lo que es justamente lo contrario

de la actitud de conversión)? Si yo hubiese querido ser exclusivamente un universitario habría sido más prudente, elegir un campo, uno solo, en el cual trabajar, aceptando una problemática dada para intentar o bien explicitarla o bien modificarla en ciertos aspectos. Habría así podido escribir libros como aquellos en los que pensé cuando programé *La voluntad de saber* en seis volúmenes de una historia de la sexualidad, sabiendo de antemano lo que quería hacer y a dónde quería ir. Ser a un tiempo universitario e intelectual consiste en intentar hacer uso de un tipo de saber y de análisis que se enseña y se recibe en la Universidad de tal forma que se modifique no sólo el pensamiento de los demás sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales.

—Sartre, por ejemplo, daba ante todo la imagen de un intelectual que pasó su vida desarrollando una intuición fundamental. Esta voluntad de "desprenderse de sí mismo" parece singularizarse en usted.

M.F.: No sabría decir si hay en eso algo de singular. Pero lo que mantengo es que ese cambio no tiene porqué adoptar la forma de una iluminación repentina que "deslumbra", ni la de una permeabilidad a todos los movimientos de la coyuntura; me gustaría que fuese una elaboración personal, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante búsqueda de la verdad.

—Las obras anteriores han dado de usted la imagen del pensador del encierro, de los sujetos sometidos, encuadrados y disciplinados. *El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo* nos presentan otra diferente centrada en los sujetos libres. Parece que se da así una importante modificación en el interior de su pensamiento.

M.F.: Habría que volver al problema de las relaciones entre poder y saber. Pienso, en efecto, que, a los ojos del público, soy aquel que ha dicho que el saber se confunde con el poder, que el saber no es más que una frágil máscara superpuesta a las estructuras de dominación y que a su vez éstas son siempre opresión, encierro, etc. A la primera situación responderé con una carcajada. Si hubiese dicho, o querido decir que el saber era el poder, lo habría dicho y una vez hecho esto no tendría

nada que añadir, puesto que identificándolos no veo porqué esforzarse en mostrar sus diferentes relaciones. Precisamente he intentado dilucidar cómo ciertas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extraordinariamente diferentes en su objeto y estructura. Por ejemplo, el problema de la estructura hospitalaria ha dado lugar al internamiento de tipo psiquiátrico, al que ha correspondido la formación de un saber psiquiátrico cuya estructura epistemológica puede dejar a uno bastante escéptico. Pero en otro libro, el *Nacimiento de la clínica*, he intentado mostrar cómo en esta misma estructura hospitalaria se había desarrollado asimismo un saber anatomo-patológico que ha sido el fundador de una medicina dotada de una fecundidad científica muy diferente. Nos encontramos pues con estructuras de poder, con formas institucionales bastante próximas —el internamiento psiquiátrico, la hospitalización médica—, a las que están ligadas formas de saber diferentes, entre las que se pueden establecer relaciones —relaciones de condición y no de causa efecto, ni *a fortioti* de identidad—. Los que afirman que para mi el saber es la máscara del poder me parece que no tienen capacidad de comprensión. No hay nada que responderles.

—Lo cual no obsta para que usted considere útil responderles ahora.

M.F.: En efecto, encuentro que es importante hacerlo.

—Sus dos últimos libros señalan una especie de paso de la política a la ética. Con tal motivo se va a esperar que responda a los interrogantes: ¿qué hay que hacer?, ¿qué se puede esperar?

M.F.: El papel de un intelectual no es decir a los demás lo que deben hacer; ¿con qué derecho sería este su papel? Recuerde todas las profecías, promesas, proclamas y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos y cuyos efectos hoy conocemos. El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás, sino en interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, cuestionar los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones a partir de esta re-problematización (en que él juega su oficio específico de intelectual)

y ello a través de los análisis que lleva a cabo en los terrenos que le son propios, y, en fin, participando en la formación de una voluntad política (desempeñando su papel de ciudadano).

—En estos últimos tiempos se les ha reprochado con frecuencia a los intelectuales su silencio.

M.F.: Incluso a destiempo, no hay que entrar en esta controversia cuyo punto de partida es un fraude. Por el contrario, el hecho mismo de que haya desencadenado esta campaña no deja de tener un cierto interés; conviene preguntarse por qué los socialistas y el gobierno la han lanzado o retomado exponiéndose a hacer desaparecer entre ellos y toda una opinión de izquierdas un divorcio que no les beneficia. Superficialmente, y en lo que a algunos concierne, existía, por supuesto, un deseo disfrazado: "callaos". En realidad querían decir: "Puesto que no queremos escucharos, callad". Pero en el fondo de este reproche había una especie de súplica y una petición: "Decidnos algo de lo que estamos tan necesitados. Durante el período en el que hemos procurado mantener con dificultades nuestra alianza electoral con los comunistas no había ninguna posibilidad de que mantuviésemos un discurso que no fuese de una ortodoxia *socialista* aceptada por ellos. Existían entre ellos y nosotros puntos de fricción suficientes como para no añadir uno más. En este período no teníais pues otra opción que callar y dejar que os tratásemos, dadas las necesidades de nuestra alianza, de *pequeños izquierdistas;* de *izquierda americana* o *californiana*. Pero, una vez que hemos llegado al gobierno, tenemos necesidad de que hableis, de que nos proporcioneis un discurso que cumpla al menos una doble función: manifestar la solidez de una opinión de izquierdas hacia nosotros (mejor sería la de la fidelidad si bien nos contentamos con la de la cortesía); pero también, hablar de una realidad —económica y política— que habíamos mantenido con anterioridad al margen de nuestro propio discurso. Necesitamos que otros a nuestro lado hablen de la racionalidad gubernamental que no sería ni aquella, mentirosa, de nuestra alianza, ni aquella, desnuda, de nuestros adversarios de derechas. Nos gustaría reintroduciros en el juego, pero vosotros nos habeis abandonado en medio del fango y os encontrais ahora sentados en la orilla del río". A todo esto los intelectuales podrían responder: "Cuando os hemos presionado para que cambiaseis de discurso nos habeis condenado en nombre de vuestras consignas más conocidas. Ahora que cambiais de rumbo bajo la presión de una realidad que no habeis sido capaces de percibir, nos pedís que os proporcionemos, no el pensamiento que os permitiría afrontarla, sino el discurso que ocultaría vuestro cambio. El mal no está, como se dice, en que los intelectuales han dejado de ser marxistas en el momento en que los comunistas llegaban al poder, está en el hecho de que los escrúpulos de vuestra alianza os han impedido, en mejores tiempos, realizar con los intelectuales un trabajo de pensamiento que os habría permitido gobernar. Gobernar sin tener que recurrir a vuestras envejecidas consignas o a las técnicas de otros mal rejuvenecidas".

—¿Existe una misma línea de actuación en las diferentes intervenciones que usted ha tenido en política y en concreto en relación a Polonia?

M.F.: Sí, intentar plantear algunas cuestiones en términos de verdar y error. ¿Cuándo el ministro de Asuntos Exteriores dijo que el golpe de Jaruzelski era un asunto interno de Polonia, era cierto? ¿Es cierto que Europa sea tan poca cosa que su reparto y la dominación comunista que se ejerce en ella más allá de una línea arbitraria no nos concierne? ¿Es cierto que el rechazo a las libertades sindicales elementales es un asunto sin importancia en un país gobernado por socialistas y comunistas? Si es cierto que la presencia de comunistas en el gobierno no tiene influencia en las grandes decisiones de política exterior ¿qué pensar de este gobierno y de la alianza en que se funda? Estas cuestiones no definen ciertamente una política, pero son interrogantes a los que deberían responder los que definen la política.

—El papel que usted ha elegido en política correspondería a ese principio de la "libre palabra" cuya temática ha desarrollado en sus cursos durante estos dos últimos años?

M.F.: Nada es más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada es más peligroso que un régimen político que pretende imponer la verdad. La función de "decir la verdad" no debe adoptar la forma de la ley; sería asimismo vano creer que la verdad reside de pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea de decir la

verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre.

INDICE DE AUTORES