

EN UNA FAMILIA, ¿CÓMO SE EJERCE EL PODER?

Por: MICHEL FOUCAULT. 31/10/2022

“Los aparatos de Estado no son otra cosa que la cristalización en forma de instrumentos estables, institucionales y legalizados de un cierto número de relaciones de fuerza. ”.Michel Foucault

La siguiente es una entrevista inédita que Michel Foucault sostuvo con cuatro militantes de la Ligue Communiste Révolutionnaire, miembros a su vez de la sección cultural del semanario francés Rouge, en los primeros días de julio de 1977. Christian Laval —uno de los entrevistadores— explicó que su propósito era dar cuenta del primer tomo de la Historia de la sexualidad, publicado un año atrás, e interrogar a Foucault sobre su relación con el marxismo y el izquierdismo. La redacción del periódico Rouge no aceptó publicarla y permaneció inédita.

Nos gustaría preguntarle sobre este libro que es una especie de gran prefacio que introduce lo que vendrá después, sobre la investigación histórica en este libro y su vínculo con sus trabajos anteriores —incluyendo La arqueología del saber—, sobre su modo de exposición, su ficcionalización del trabajo histórico. Al mismo tiempo, nos gustaría plantear el problema de la situación del intelectual, sobre lo que usted define como «intelectual específico» y, a partir de ahí, sobre la representación que hace de su trabajo. Asimismo, nos gustaría escucharle sobre lo que podríamos llamar un «efecto Foucault».

Sí. Ustedes tienen sed, ¿no? Como ustedes quieran, ¿eh? ¿No? Cuando hayamos hablado mucho...

¡Cuando usted haya hablado mucho!

Tal vez hablemos de la historia ahora mismo. Intentaré que mis respuestas sean breves. Intentaré dar respuestas breves.

Sí, bueno, no tenemos preguntas calibradas, no es realmente una entrevista. Se trata más de ver la dirección de su trabajo.

Lo primero que se me ocurre, por libre asociación, sobre las preguntas que me

acaban de hacer sería esto: hay actualmente una línea de pendiente muy clara entre aquellos que se pueden llamar intelectuales que los lleva al trabajo de la indagación histórica. Básicamente, ha pasado el gran momento de la teoría y de la construcción de la teoría, que se sitúa en torno a los años 1960-1968, en beneficio de una búsqueda de saber histórico, de historia cuasi-empírica. Creo que, sin embargo, hay un peligro en este tipo de investigación, el principal peligro no está tanto en la ausencia de teoría como en una especie de lirismo implícito que sería el del naturalismo. Es decir, «para qué sirve la historia, si no es para intentar borrar el pasado, o al menos para descubrir las diferentes sedimentaciones depositadas por la historia para que por fin vuelva a fluir el claro y melodioso arroyo (risas) que la tristeza del mundo, la explotación capitalista y los diversos estalinismos han podido silenciar. Destruyamos los hospitales psiquiátricos, para que se escuche la voz pura de la locura, abolamos las cárceles para que salga a la luz la gran revuelta de los delincuentes, “abajo la represión sexual”, para que reaparezca nuestra bonita sexualidad primaveral y florida». Creo que, en el gusto actual por la investigación histórica, existe esta especie de nostalgia, una nostalgia por los retornos y el postulado de que debajo de la historia está la vida misma, que debe ser detectada y destapada.

Lo que estaría en juego en este trabajo de restauración de los enunciados históricos, incluyendo, por ejemplo, el intento de restaurar una especie de memoria popular. Estoy pensando en los trabajos de Rancière.

No, los trabajos de Rancière no entran en la crítica que me gustaría hacer a este naturalismo. Creo que movilizar la memoria, de hecho reactualizar el pasado, no debe significar redescubrir una naturaleza buena oculta. Detrás de la historia no está Rousseau, detrás de la historia no está el buen salvaje, detrás de la historia siempre está la historia. Y en consecuencia, a mi entender, la reactualización de una memoria histórica debe tener como sentido volver a situar las relaciones de fuerza que están establecidas, fijadas, congeladas en la actualidad. Muchas de estas relaciones de fuerza se consideran intangibles, cuando en realidad tienen una historia, tienen condiciones históricas de aparición y funcionamiento. Es decir, podemos identificar, haciendo un análisis histórico preciso, los puntos débiles y los lugares donde podemos atacarlas. Así que no es una historia con una función nostálgica, sino una función estratégica o táctica.

¿Cómo se sitúa usted en el debate al que asistimos en las columnas de Le Monde entre Jean Chesnaux, que vincula directamente el trabajo del historiador a las luchas actuales, y que quiere poner la historia al servicio de la clase obrera, y por otro lado Le Roy Ladurie, que piensa que esta posición recuerda al zhdanovismo de los años

dorados? De hecho, su carrera escapa a ambas posiciones y busca otra articulación.

No asistí a este debate, no debía estar en Francia, pero tuve fragmentos del mismo. En este debate, me pareció, por los ecos que escuché, que lo que estaba en juego era la objetividad de la historia, la cientificidad, que Le Roy Ladurie quería salvar y que Chesnaux quería demostrar que era en realidad un señuelo. Es un problema que me parece demasiado filosófico para mí, y está muy bien que los historiadores se lo planteen, pero me supera mucho (risas). Creo que, de hecho, en todas las críticas que se hacen actualmente, estamos lejos de haber abordado el problema de la ciencia de forma suficientemente radical como para poder plantear la cuestión de la objetividad del saber histórico o de la objetividad de la economía de forma efectiva. Estamos volviendo a caer en viejos esquemas, viejas disputas: historia comprometida, historia académica, historia polémica, etc. Esto no parece muy eficaz como problema.

No soy un historiador, ni profesionalmente ni en mi práctica. Ningún historiador se reconoce en el trabajo que hago. Mi problema es siempre un problema contemporáneo, que es cómo funciona el asilo, cómo funciona la justicia penal en este momento, cuáles son los discursos sobre la sexualidad que escuchamos en este momento, etc. Y a partir de eso, tratar de hacer lo que yo llamo arqueología, para evitar la palabra historia. La arqueología de un problema.

Sin embargo, el título de su último libro lleva la palabra «historia». ¿Por qué no decir «genealogía» en su lugar?

Sí, sí, finalmente «historia» por supuesto. Es muy molesto, sí. He recurrido a la palabra «historia» porque ya no significa nada y aceptamos usarla hoy en día sin estar demasiado forzados a llamarnos historiadores profesionales o sin tener que basar lo que decimos en la cientificidad. Si no he usado la palabra «genealogía», es porque tiene connotaciones muy exactamente nietzscheanas.

Es un término que usted utilizó en un artículo del seminario Hyppolite y que partía de La genealogía de la moral. Luego hace un trabajo sobre la prisión, que es la genealogía del castigo. La palabra «genealogía» es una buena indicación del sentido de su trabajo si se le quisiera poner una etiqueta.

Si ustedes quieren. Va a parecer pretencioso y delirante, pero yo intento tomar a Nietzsche en serio y precisamente todos los libros que he escrito podrían colocarse

bajo el título de La genealogía de la moral, pero me molesta un poco, porque parece que se refugian detrás de un paraguas filosófico. Vienen a preguntarte: «¿En qué sentido eres nietzscheano, por qué?». Esto plantea toda una serie de problemas... Se trata, en efecto, de una genealogía, y de una genealogía de la moral que intento hacer, una genealogía de los sistemas de coacción y de los sistemas de obligación. Es la genealogía de las obligaciones que nos constituyen y nos atraviesan.

Usted dijo en La arqueología del saber que una arqueología de la sexualidad, más que conducir a un trabajo propiamente científico en una dirección epistemológica o científica, conduciría en un sentido ético.

Creo que he cambiado bastante en ese sentido. En cualquier caso, en cuanto a la «genealogía», estoy completamente de acuerdo. No se me ocurriría teorizar sobre la sexualidad o las prácticas sexuales en la Edad Media. No es que me parezca poco interesante, pero ése no es mi problema. Mi problema es: «dada nuestra actualidad, ¿cómo podemos, mediante un análisis genealógico, identificar los puntos estratégicamente significativos y tácticamente útiles en este momento?». Eso es todo.

Sobre el problema de la estrategia, sin empañar un debate habitual sobre la estrategia, usted dice en La voluntad de saber que es el propio poder el que hace la estrategia entre diferentes puntos de tensión. Pero cuando quiere dar una perspectiva estratégica, ¿cuál es el agente de la estrategia?

Esto es algo importante. Tengo en la cabeza un texto escrito por Jean-Marie Brohm en Quel corps?. ¿Lo han visto?

Usted sabe, él escribe mucho... Tiene mucha producción.

Pensé que eran muy cercanos a él, ¿no estaba en la Ligue?

Estaba, pero dejó la Ligue por una serie de desacuerdos. Tenemos diferencias con él.

Pensé que el problema que me plantearon estaba en esa dirección...

¿Pero de qué texto habla?

Está en el último número de Quel corps?. Retoma un texto que Deleuze había

escrito sobre mí. Ni siquiera retoma mis formulaciones sino las de Deleuze, y hace un cierto número de críticas del tipo: «Se ve que lo que dice Foucault es completamente antimarxista, etc.». Pensé que esto representaba las preguntas que ustedes se hacían y que tienen todo el derecho de preguntarme. No vi ningún problema en ello, había releído este texto...

Para que sepa lo que pasa: decidimos hacer un artículo sobre su obra, en la sección cultural de Rouge, o más bien en la subsección que estamos constituyendo. Tuvimos discusiones entre nosotros, y a ninguno se nos ocurriría decir que lo que hace Foucault es antimarxista, o que es una máquina de guerra contra el marxismo, etc. Si no, no estaríamos aquí.

Pero si me lo dijeran, yo no tendría inconveniente en eso.

Sí, claro, pero ya sabes que si fuera así te habrían sacado la tarjeta sin más... (risas). Antes he mencionado a Rancière. Cuando saca a relucir la revuelta popular, cuando trabaja sobre 1848, también trabaja sobre el presente. El pueblo es el agente que se reapropia de esta memoria y hace algo con ella. ¿Pero dónde está el agente para usted?

Lo que me gustaría tratar de captar es el poder. No como solemos entenderlo, cristalizado en instituciones o en aparatos, sino, si se quiere, el poder en la medida en que es, a través de todo un cuerpo social, el conjunto de lo que podemos llamar la lucha de clases. Para mí, a fin de cuentas, diría que el poder es la lucha de clases, es decir, el conjunto de las relaciones de fuerza, es decir, de las relaciones necesariamente desiguales, pero también cambiantes, que pueden existir en un cuerpo social y que son las actualizaciones, los dramas cotidianos de la lucha de clases.

Lo que ocurre en una familia, por ejemplo, las relaciones de poder que se juegan entre padres e hijos, marido y mujer, ascendientes y descendientes, jóvenes y ancianos, etc., esas relaciones de poder son relaciones de fuerza que, de una manera u otra —y eso es lo que hay que analizar— son la lucha de clases. Es decir, éste es quizás el punto difícil y que no admitirían, yo no diría: «hay una lucha de clases así, a un cierto nivel fundamental, de la que el resto es sólo el efecto, la consecuencia», sino que la lucha de clases concretamente es todo lo que vivimos.

En eso, estaremos de acuerdo...

Así que el poder no está ni en un lado ni en el otro. Está precisamente en el enfrentamiento, con los instrumentos que por supuesto poseen unos, las armas que tienen otros, las armas de un lado, el ejército del otro, las pistolas aquí... Pero decir que la burguesía posee el poder porque, de hecho, es la clase burguesa la que posee las armas, decir que la burguesía se ha apropiado del poder porque el aparato de Estado está controlado por ella, no me parece una formulación suficientemente precisa, suficientemente exacta, cuando queremos analizar el conjunto de las relaciones de poder que existen en un cuerpo social. Los aparatos de Estado son la manera, los instrumentos y las armas que la burguesía se da en una lucha de clases, todos los aspectos que constituyen las relaciones de poder que son inmanentes a un cuerpo social, que lo hacen sostenerse. Es decir, es la idea de que el cuerpo social no se sostiene por efecto de un contrato, ni de un consenso, sino por efecto de otra cosa, que es precisamente la guerra, la lucha, la relación de fuerzas.

Pero con lo que no estaría de acuerdo es con la representación de un frente, la representación de dos posiciones bien posicionadas una frente a la otra, un enfrentamiento de sujetos, digamos.

El análisis que consistiría en decir que en un cuerpo social hay dos categorías de personas, las que tienen poder y las que no, las que pertenecen a tal clase y las que pertenecen a tal otra, puede ser cierto para ciertos momentos particulares en los que opera efectivamente el reparto binario. También puede serlo a cierta distancia y desde cierto ángulo. O para contemplar, por ejemplo, ciertas relaciones de poder económico, se puede decir perfectamente que está bien. Pero si se llega a un cierto nivel de ejercicio del poder, el poder médico por ejemplo, el poder sobre los cuerpos, el poder sobre la sexualidad, etc., es cierto que para poner en juego inmediatamente la oposición binaria, diciendo «los niños son como los proletarios, las mujeres, etc.», se fracasa rigurosamente en el mismo resultado, se termina con nada más que aberraciones históricas. Eso es básicamente lo que quiero decir.

Cuando usted dice en La voluntad de saber que hay que dejar de analizar las relaciones de poder en negativo, ¿a qué se refiere la palabra negativo si no se refiere a la dialéctica? ¿Es una crítica nietzscheana a la dialéctica? ¿Es un rechazo de lo negativo a la manera de Lyotard?

No, no me refiero a eso. Creo que hemos tenido dos grandes modelos para analizar la sociedad y las relaciones de fuerza dentro de una sociedad. El modelo jurídico, que consiste en decir esto: una sociedad se formó el día en que las personas renunciaron a una parte de sus derechos, a una parte de su libertad, a una parte de su violencia, y la transfirieron a un soberano, que les impuso una ley, que precisamente sancionaba todo lo que fuera una renuncia a esta renuncia, todo lo que fuera una infracción de la misma. Ésta es la teoría jurídica tradicional del poder. Hay otro análisis que se encuentra entre los historiadores, que es más bien lo que llamaré el modelo de la invasión. Hay básicamente un pueblo feliz, dueño y responsable de sí mismo, sobre el que los invasores vienen y caen como animales de presa, robando la tierra, tomando mujeres, imponiendo leyes, subyugando, y luego cazando y castigando cualquier voluntad de rebelión. En estos dos modelos, el modelo jurídico de la renuncia y el modelo histórico de la invasión, el poder consiste en impedir, en hacer que alguien haga algo, bien porque ha renunciado a ello por contrato, bien porque no quiere y tiene la fuerza y las armas para impedirlo: los esclavos, los siervos, los vencidos... Estas dos imágenes del poder no tienen en cuenta lo que realmente ocurre en las relaciones de poder que recorren un cuerpo social y que lo mantienen unido.

Yo diría a grandes rasgos: la pregunta que tanto se hace ahora, «¿cómo es que a uno le gusta el poder?», sólo tiene sentido si se asume que el poder es totalmente negativo, que el poder es algo que te dice que no. En ese caso, efectivamente, ¿cómo se puede soportar que te digan que no? La pregunta «¿cómo a uno le gusta el poder?» ya no se plantea cuando nos damos cuenta de que el poder es lo que nos atraviesa positivamente y nos hace hacer efectivamente algo, nos da realmente gratificaciones, nos atraviesa en toda una maquinaria productiva de la que somos el agente, el beneficiario, hasta cierto punto por supuesto. Eso es lo que quiero decir.

¿Usted cuestiona el hecho de que el poder sólo se basa en la represión?

Sí, que funciona únicamente con la represión, la renuncia y la prohibición. Estos dos modelos, el del contrato y el de la invasión, han sido curiosamente recuperados por

el psicoanálisis. Es el modelo más o menos freudo-reichiano: el poder es lo que dice no, es el superego, es lo prohibido, es la represión, es la ley. Aquí es donde critico lo negativo.

¿Podemos hacerle una pregunta muy brusca y deliberadamente muy estúpida? ¿Y las palizas por parte de las Compañías Republicanas de Seguridad?

Bueno, sí, así que... (Risas). Pero tienen toda la razón.

Fue deliberadamente una provocación.

Pues bien, mi problema no es en absoluto decir: la represión no existe. Si quieren más adelante también podemos hablar de la miseria sexual que existe. La represión existe y lo hace a gran escala. Pero, ¿es políticamente correcto e históricamente exacto que el poder sólo se asuma en esta forma casi caricaturesca de represión? Yo diría que la represión es la forma terminal del poder. Es decir, el momento en el que se encuentra con ciertos límites, en el que tropieza, en el que no puede ir más allá y en el que reaparece la relación de fuerza en su desnuda brutalidad. En ese momento se arma. Pero en realidad, mucho antes de eso, mucho antes de esta etapa terminal, había toda una serie de mecanismos mucho más complejos, mucho más invasivos y que nos atraviesan de una manera mucho más sólida. Sabemos que cuando un poder utiliza la macana, es porque es muy débil, porque está al final de su cuerda. Literalmente, al final, es el extremo del poder. Es el caso límite.

No quiero decir que haya represión sólo en estos casos límite, pero me parece que los momentos represivos en el ejercicio del poder deben ser entendidos como momentos dentro de engranajes complicados donde se tiene algo más. Pero si se privilegian los momentos represivos, se tiene una imagen caricaturesca del poder que no tiene en cuenta este fenómeno del que todos debemos ser conscientes, desde el momento en que la revolución no se produce, es decir que el poder se mantiene.

Casi invirtió una fórmula muy conocida. Usted dijo: «el fusil es el extremo del poder» en lugar de «el poder es el extremo del fusil» (risas). [Frase de Mao Zedong más conocida en español como «el poder nace del fusil»].

Exactamente. No digo que esté siempre en el extremo del poder, sino que está más bien en el extremo del poder. En cualquier caso, es políticamente importante no

captar siempre el poder por el «extremo del fusil», que es sólo uno de sus aspectos. Porque tienes todo tipo de congruencias entre el modelo jurídico, el modelo histórico, el modelo psicoanalítico para presentar al poder exactamente como Goethe hablaba de Mefisto, como el que siempre dice no.

Esto es lo que ya estaba diciendo en Vigilar y castigar, que no hay que tomar el poder como lo que se opone. ¿Qué queda en su trabajo, sin embargo, del discurso de lo prohibido, del no, del discurso del Estado?

No hay que identificar el discurso que dice no y el discurso del Estado. ¿Qué es lo que queda? En Vigilar y castigar, empezaba a pensar un poco así, pero no estaba lo suficientemente claro. Intenté mostrar cómo la organización del sistema penal y de la delincuencia, que es el otro aspecto, era una forma, al menos hasta cierto punto si se quiere, de decir que no; pero era una forma de redistribuir totalmente el funcionamiento de los ilegalismos. Y se podría decir que se tenía ahí un fenómeno de redistribución, de represión si se quiere, de formas de ilegalismos, pero todo el mecanismo disciplinario por el que conseguimos la supresión de un cierto número de ilegalismos no era simplemente una modalidad negativa de prohibición. Fue fijando a la gente, entrenando sus cuerpos, obteniendo de ellos y con ellos toda una serie de rendimientos económicos y políticos, que estos ilegalismos finalmente desaparecieron.

El aspecto de supresión, desaparición y bloqueo existe, pero no creo que deba privilegiarse como la esencia del poder. En el caso de la sexualidad, no quiero mostrar en absoluto que la sexualidad fuera libre. Lo digo a lo largo del asunto, no se trata de eso. Pero la modalidad de las relaciones de poder con el sexo, el cuerpo, el placer, no es esencialmente, fundamentalmente, primariamente negativa. En cualquier caso, los efectos de represión o de miseria sexual —prefiero la palabra miseria sexual— se inscriben en estos mecanismos tan positivos. Pondré un ejemplo. Es cierto que en el seno de la familia burguesa, que fue el propio modelo impuesto a toda la sociedad en el siglo XIX, se produjo una verdadera hipersexualización de las relaciones entre las personas, en particular entre padres e hijos. La sexualidad de los niños se convirtió en el problema de la familia; todo el mundo pensaba en ello, todo el mundo se ocupaba de ello. Se trata de un fenómeno de hipersexualización. No basta con decir que se ha reprimido la sexualidad infantil, o que se ha ocultado. No es cierto, es mucho más complicado que eso: se constituyó toda una familia incestuosa, toda una familia atravesada por gratificaciones sexuales, placeres sexuales, caricias, atenciones, miradas,

complicidades. Esto no constituyó una liberación sino una cierta miseria sexual para los niños y adolescentes, y en cierta medida también para las familias. Así que el problema es replantear estos efectos de miseria, resituarlos a partir de los mecanismos positivos que los produjeron.

Para ser muy pretencioso, haré la siguiente comparación: básicamente, cuando Marx comenzó a hacer sus análisis, tenía a su alrededor un análisis socialista que esencialmente planteaba la cuestión de la pobreza y decía: «somos pobres, ¿cómo es que nosotros que producimos la riqueza somos pobres?». En otras palabras, la cuestión planteada era la del robo: «¿Cómo nos roban los patronos? ¿Cómo nos roba la burguesía?». Se trata de una pregunta negativa que los socialistas de la época no pudieron resolver porque respondieron a esta pregunta negativa con una respuesta negativa: «Eres pobre porque te roban». Marx invirtió esto diciendo: «Bueno, esta pobreza, esta pauperización, a la que asistimos, ¿está relacionada con qué?». Descubrió los formidables mecanismos positivos que estaban detrás de todo ello: los del capitalismo, los de la acumulación del capital, todos estos mecanismos positivos de la economía que era específica de la sociedad industrial que tenía ante sus ojos. Esto no significa que negara la pauperización, al contrario, le dio un lugar muy especial, pero pasó de un análisis de tipo negativo a un análisis de tipo positivo que pone los efectos negativos en su lugar. Una vez más, de forma muy pretenciosa, me gustaría hacer algo parecido. No hay que dejarse engañar por el fenómeno propiamente negativo de la miseria sexual. Existe, pero no basta con explicarlo, de forma un tanto tautológica, por la represión, decir que «si eres sexualmente miserable es porque estás reprimido», sino que detrás de esa miseria sexual, ¿cuál es la enorme mecánica positiva del poder que invade el cuerpo y produce los efectos?

Su trabajo consistiría, pues, en descalificar ciertas preguntas, pero no en devolverlas a la nada, sino en decir: éstas no son las únicas preguntas, sobre todo no son las preguntas fundamentales.

Pero, sobre todo, que no pensemos que nos estamos dando una respuesta cuando hemos dado una respuesta isomórfica a la pregunta formulada. Con la cuestión «somos infelices sexualmente», todos estamos de acuerdo, pero si respondemos tautológicamente diciendo «somos infelices porque estamos privados de sexualidad», entonces no creo que lleguemos a la verdadera pregunta y a la solución.

A partir de ahí, por otra parte, se plantea la cuestión de lo que significa poner en su sitio esta forma de poder inspirado desde arriba, y en particular lo que significa en

términos de luchas y resistencias. ¿Cómo se pueden vincular y unificar los tipos de lucha? Y esto plantea la cuestión complementaria del lugar de Michel Foucault en estas luchas, y por tanto la cuestión de estas luchas y de su propia lucha. ¿Cómo puede Michel Foucault desenvolverse entre las grandes ciudadelas?

Se desenvuelve mal... (risas).

Volviendo a la cuestión de la historia con La arqueología del saber, ¿hubo una conexión con lo que estaba ocurriendo en el lado de la historia y las luchas que se estaban dando en torno a la cuestión de la verdad histórica? También era y es una cuestión de anudar las luchas con otras fuerzas. No sólo está la forma en que su trabajo se vincula con las luchas en el terreno histórico, sino también con el psicoanálisis, y esto plantea la cuestión de la concepción del poder y de la ley que usted le presta. Quizás no sea tan sencillo. Hay diferentes lugares en el psicoanálisis y lugares que se resisten a esta concepción. Tal vez, al igual que existe «el» marxismo, existe «el» psicoanálisis. En cualquier caso, nuestra presencia aquí atestigua que la cuestión del marxismo no está resuelta, y que el marxismo no existe desde hace mucho tiempo, que hay muchas sensibilidades. También cabría preguntarse por los posibles efectos de incomprensión que pueden derivarse de sus intervenciones, como demuestra el título del artículo de Politique hebdo, escrito bajo el título: «Une nouvelle vérité sur le sexe».

(Riendo a carcajadas) ¡Vaya! Entiendo por qué no me enviaron el número... Son muchas preguntas. Tal vez podríamos hablar de las propias luchas. Si aceptamos el modelo jurídico del poder del que hablábamos antes, o el modelo histórico de la invasión, la pregunta: «¿Cómo son posibles las luchas? ¿Cómo son posibles las resistencias?» es realmente un problema. Pero si se admite que el poder en una sociedad no es otra cosa que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes, es obvio que, si se quiere, se tienen tantas resistencias como poderes. En otras palabras, no se puede disociar en absoluto el análisis de los mecanismos de poder del análisis de las resistencias que hacen necesaria tal o cual forma de poder, que dan al ejercicio del poder tal o cual forma en tal o cual momento. En otras palabras, el poder siempre se ejerce sobre una resistencia y una resistencia siempre se opone a un tipo de poder. Así que el problema es mucho más, creo, de la organización, de la coordinación táctica y de la integración estratégica de estos puntos de resistencia, al igual que en el otro lado, se tiene por parte de los que dominan —es decir, aquellos para los que la relación de fuerzas es favorable— el problema es la integración en grandes elementos tácticos y en estrategias coherentes de las

ventajas que tienen. Los aparatos de Estado no son otra cosa que la cristalización en forma de instrumentos estables, institucionales y legalizados de un cierto número de relaciones de fuerza. La revolución, los movimientos revolucionarios, los partidos revolucionarios son la organización de estos puntos de resistencia, por lo que es muy normal que el problema estratégico de un partido revolucionario sea responder a la integración estratégica de la dominación de clase en un Estado. Por eso se dice a menudo, y no sólo por Jean-Marie Brohm, que para mí el Estado no existe. Pero no es así. Hay que entender que no se puede entender una relación social de fuerza desde el Estado, como si fuera el foco primitivo, sino que hay que entender el Estado como la cristalización institucional de una multiplicidad de relaciones de fuerza que pasan por la economía, fundamentalmente, pero que también pasan por toda una serie de instituciones, la familia, las relaciones sexuales, etc.

Lo que usted quiere decir es que el poder empieza desde abajo.

Si el poder es la lucha de clases o la forma que adopta la lucha de clases, entonces el poder tiene que ser devuelto a la lucha de clases. Eso es todo. Pero me temo que en muchos análisis se suele hacer lo contrario y se define la lucha de clases como una lucha por el poder. Habría que ver los textos de Marx, pero no creo que esté siendo radicalmente antimarxista al decir lo que digo.

Nunca hemos pensado que usted haga una máquina de guerra contra el marxismo.

No siento una obligación de fidelidad. Pero cuando uno ve los análisis concretos que hace Marx sobre 1848, Luis Napoleón, la Comuna, en los textos históricos más que en los textos teóricos, creo que sitúa bien los análisis del poder dentro de algo que es fundamentalmente la lucha de clases y que no hace de la lucha de clases una rivalidad por el poder. La rivalidad por el poder la analiza precisamente dentro de los diferentes grupos. Ninguno de los grandes comentaristas marxistas ha medido a Marx por el nivel de los análisis concretos que hizo de la situación. No lo hicieron por mil razones, pero principalmente porque Marx no dejaba de hacer predicciones falsas, se equivocaba mes tras mes. Y, sin embargo, produjo un análisis político e histórico que todavía puede considerarse verdadero, en todo caso mucho más verdadero que cualquier otro (risas).

Pero en cuanto a las prácticas políticas que esto induce, sus trabajos han influido o dado material a las revueltas, o a la inversa, las revueltas han alimentado sus trabajos. En cualquier caso, esto ha dado lugar a un cierto tipo de prácticas que han sido tratadas un poco rápidamente como «izquierdismo cultural», frente a la afirmación de la necesidad de un partido revolucionario, de una organización que

ataque directamente el poder del Estado, que intente quebrarlo, etc. Ha habido diferentes grupos políticos sobre las prisiones en los que su trabajo podía aparecer, ha habido corrientes de la nueva izquierda que se reconocían en tu trabajo, ha habido entrevistas en periódicos que no esperábamos, como Actuel, y luego, sobre el tema de la sexualidad, de repente, parece que usted lleva el izquierdismo cultural en la dirección equivocada y que dice: «frente a todos los discursos que se han hecho sobre mí sobre el tema de “liberemos el sexo, los locos, los presos, etc.”, cuidado, no se trata de quién tiene el poder, el hombre sobre la mujer, los padres sobre los hijos, sino que se trata de mecanismos mucho más complejos». ¿No es su trabajo actual, en cierto modo, una especie de freno a lo que se ha llamado «izquierdismo cultural»?

Ésta es una pregunta muy importante... «Izquierdismo cultural», supongo que para ustedes la palabra es un poco peyorativa.

No necesariamente.

No lo voy a negar, pero sí diré que las organizaciones políticas, la mayoría de las que he conocido, tenían por delante un modelo de funcionamiento que era el partido político, el partido revolucionario tal y como se constituyó a finales del siglo XIX y a través de diversos avatares. Lo encuentras en la socialdemocracia, en los distintos Partidos Comunistas, en las organizaciones trotskistas también e incluso en las organizaciones anarquistas... Nunca se ha hecho la historia de los partidos y de las organizaciones de partidos, a pesar de que se trata de un fenómeno político de la máxima importancia, que nació a finales del siglo XIX. Creo que era necesario. Ahora bien, en estas prácticas políticas, tal y como las definían estas organizaciones, no podían faltar una serie de problemas. No podían faltar, en primer lugar, porque no se correspondían con los objetivos políticos inmediatos que estas organizaciones tenían en mente, y tampoco formaban parte del campo de objetos teóricos de los que hablábamos. En cuanto se habló de la huelga general a finales del siglo XIX y de nuevo a principios del XX, o de las últimas crisis del capitalismo, o de la constitución del capitalismo monopolista de Estado, el problema de los locos, de los hospitales psiquiátricos, de la medicina, de los delincuentes, de la sexualidad, no pudo intervenir.

Sólo podríamos plantear realmente estos problemas, y sólo podríamos hacernos oír, si los planteáramos radicalmente al margen de estas organizaciones e incluso diría que contra ellas. Contra ellas, no es que se tratara de luchar contra ellas con estos

instrumentos, sino contra ellas, es decir, a pesar de los discursos que sostenían y de los objetivos que querían fijar. Así que, necesariamente: pequeños grupos que uno intentaba no modelar según el esquema de las organizaciones, es decir, cosas que siempre tenían un objetivo particular, un movimiento, una duración limitada... En cuanto se alcanzaba un objetivo, se disolvían y se intentaba volver a empezar en otro lugar, etc. Así que todo esto era necesario. ¿Es suficiente para la primera parte de la pregunta?

Eso es lo que me parece interesante en la historia del izquierdismo en Francia, desde el 1968, es decir, en la extrema izquierda, no creo que el movimiento de las mujeres, las prácticas políticas sobre los asilos o las cárceles, sobre todo este tipo de micropoderes sobre los que de hecho se había trazado una línea gigantesca por parte del movimiento obrero en general, que esto se hizo contra las organizaciones izquierdistas, o en todo caso se hizo al margen de las organizaciones izquierdistas, que luego retomaron este tipo de discurso. Lo vemos en la Ligue Communiste, e incluso tenemos problemas dentro de nuestras propias filas por ello. ¿No cree que este tipo de prácticas también están relacionadas con un cambio en el orden del discurso? Recuerdo una frase suya que decía, puedo estar caricaturizando: «Después de todo, ¿no es la teoría parte de lo que se condena, no es el discurso teórico parte de lo que se combate?». Esto fue en una entrevista con Actual. ¿Cree usted que hay una solidaridad entre estas prácticas políticas más fragmentadas en relación con lo que se había definido como la apuesta exclusiva de la lucha, la toma del poder, es decir, el Estado, el aparato de Estado? ¿No es esto solidario con un cambio en el discurso? No quiero tratar de decir cuál es la posición de Michel Foucault en relación con el izquierdismo.

Sí, tenemos que llegar a eso y responder a la otra parte de su pregunta. Efectivamente, sobre ese punto, no recuerdo esa frase, pero ya veo por qué la dije. Creo que en ese momento estaba funcionando. En efecto, el discurso teórico sobre la política, sobre el marxismo, sobre la revolución, sobre la sociedad, fue durante muchos años, o en todo caso durante todo un período, y muy claramente entre 1965 y 1970, una cierta forma de negar el acceso a un cierto número de problemas que se consideraban hipotéticos, e indignos de ser incluidos en el discurso de la teoría. Por lo tanto, estoy de acuerdo en que era necesario luchar contra el discurso teórico, e hice lo que pude para luchar contra este discurso teórico, no precisamente mediante una crítica del discurso teórico. No quería demostrar que fulano estaba equivocado, no me importaba y probablemente tenía razón, ése no era mi problema. Pero, en cualquier caso, en el campo en el que estamos, nunca es la demostración

de una contradicción lo que silencia un discurso teórico, es su obsolescencia. Hacerlo obsoleto haciendo otra cosa. Eso es todo.

El segundo punto que han mencionado: «¿Se está tomando a mal el izquierdismo al que se le ha vinculado, o quiere marcar un freno?». No estoy de acuerdo con estas palabras. No me lo estoy tomando a mal, no es un freno, es más bien una incitación a la aceleración. La represión, por ejemplo, la noción de represión, el tema de la represión, no me gustaría encontrarlo realmente detestable y bastante malo, ya que es una palabra que he utilizado a menudo, y puedo decir que he operado con la represión (risas), con la idea de represión, en la Historia de la locura. He operado con la represión. Pero ahora sólo hay que fijarse en tres cosas.

En primer lugar, la facilidad con la que esta palabra se extiende por todas partes, en todos los círculos, en todos los medios de comunicación, aceptada por todos. Giscard pronto nos dará un discurso sobre la represión y definirá el «liberalismo avanzado» como una sociedad antirrepresiva, es sólo cuestión de semanas (risas)... Esto significa que la palabra ha perdido las virtudes de distribución que tenía, ya no está delimitada. En segundo lugar, en el discurso que se maneja en la izquierda, creo que tiene efectos negativos, criticables, y en particular esa nostalgia, ese naturalismo que mencionaba antes. Quería decir tres razones, pero sólo se me ocurren dos. Estas dos razones me parecen suficientemente importantes, es decir, el atropello del pensamiento de izquierda y el uso por parte de cualquier pensamiento de estas palabras y de esta noción, estos dos inconvenientes muestran que, en el fondo, ha tenido su uso, que la herramienta está gastada.

Lo que me gustaría decir es que: «Bueno, ahora que la hemos utilizado, tenemos que romperla». Y luego multiplicar el análisis y decir: «¿Cuál era el objetivo de esta palabra represión?». Pues bien, mirémoslo: apuntábamos a un montón de cosas, que ahora tenemos que ver con mucha precisión y tenemos que darnos cuenta de que el núcleo de la represión no era como pensábamos, aunque en su momento fue suficiente para suponerlo, no tenía demasiados inconvenientes, no eran esos mecanismos puramente negativos, frustrantes, etc., es otra cosa, algo mucho más sutil. Por lo tanto, trasladar el análisis a un nivel más preciso, más sutil, liquidar esta noción que ya está desgastada y que tiene principalmente efectos negativos, e iniciar un análisis de otro tipo, a otro nivel, que no tendrá el efecto de ir hacia atrás. No se trata de decir: «Como la sexualidad no ha sido reprimida, al contrario, lo único que se ha hecho es expresarla, exigirla, basta de sexualidad, volvamos a un silencio decente sobre ella». No, no es eso en absoluto. Es para decir que esta sexualidad

que tuvimos razón en denunciar durante cierto tiempo como reprimida, debemos ver que debemos superarla. De hecho, los discursos que se mantienen ahora sobre la sexualidad, ¿qué función tienen? Esencialmente tienen la función de decir a la gente: «Saben, todo lo que buscan en términos de placer, en términos de todo su deseo, es en realidad sólo del orden de la sexualidad, déjenos a nosotros, a los especialistas del sexo, les diremos la verdad de todo esto». Así que la sexualidad tiene que ser desbordada, a través de una reivindicación del cuerpo, del placer, de la alianza, de los vínculos, de las combinatorias, etc. Hay que desbordarla. En otras palabras, es un proceso de aceleración al que me gustaría dar vida en relación con el tema izquierdista de la represión y en absoluto un mecanismo de freno diciendo: «Hemos hablado demasiado de ello, volvamos a cosas más sabias». No sé si está muy claro.

¿Dar vida a una aceleración? Pero, ¿cómo puede Michel Foucault dar vida a algo? Esto plantea la cuestión del libro, del efecto de los libros. Son libros que se leen y que son libros esperados. Pero también son efectos de incompreensión, como se ha mencionado antes con el título de Politique hebdo. ¿Cómo funciona un libro?

Aquí mi respuesta sólo puede ser biográfica y subjetiva, y por tanto poco interesante. Es un problema que no he podido resolver, porque siempre me han pasado cosas extrañas (risas). Escribí Historia de la locura después de varios años de experiencia en hospitales psiquiátricos, pero en un momento en el que desconocía la existencia de la antipsiquiatría inglesa, que estaba surgiendo al mismo tiempo, por lo que el libro fue escrito realmente como un libro, sobre el fondo de una experiencia subjetiva que corre bajo el libro pero que no está directamente presente, y sin ningún vínculo con el proceso objetivo que se desarrollaba en ese momento y que yo desconocía. El libro comenzó a funcionar a partir de este efecto objetivo que no había inducido, y al que no estaba vinculado, cayó sobre él. Sé que tal vez sean de los que dicen «no es casualidad que...» (risas), a mí muchas veces me apetece decir «fue casualidad que...». También para la medicina había escrito un libro poco leído pero que funcionaba de la misma manera, es decir, al margen de cualquier relación con los problemas que plantea el ejercicio de la medicina. En el caso de las prisiones, era lo contrario: había hecho algunas cosas sobre las prisiones en la línea de lo que había hecho sobre la locura. Y entonces quise hacer un balance de eso, invertir la lección de una práctica en un libro de historia, pero tengo la impresión de que el libro llegó demasiado tarde, que quedó un poco inconcluso, no sé si tuvo los efectos que esperaba, no lo creo. En cuanto a la sexualidad, no lo sé en absoluto.

Todo esto es un problema muy importante el que ustedes plantean, porque es precisamente el estatuto del intelectual. ¿Qué es básicamente escribir un libro? En cierto sentido, no es nada, y luego no es del todo nada. Creo que estos libros, porque no fui el único en escribirlos, ni el primero, han jugado un papel en que personas que se creían excluidas por incapacidad, por no-dignidad si se quiere, por no-especialización en todo caso, de ciertas formas de análisis, y por lo tanto de reflexión política, se han dado cuenta de que, en el nivel mismo de su práctica, ocurrían cosas que tenían un sentido político, un sentido histórico. Así que creo que un enfermero en un hospital psiquiátrico estaba en contacto con algo que no era un saber médico del que estaba excluido y una locura a la que no pertenecía, pero que hacía algo que era socialmente significativo, políticamente denso, y que históricamente tenía su espesor, su función, y creo que tenía una cierta función liberadora para ellos y es «sin complejos» que ahora, a partir de su experiencia, cuestionan a los médicos, intervienen en un grupo político, etc. Así que creo que a este nivel, estos libros, que son un poco un punto de inflexión, son de cierta utilidad. Es decir, no desencadenan el movimiento, sino que dan acceso al discurso, o a la posibilidad del discurso, a un cierto número de personas que se creían excluidas del

derecho a hablar, porque hasta ahora nunca se les había dado el derecho a hablar y nunca se había hablado de ellos, ni de lo que hacían ni de los objetos que manejaban. Y tener acceso al discurso es tener acceso, en una sociedad como la nuestra, a la acción y a la acción política.

¿No es la sexualidad más complicada que la locura o la prisión? Porque la sexualidad es un gran fenómeno cultural dividido, que no sólo concierne a los sexólogos, que no se limita a la explotación mediática de la sexualidad. Hemos visto nacer movimientos como el Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire para la homosexualidad, como el Mouvement de Libération des Femmes para las mujeres, movimientos que quizás no han alcanzado todavía su máxima eficacia.

Así que aquí me gustaría ser absolutamente claro, y no lo fui en mi libro, porque pensé que sería evidente, pero ahora quiero ser claro. Lo que me llama la atención y me interesa de los movimientos feministas y homosexuales es precisamente que son movimientos en los que se ha utilizado la sexualidad, la especificidad sexual de las mujeres, su derecho a tener una sexualidad propia al margen de la de los hombres, y la sexualidad específica de los homosexuales. Pero ¿para qué? ¿Para que todo gire en torno a la sexualidad? No, en absoluto. Desde los movimientos feministas sólo se ha reivindicado la especificidad de la sexualidad femenina para decir que las mujeres son algo más que su sexo. Lo que también es interesante de los movimientos homosexuales es que partieron del hecho de que se tenía derecho a tener la sexualidad que se quisiera, de una manera u otra, pero para decir ¿qué? Pues bien, que la existencia homosexual no era, no se reducía en principio, en su ley como en su verdad, a tal o cual forma de prácticas sexuales, sino que se reivindicaba la posibilidad de relaciones interindividuales, de relaciones sociales, de formas de existencia, de opciones de vida, etc., que excedían infinitamente la sexualidad. Hay una dinámica en estos movimientos feministas y homosexuales, partiendo, si se quiere, de una base táctica que da o había dado el discurso de la sexualidad. Partieron de eso como base táctica para ir mucho más allá, para pedir mucho más y para explotar a un nivel mucho más general. Esto es muy claro en los círculos homosexuales californianos que conozco, donde la homosexualidad, en su caracterización sexual, es el punto de partida de toda una forma cultural y social de pertenencias, vínculos, afectos, vida grupal, apegos, etc., y finalmente se descubren placeres, cuerpos, relaciones físicas y otras no sexuales, metasexuales, parasexuales.

Es decir, hay una fuerza centrífuga en relación a la sexualidad que es muy clara en

estos movimientos y lo interesante es ver que, precisamente por una falsa complicidad, la sexología intenta apoderarse de los movimientos feministas o de los movimientos homosexuales para su propio beneficio y decir: «Ah, pero estamos completamente de acuerdo con ustedes. Por supuesto que tienen derecho a su sexualidad, y tienen tal derecho que sólo son su sexualidad. Vengan a nosotros, a nosotros las mujeres, a nosotros los homosexuales, a nosotros los pervertidos. Sean libres, pero sean libres a condición de pasar por nosotros, ya que sólo deben su libertad a una especificidad sexual de la que nosotros tenemos la ley, por lo que su libertad tendrá como límite nuestra ley, la ley que nosotros le pondremos». Y así es como funciona la sexología reduciendo estos movimientos centrífugos a través de una reducción centrípeta o sexípeta, si se me permite decirlo (risas).

Ya que hablas de los movimientos feministas, recibimos un texto en el periódico de una mujer del movimiento de mujeres. Ella estaba preocupada por el pasaje de su libro en el que usted dice que el problema no es saber quién tiene el poder, si el hombre o la mujer, mientras que el problema de ella y el del movimiento de mujeres era, por el contrario, el tipo de poder que el hombre puede tener sobre la mujer y la manera de luchar contra este poder.

Cuando he dicho eso, era en un sentido muy preciso, era sobre la palabra «tener» sobre la que versaba la negación. Es decir, no creo que la cuestión se resuelva diciendo «los hombres han tomado el poder y las mujeres no tienen poder», etc. El poder no es una riqueza. Hay una metáfora económica constantemente presente en estos análisis. Habría una cierta cantidad de poder y luego el hombre se apropiaría de toda, dejando sólo bagatelas a la mujer y algunos pedacitos a los niños. El problema no es ése, el problema es: «En una familia, ¿cómo se ejerce el poder?». Está absolutamente claro que el polo «masculino», que el polo «padre», que el polo «marido», es el polo dominante, pero que ejerce su dominación a través de un cierto número de soportes, medios, etc. Y en particular el omnipoder, la omnipotencia que se le ha otorgado a la mujer sobre los niños durante los primeros años de su vida, es un hecho que no se puede discutir, lo que no significa que la mujer tenga poder, sino que ejerce todo el poder sobre los niños dentro de una constelación cuyo polo absolutamente dominante es el hombre. Hay que llegar a estos análisis relativamente complejos y finos, pero si se utiliza la metáfora de la posesión al analizar el ejercicio del poder, sólo se tienen relaciones cuantitativas que analizar: «¿Quién tiene más poder, el hombre o la mujer?». Esto es poco interesante, no da cuenta de los procesos.

Usted sustituye un «¿cuánto?» con un «¿cómo?».

Exactamente. El problema no es si el hombre tiene el poder y la mujer no, sino cómo fluye la corriente de poder del hombre a la mujer, de la mujer a los hijos, cuáles son las diferencias de potencial que permiten el funcionamiento del poder.

Pero esto requeriría un trabajo que iría más allá de la historia en el sentido en que usted la ve. Los trabajos de Lévi-Strauss mostraron en el pasado cómo, a través de los sistemas de parentesco, se desplazaban las relaciones de poder, si no en tal o cual configuración o grupo social, al menos en las figuras que estas relaciones de poder podían adoptar.

Sí, en la medida en que Lévi-Strauss hizo un análisis esencialmente relacional, puedo decir que lo que yo también quiero hacer sobre el poder es un análisis de tipo relacional, y no un análisis en términos de posesión. Esto me parece una especie de obviedad. Es muy difícil de analizar. Soy muy consciente de que estoy muy lejos de tener los instrumentos para analizar una cuestión relacional, pero que es una cuestión relacional, que hay un poder que no es como una masa que se reparte como un pastel, eso es obvio en cuanto lo piensas por un momento. Esto implica análisis que no soy capaz de hacer, espero que se hagan después de mí (risas).

De forma análoga a la pregunta que hicimos antes sobre los movimientos de reivindicaciones sexuales, ¿no se da el mismo fenómeno en el psicoanálisis? Aparentemente la cuestión sexual es central en él, pero va más allá de ese nivel, y tiene una dimensión cultural.

Por supuesto. Yo diría que el golpe de genio de Freud no fue al final haber descubierto que la verdad del inconsciente es la sexualidad, es todo lo contrario. Él partió de una problemática de la sexualidad que ya había sido abordada bastante, iniciada en su época, y finalmente fue hacia otra cosa, porque el inconsciente es mucho más que la sexualidad, es mucho más que el sexo. Así que con Lacan, es obvio, no hay duda en absoluto. No soy lacaniano ni antilacaniano, pero este desbordamiento se encuentra exactamente así en el psicoanálisis. Sin embargo, se siente bastante que hay una especie de psicoanálisis imbebible que es el de la sexualización perpetua, y luego está el psicoanálisis que hace una ruptura en relación con la sexualidad y que busca otra cosa, no sé qué, pero que atraviesa la sexualidad y se acelera habiendo dejado la sexualidad.

Lo que le atribuye a Freud al final de La voluntad de saber es haber disipado o destruido la hipótesis fisiológica sobre el sexo. Me parece un poco reduccionista ver a Freud así, y lo que usted acaba de decir no lo dice. Eso es lo que me molestó del libro. Por otro lado, usted concluye diciendo que es hora de que los psicoanalistas descubran su propia historia. ¿Acaso no tiene usted la tendencia a reducir lo que hizo Freud?

Me gustaría que no fuera así. No suelo entrar en polémicas y no discuto sobre lo que hace la gente.

Pero Freud, no es la gente... (Risas).

Sí, el hecho es que tenemos objetivos, etc. Hay una cosa contra la que el libro fue escrito. Lo que quiero hacer es una especie de genealogía del psicoanálisis en la medida en que el psicoanálisis es el discurso dominante sobre la sexualidad. Ahora hay una especie de sacralización del psicoanálisis entre ciertos psicoanalistas que tiende a mostrar que sólo un analista puede hacer la historia del psicoanálisis, y que el psicoanálisis es absolutamente inconmensurable con todo lo demás, que marca una ruptura con todo lo demás, con la psiquiatría, etc. Así que he querido, de forma un poco provocadora, pero probablemente imprudente por ser una especie de libro-programa, mostrar que el psicoanálisis aparecía como una figura perfectamente comprensible en la historia del saber psiquiátrico y neurológico de la época y que, en particular, era la figura opuesta a la teoría de la degeneración que dominaba por completo la psiquiatría, la neurología, la psiquiatría criminal, la criminología, etc. Freud, médico judío, no tuvo en cuenta esto, salió de una problemática que era

común a los franceses, ingleses y alemanes de la época, y muchos elementos del psicoanálisis pueden entenderse como elementos alternativos en relación con la teoría de la degeneración. Así que insistí un poco en esto, se puede hacer una genealogía muy positiva y muy histórica del psicoanálisis sin decir nada malo de él (risas). Tal vez no destacué lo suficiente que el psicoanálisis es mucho más que eso, pero puede entenderse como una reversión de la degeneración.

Usted distingue de hecho dos tipos de hipótesis: la de la censura y la de la ley constitutiva del deseo. En ciertas corrientes del psicoanálisis, por ejemplo, más bien lo que ocurre en la Escuela freudiana de París o en el Quatrième Groupe, y no en las corrientes más medicalizadas y psicologizantes de la asociación internacional, me parece que lo que ocurre ya no responde a esta concepción de la ley constitutiva del deseo, ni a la hipótesis represiva. Estaba pensando en todas las conexiones del lado de la cultura. Estaba pensando, por ejemplo, en un libro de Pierre Legendre, que quizá haya leído (L'amour du censeur), que parece encajar bastante bien con lo que usted hace, y que va más allá de una simple sexualización y, sobre todo, no cae en su crítica.

Pues déjenme decirles. No me propongo criticar a fulano. No lo hago simplemente porque no tengo tiempo. Les diré una cosa: para hacer una buena crítica, hay que tener los medios para hacerlo, conocer los textos con exactitud, recorrerlos en todas las direcciones, etc. Y creo por otra parte que estas modalidades de análisis crítico han absorbido la energía de la mayoría de los intelectuales franceses durante años y años.

La crítica crítica...

Sí, la crítica crítica de la crítica. Esta referencia perpetua de un libro a otro que lleva a un juego de espejos, a un rodeo de caballos de madera, no me interesa. Si uno quiere introducir cosas relativamente nuevas, cambiar un poco la escena, no debe meterse en estas cosas. Así que, básicamente, sólo abordo proposiciones y sus posibles efectos en un posible discurso. Por supuesto, estas proposiciones no son ficticias, a menudo han sido sostenidas por alguien. No las invento absolutamente, y desgraciadamente, demasiado a menudo tengo en mente tal o cual texto para que la gente a veces se reconozca y diga: «Eso es injusto, no es lo que he dicho». De hecho, de nuevo, no quiero meterme con nadie. Sólo sé que una proposición como «la ley es constitutiva del deseo» funciona de forma limitada o, por el contrario, de forma muy general. Ustedes decidirán.

Ahora bien, esta proposición con su serie de efectos, cuando tratamos de analizarla, ¿qué supone si no es esta concepción jurídica y negativa del poder? En consecuencia, no creo que esta proposición pueda utilizarse sin que se pague de una u otra manera, aunque sus efectos en este o aquel libro sean relativamente limitados, o si estos efectos se ven contrarrestados por otra cosa. Así que el libro de Legendre me fascinó. Creo que es un libro estupendo e importante, y no quiero preguntarme si cae bajo esta o aquella crítica. No lo he criticado. Pero simplemente sé que he encontrado esta proposición en su libro y que la he encontrado en otros. Lo digo de la manera más abierta y amistosa posible: «Cuidado con esta proposición». Si la usas sin precaución, si la sigues en sus efectos, ¿qué lleva consigo? Creo que lleva consigo esta concepción negativa y jurídica del poder, y que la encontramos de lleno, y en una especie de estado frustrado e ingenuo, en la concepción de la represión. Así que si queremos desprendernos de la problemática de la represión, no basta con decir que la ley es constitutiva del deseo. Esto es lo que estoy diciendo. No es la crítica de fulano. Que yo recuerde, hay toda una serie de cosas considerables en el libro de Legendre con las que me siento de acuerdo, pero nunca es un libro o una persona de lo que yo hablo, sino del efecto virtual de una proposición.

Hay un problema con el estatus de los textos que está atacando. Suelen ser textos menores. Pero usted podría atacar textos más reconocidos, haciéndolos funcionar como textos menores, como el texto victoriano... Siempre encuentra textos exóticos. (risas)

Precisamente, no me dedico a la historia de los textos, y se me puede decir: «Usted

no hizo una descripción adecuada de la obra de Buffon o lo que dicen de Charcot, que no tiene en cuenta esto o aquello». Pero no se trata de eso. Es una familia de proposiciones, un engranaje de enunciados entre sí. Ciertamente, estos enunciados se encuentran en su forma más pura e ingenua en textos relativamente menores, no en las grandes obras donde están atrapados en arquitecturas, en medio de correcciones, con refuerzos, arcos, etc., que neutralizan sus efectos o enmascaran su rusticidad (risas). En los textos menores, se ve, toca la genealogía de todas las consecuencias desastrosas (risas).

Podría, por ejemplo, haber hablado de Sade, del texto de Sade, del efecto Sade.

Yo no analizo realmente el pensamiento, un sistema de representación. Tomo los textos en el lugar en el que operan, ya sea en las instituciones o en los programas, en las decisiones o en las prácticas. Así que, en este sentido, un programa de construcción de una cárcel o el reglamento de un hospital me parecen mucho más importantes que Sade. ¡Para mí, Sade no existe!

Pero su victoriano... He olvidado su nombre... (risas).

Siempre hay un poco de coquetería. Sade es un personaje fuera de lo común, cuyo destino fue extraordinario, mientras que el victoriano se limitaba a seguir una vieja tradición de los burgueses protestantes del siglo XVII, que llevaban su libro de razones y cada día contaban los beneficios que habían obtenido en sus negocios, a quién habían conocido, con quién habían jugado a las cartas, si habían hecho el amor con sus mujeres, etc. Una especie de práctica tradicional.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Bloghemia

Fecha de creación

2022/10/31