



UN DIÁLOGO SOBRE

EL PODER

Y OTRAS CONVERSACIONES

MICHEL

FOUCAULT

Las ideas y las obras de Michel Foucault sobre las dimensiones represivas de las instituciones sociales, desde el tratamiento de la locura hasta las formas cristalizadas de la sexualidad, pasando por los sistemas judiciales y penitenciarios, vienen ejerciendo sin tregua una notable influencia sobre los movimientos de opinión contemporáneos. Este volumen recoge siete conversaciones seleccionadas y prologadas por Miguel Morey, en las que Foucault (1926-1984) desempeña el papel de protagonista y que permiten una primera aproximación a su pensamiento: «Un diálogo sobre el poder» (donde reflexiona, con Gilles Deleuze como interlocutor, sobre las relaciones entre política y teoría), «Sobre la justicia popular», «A propósito del encierro penitenciario», «Poderes y estrategias» (en torno a los mecanismos de dominación y a la realidad del Gulag), «Encierro, Psiquiatría, Prisión», «Verdad y Poder» y «No al sexo rey».

Introducción

«¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada herencia que ha recibido del cristianismo el sexopecado? ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fuerzas antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del sexo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?» Estos interrogantes, con los que en 1976 Michel Foucault presentaba su último texto^[1], individualizan ese estilo peculiar de pensamiento que le caracteriza como uno de los filósofos más controvertidos de los últimos tiempos. Sus obras nunca han dejado de levantar amplias polémicas en los dominios que ha tomado como objeto de análisis. Todo su arte está atravesado por una profunda impertinencia: negarse a aceptar las normas de cortesía filosófica que restringen el dominio de lo que puede ser interrogado dentro de unos marcos estrictos y convierten el pensamiento en un juego de problemas «bien planteados». «Todo problema verdadero — escribe irónicamente en *Theatrum Philosophicum*— debe tener una solución, pues estamos en la escuela de un maes-

tro que no interroga más que a partir de respuestas ya escritas en su cuaderno; el mundo es nuestra clase.» El maestro siempre tiene las respuestas sensatas, aquellas que acallan todas las preguntas, que impiden seguir preguntando. Un buen maestro debe ser hábil y no admitir réplicas —poco importa si responde realmente o si nos quita las ganas de seguir preguntando—. Pero, ¿y si nos negáramos a aceptar la obvia y boba sensatez de una sola de sus respuestas y siguiéramos interrogando, preguntando? ¿Y si entendiéramos que en ello estriba precisamente el ejercicio de la filosofía?

Desde su primera obra, Michel Foucault ha llevado a cabo un ejercicio semejante: suspender la validez de algunos de los grandes tópicos que encofraban un dominio dado y dejar que surgieran libremente las preguntas. Es cierto que, en algunas ocasiones, ha sido objeto de rápidas trivializaciones y su pensamiento se ha visto reducido a una apretada colección de slogans (antes fue el tema de la «muerte del hombre»; hoy es el Poder, como panacea analítica de alcance universal), pero también lo es el que Foucault, basta el momento, nunca se ha detenido a *escolarizar* su pensamiento, sino que ha continuado elaborando ese dispositivo que constituye su obra: una *máquina de interrogar* nuestra cultura.

*

Este dispositivo ha sido objeto de una lenta elaboración, no exenta de rectificaciones, desvíos e impasses, propuestas sucesivas que se complementan o contradicen. Podríamos describir su itinerario intelectual haciéndolo aparecer como polarizado por dos grandes preguntas: *la pregunta por el saber* (de 1954 a 1969) y *la pregunta por el poder* (de 1970 hasta hoy), que darán lugar a dos propuestas metodológicas: el método arqueológico y el método genealógico.

Según esto, una periodización de sus principales textos establecería tres grandes conjuntos:

— *Formación del Método*: Abarcaría desde 1954 hasta 1966; desde la publicación de su primera obra *Maladie Mentale et Personnalité* hasta su reedición como *Maladie Mentale et Psychologie*. Formarían el grueso de este período las tres investigaciones capitales en las que se pone en obra, paulatinamente, su método arqueológico: *Histoire de la Folie* (1961), *Naissance de la Clinique* (1963), *Les Mots et les Choses* (1966). La irrupción de Foucault en el corazón del debate estructuralista —junto a Lévi-Strauss, Althusser o Lacan— y el mayo del 68 cerrarían este período.

— *Método Arqueológico*: Este segundo conjunto estaría colmado prácticamente por una sola obra: *Archéologie du Savoir* (1969). En ella, Foucault nos da una detallada exposición de las precauciones y procedimientos que, de manera desordenada, ha ido ensayando en sus obras precedentes —respecto a las cuales establece algunas diferencias y correcciones de importancia—. Preceden y anuncian esta obra dos artículos que son respuesta a una serie de cuestiones suscitadas, principalmente, por *les Mots et les Choses*: *Réponse à une Question* y *Réponse au Cercle d'Epistémologie*. Este período acabaría en 1970, con su lección inaugural en el Collège de France, *l'Ordre du Discours*, en la que ocupa un lugar central la preocupación por la política del discurso.

— *Método Genealógico*: La emergencia del concepto de «poder» tan tardíamente enunciado y sin embargo tan implícito en toda su obra —señala una reordenación de sus procedimientos que se identifica como genealogía—. Se iniciaría con el artículo *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire* (1971), en el que se sientan las bases de su modo actual de entender la historia, e incluiría sus seminarios del Collège de France —de los que es un hermoso resultado su dossier sobre el parricida decimonónico Pierre Rivière—, que darán

lugar a un texto verdaderamente inaugural: *Surveiller et Punir* (1975). Actualmente su investigación genealógica se ha dado como proyecto construir una historia de la Sexualidad, de la que se ha publicado el primero de los seis volúmenes anunciados: *La Volonté de Savoir* (1976).

Todas las entrevistas y debates publicados en el presente volumen deben incluirse en el apartado genealógico — como diversificaciones de la pregunta por el poder—. Esta surge del cruce entre tres líneas maestras^[2]:

— En primer lugar, el mayo de 1968. Se produce entonces un importante desplazamiento de los centros de atención insurreccionales (la *contestation*) —no se trata ya de atacar, en concreto, las instancias de explotación económica, sino que, tomando las cosas en su materialidad más simple, se apunta de modo primordial a los mecanismos de poder. Además, Foucault encontró integrados en este movimiento muchos de los problemas que habían ocupado su atención anteriormente y que con el mayo recibieron un estatuto político. Un ejemplo: la contestación psiquiátrica.

— En segundo lugar, su trabajo dentro del GIP (*Groupe d'information sur les Prisons*), creado en 1971 por Foucault, J. M. Domenach y P. Vidal-Naquet a raíz de las huelgas de hambre protagonizadas por estudiantes izquierdistas encarcelados, en enero y febrero del año 1971.

— En tercer lugar, una lectura sistemática de Nietzsche, llevada a cabo desde 1964 a 1968, siguiendo la perspectiva de su doble problemática: voluntad de poder y voluntad de saber.

De la confluencia entre estas tres líneas surge lentamente el análisis foucaultiano de las relaciones de poder: su proyecto de una genealogía del Orden Burgués. El punto de partida metodológico del que arranca Foucault consiste en una precaución —una *epojé* por la que se ponen entre paréntesis una serie de postulados tradicionales en los aná-

lisis sobre el poder—. Con la suspensión de estos postulados emerge un dominio nuevo para el análisis: el *funcionamiento* de las relaciones de poder. Podríamos dar cuenta de estos postulados cuestionados, siguiendo de cerca la clasificación establecida por Gilles Deleuze^[3], del siguiente modo:

— *Postulado de la Propiedad* (según el cual el poder es algo que posee la clase dominante): el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego.

— *Postulado de la Localización* (según el cual el poder debe entenderse como poder del Estado). El Estado no es el lugar privilegiado del poder; su poder es un efecto de conjunto. Hay que atender a la microfísica del poder, ya que el espejismo del Estado vehicula, por lo menos, dos grandes errores:

— Plantear la toma del poder como toma del Estado.

— Plantear un contra-Estado como forma óptima de ejercicio del poder.

— *Postulado de la Subordinación* (según el cual el poder estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura): El poder no es una mera superestructura —toda economía presupone unos mecanismos de poder inmiscuidos en ella—. Hay que abandonar el modelo de un espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos.

— *Postulado del Modo de Acción* (según el cual el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología). Hay que sustituir la imagen negativa del poder (oculta, reprime, impide...) por una positiva: el poder produce. Y produce lo real, a través de una transformación técnica de los individuos, que en nuestra sociedad recibe un nombre: *normalización*.

— *Postulado de la Legalidad*. (según el cual el poder del Estado se expresa por medio de la Ley). Debe enten-

derse la ley, no como aquello que escinde limpiamente dos dominios (legalidad/ilegalidad), sino como un procedimiento por medio del cual se gestionan diferentes órdenes de ilegalismos. La ley no es un estado de paz; no es la carta otorgada por el nuevo soberano el día de su victoria —sino la batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias.

*

Tiene mucha razón Jean Baudrillard cuando afirma que *el discurso de Foucault es un espejo de los poderes que describe*. Porque es el suyo un discurso poderoso: interroga despiadadamente, denuncia secretos y complicidades, y guarda silencio acerca de sí mismo. Analiza la forma contemporánea de poder con los mismos procedimientos meticulosos con los que éste se ejerce hoy —buena parte de su éxito actual estriba precisamente en esto: se ha visto en él el discurso de un posible ejercicio de contra-poder—. Sin embargo, no tiene razón Baudrillard al pedir que «olvidemos a Foucault». Como no la tenían quienes no vieron la defensa del hombre concreto que estaba implícita tras sus alegatos anti-humanistas; quienes no entendieron que, en un orden en el que saber y poder son profundamente cómplices, no hay más supervivencia para lo que hay de humano en el hombre que manteniéndolo en la clandestinidad: guardando silencio.

Las entrevistas y debates que se recogen en el presente volumen avalan, creo que de modo ejemplar, el profundo interés de este paradójico escritor que irrumpió en el panorama cultural interrogándose por la pertinencia de la participación entre razón y locura, y cuya obra, en lugar de ser una apología de la sin razón, constituye un cuerpo de interrogantes terriblemente *razonables*. En el juego de preguntas y respuestas que siguen a estas páginas se persigue de mil modos la pregunta última, la más grave —aquella que tradicionalmente estaba reservada a los dioses: *la pregunta*

por el porvenir. La presencia misma de Michel Foucault en el seno del pensamiento contemporáneo es un interrogante —cumple precisamente con la función específica que debe cumplir una buena pregunta: *da que pensar.*

Miguel Morey
Barcelona, septiembre 1980

Un diálogo sobre el poder^[*]

Gilles Deleuze/Michel Foucault

FOUCAULT. Un maoísta me decía: «Comprendo perfectamente por qué está Sartre con nosotros, por qué hace política y en qué sentido la hace; en cuanto a ti, en realidad lo comprendo bastante, ya que siempre has planteado el problema del encierro. Pero a Deleuze, realmente, no lo comprendo.» Esta afirmación me asombró sobremanera, ya que para mí la cosa está muy clara.

DELEUZE. Tal vez es que estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría, como si ella misma fuese creadora para una forma de teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que la teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un

campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa de la práctica para perforar el muro. Por ejemplo, tú comenzaste analizando teóricamente un lugar de encierro como el asilo psiquiátrico del siglo XIX en la sociedad capitalista. Luego, desembocaste en la necesidad de que la gente precisamente encerrada se pusiese a hablar por su cuenta, que efectuase un relevo (o bien, al contrario, tú ya eras un relevo a su respecto), y esa gente se halla en las prisiones, está en las prisiones. Cuando organizaste el grupo información prisiones, lo hiciste sobre esta base: instaurar las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar. Sería completamente falso, como parece que decía el maoísta, afirmar que pasabas a la práctica aplicando sus teorías. Allí no había ni aplicación ni proyecto de reforma, ni encuesta en el sentido tradicional. Allí había algo distinto: un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados, aunque sea por un partido, un sindicato que se arrojarían a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla o actúa. Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes.

FOUCAULT. Me parece que la politización de un intelectual se realizaba tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que produce o impone (estar explotado, reducido a la miseria, rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad,

etc.) su propio discurso en tanto que revelaba una cierta verdad, en tanto descubría relaciones políticas allí donde no se percibían. Estas dos formas de politización no eran ajenas una a otra, pero tampoco coinciden forzosamente. Se daba el tipo del «maldito» y el tipo del «socialista». Estas dos politizaciones se confundieron con facilidad en ciertos momentos de reacción violenta por parte del poder, después del 48, después de la Comuna, después de 1940: el intelectual era rechazado, perseguido, en el mismo momento en que las «cosas» aparecían en su verdad, cuando no era preciso decir que el rey estaba desnudo. El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia.

Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso forma parte de ese sistema. El papel de intelectual ya no consiste en colocarse «un poco adelante o al lado» para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso». Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como tú dices: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo desaparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso, o lucha por una «toma de conciencia» (hace mucho tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas y que la conciencia como sujeto fue tomada, ocu-

pada, por la burguesía), sino por la zapa y la toma del poder, al lado, con todos los que luchan por ella, y no en retirada para esclarecerlos. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

DELEUZE. Eso es una teoría, exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que eso sirva, que funcione. Y no para sí misma. Si no hay gente para servirse de ella, empezando por el mismo teórico que entonces deja de ser teórico, es que no vale nada, o que no ha llegado su momento. No se vuelve a una teoría, se hacen otras, hay otras por hacer. Es curioso que haya sido un autor que pasa por un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como unos lentes dirigidos hacia afuera y si no os van bien tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que forzosamente es un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder el que por naturaleza efectúa totalizaciones y tú, tú lo dices exactamente: la teoría está por naturaleza en contra del poder. Desde que una teoría penetra en tal o cual punto, choca con la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que se produzca una explosión, con la necesidad de otro punto. Es por esta razón por lo que la noción de reforma es tan estúpida e hipócrita. O bien la reforma es elaborada por gente que se pretende representativa y hace profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, con lo cual se produce una instalación de poder, una distribución de poder a la que se añade una represión acrecentada. O bien es una reforma reclamada, exigida por aquellos a los que concierne, con lo cual deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, se ve determinada a poner en cuestión la totalidad del poder y de su jerarquía. Ello es evidente en las prisiones: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los prisioneros basta para deshinchar la seudorreforma Ple-

ven. Si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en una escuela de párvulos, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza. En verdad, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. En mi opinión, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad del hablar por los otros. Quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que estaba acabada, pero no se sacaba la consecuencia de esta conversión «teórica», a saber, que la teoría exigía que la gente involucrada hablase por fin prácticamente por su cuenta.

FOUCAULT. Y cuando los prisioneros se han puesto a hablar, ya tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contra-discurso mantenido por los prisioneros o por los llamados delincuentes, eso es lo que cuenta y no una teoría *sobre* la delincuencia. Este problema de la prisión es un problema local y marginal, ya que no pasan más de 100.000 personas por año por las prisiones: en la actualidad en Francia tal vez hay 300 ó 400.000 personas que han pasado por la prisión. Ahora bien, este problema marginal conmueve a la gente. Me sorprendió ver cómo podía interesarse por el problema de las prisiones tanta gente que no estaba predestinada a entender este discurso de los detenidos y cómo finalmente lo entendían. ¿Cómo explicarlo? ¿No ocurrirá que, de un modo general, el sistema penal es la forma en la que el poder en tanto que poder se muestra del modo más manifiesto? Meter a alguien en la prisión, mantenerlo en la prisión, privarle de alimento, de calor, impedirle salir, hacer el amor..., etc., ahí tenemos la manifestación de poder más delirante que uno pueda imaginar. El otro día hablaba con una mujer que había estado en la pri-

sión y me decía: «y a mis cuarenta años me castigaron un día en la prisión poniéndome a pan seco». Lo que sorprende en esta historia no es sólo la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el que se ejerce ese poder, de la forma más arcaica, más pueril, más infantil. Reducir a alguien a pan y agua es lo que nos enseñaron cuando éramos unos chavales. La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse en su desnudez, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. «Tengo razón en castigar, puesto que tú sabes que está mal robar, matar...» Esto es lo fascinante de las prisiones; por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como feroz tiranía en los más ínfimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente «justificado», puesto que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su bruta tiranía aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

DELEUZE. Por esto, lo contrario también es cierto. No sólo los prisioneros son tratados como niños, sino que los niños son tratados como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no es la suya. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas mucho más. Basta ver una entrada en la Renault. O por otra parte: tres bonos para hacer pipí durante la jornada. Tú has encontrado un texto de Jeremías Bentham del siglo XVIII que, precisamente, propone una reforma de las prisiones: en nombre de esa gran reforma establece un sistema circular en el que la prisión renovada sirve de modelo y en el que se pasa insensiblemente de la escuela a la manufactura, de la manufactura a la prisión y a la inversa. Esta es la esencia del reformismo, de la representación reformada. Por el contrario, cuando la gente se pone a hablar y a actuar en su propio nombre, no opone otra representatividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuer-