

24 COPIAS

Traducción: Horacio Pons

**michel foucault
el poder, una
bestia magnífica**

sobre el poder, la prisión y la vida

edición al cuidado de edgardo castro

-EL PODER, UNA BESTIA MAGNIFICA
-PODER Y SABER



grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos

DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Foucault, Michel

El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida.

1^a ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

288 p.; 14x21 cm.- (Biblioteca clásica de Siglo Veintiuno // Serie Fragmentos foucaultianos, 1)

Traducido por: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-237-5

1. Filosofía. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 964

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français

Esta obra ha sido beneficiada con el apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut Français

El presente volumen es una selección de textos de la obra *Dits et écrits I y II*

© 1994, Editions Gallimard

© 2012, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de colección: tholón kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Fotografía de cubierta: © Magnum / Latinstock

ISBN 978-987-629-237-5

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Almirante Solier 2450,
Avellaneda, en el mes de octubre de 2012

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina // Made in Argentina

El poder, una bestia magnífica

[Entrevista con Manuel Osorio, Madrid, 1977.]

—Mi primer libro se tituló *Historia de la locura*, una obra esencialmente consagrada no tanto a la historia de la locura como a la del estatus que se daba a los locos en las sociedades europeas entre el siglo XVI y comienzos del siglo XIX: cómo se había comenzado a percibir a esos personajes extraños que eran los locos en la sociedad. Está claro que el personaje del loco fue un personaje tradicional en la cultura y la literatura desde la época griega. Pero lo que cambió durante los siglos XVI y XVII, en mi opinión, es que, de alguna manera, se empezó a organizar la percepción de la locura como una enfermedad mental. Y al mismo tiempo se comenzó a aislar a los locos al margen del sistema general de la sociedad, a ponerlos aparte, a no tolerarlos ya en una suerte de familiaridad cotidiana, a no soportar ya verlos circular así, mezclarse en la vida de todos los días y toda la gente... Entonces, se los aisló, se los encerró en una especie de gran encierro, que afectó no sólo a los locos sino también a los vagabundos, los pobres, los mendigos. Un mecanismo de segregación social en el cual los locos quedaron atrapados; y poco a poco, en ese régimen general de encierro, se definió para ellos un lugar específico y de allí salió el hospital psiquiátrico moderno, el hospital que funcionó en gran escala a lo largo de toda Europa en el siglo XIX. Ese fue, si se quiere, mi punto de partida...

—*Y la experiencia personal?*

—¿La experiencia personal? Resulta que yo había hecho estudios de..., como suele decirse, letras, filosofía, un poquito de psicología, esas cosas..., y además siempre había estado muy tentado, fas-

cinado incluso, por los estudios médicos, pero, en fin... la pereza, también la necesidad de tener una profesión, de ganarme la vida, hicieron que no me dedicara a ellos luego de estudiar filosofía, aunque de todos modos trabajé en un hospital psiquiátrico, en Sainte-Anne, y lo hice con un estatus particular; fue más o menos hacia 1955. En ese momento la profesión de psicólogo casi no existía en los hospitales psiquiátricos, o apenas comenzaba a esbozarse, al menos en Francia. Me habían incorporado sin mayores precisiones como psicólogo, pero en realidad no tenía nada que hacer y nadie sabía qué hacer conmigo, de modo que permanecí durante dos años como pasante, tolerado por los médicos pero sin ninguna función. De esa manera pude circular por la frontera entre el mundo de los médicos y el mundo de los enfermos. Sin tener, desde luego, los privilegios de los médicos y tampoco el triste estatus del enfermo. Las relaciones entre médicos y enfermos, las formas de institución, al menos en los hospitales psiquiátricos, me asombraron por completo, me sorprendieron, incluso hasta la angustia. En el fondo, la pregunta que me hice no fue tanto saber qué pasaba por la cabeza de los enfermos sino qué pasaba entre estos y los médicos. ¿Qué pasa entre esa gente, a través de las paredes, los reglamentos, los hábitos, las restricciones, las coerciones, también las violencias que podemos encontrar en los hospitales psiquiátricos? ¿Qué es eso? Esa relación tan dramática, tan tensa. Aun cuando un discurso científico le dé forma, la justifique, no deja de ser una relación muy extraña... de lucha, de enfrentamiento, de agresividad. En síntesis, quise hacer en algún sentido la historia de esa relación entre la razón y la locura. Traté de resituirla en la historia general. Traté de reinscribirla en la historia de los procedimientos mediante los cuales la sociedad moderna se había diferenciado, había introducido diferenciaciones entre los individuos. Ya sea la división del trabajo, ya sean las jerarquizaciones sociales, esa multiplicidad de niveles que constatamos en las sociedades modernas, y también la atomización de los individuos. Todo eso, creo, fue la condición para que se atribuyera a los locos el estatus que se les atribuyó.

—Usted habla de Occidente...

—Sí, cuando digo Occidente, sabe, es una palabra vaga, desagradable de utilizar y casi indispensable. Quiero decir que muchas cosas, muchas prácticas sociales, prácticas políticas, prácticas económicas, nacieron y se desarrollaron, con una fuerza enorme, en una especie de región geográfica que se sitúa entre el Vístula y Gibraltar, entre las costas del norte de Escocia y la punta de Italia. No quiero decir en absoluto que el mundo árabe, por ejemplo, no haya tenido influencia sobre todo eso... o el Medio Oriente o el mundo persa... Pero no por eso deja de ser cierto que, con todo, nuestro destino de hombre moderno se tramó en esta región y durante cierta época que se sitúa entre comienzos de la Edad Media y los siglos XVIII o XIX. A partir del siglo XIX, hay que decir sin duda que los esquemas de pensamiento, las formas políticas, los mecanismos económicos fundamentales que eran los de Occidente se universalizaron por la violencia de la colonización, o, bueno, digamos que la mayoría de las veces cobraron de hecho dimensiones universales. Y eso es lo que entiendo por Occidente, esa suerte de pequeña porción del mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer al mundo entero. Es cierto que el mundo entró en rebelión contra ese Occidente, se separó de él e intenta ahora... ha logrado hacerle perder su posición preeminente, pero esto no impide que los instrumentos que se utilizaron en el mundo entero para reducir a Occidente y liberarse de su yugo, esos instrumentos, hayan sido forjados casi en su totalidad por Occidente.

—Usted dice que en Occidente no hay influencia árabe o del Medio Oriente...

—No, al contrario, digo que la hay.

—Sí, no se puede decir que no la haya...

—Así es. No se puede decir que no la haya.

—¿En qué sentido?

—Es muy difícil, por ejemplo, concebir el desarrollo del pensamiento, de la filosofía, de la ciencia, de la economía europea en la Edad Media, si no se tiene en cuenta el mundo árabe. Eso es... en esa medida... Considere el ejemplo de la religión. La religión, las transformaciones del catolicismo o, en fin, muchas de las transformaciones del catolicismo en el transcurso de los siglos XIV y XV se debieron a la gran influencia de una filosofía, un pensamiento, una mística árabes. No voy a enseñarle la importancia de ese fenómeno a alguien de cultura española como usted.

—Pero ¿cuáles eran, en concreto, esas influencias en la vida religiosa, cultural y hasta política de Europa, la Europa que podríamos calificar de occidental? ¿Cómo se efectuó esa especie de fusión de la cultura occidental con el aporte de la parte oriental, árabe? ¿Cómo sucedió?

—Esa es la pregunta que me hace? Como usted sabe, soy un historiador, no un filósofo que especula sobre la historia del mundo; no soy Spengler. Por otra parte, la pregunta que usted me hace es extraordinariamente complicada. ¿Cómo ocurrió? No, realmente, no puedo decir... Como los presidentes norteamericanos cuando una pregunta les molesta, responderé: *no comment...*

—Está bien. Creo que en Occidente, lo que llamamos Occidente, hay una influencia compleja de las culturas orientales, y podría decirse que una gran parte de la cultura occidental se nutrió, sea de manera directa, sea de manera contradictoria, de la cultura oriental... por una oposición que podríamos considerar negativa pero que la engloba. ¿Cómo ve este aspecto? Sé muy bien que usted es más historiador que filósofo de la historia, pero, de todos modos, un historiador hace un poco de filosofía en su historia...

—Sí. Aquí hay una cuestión que, me parece, se rozó a menudo, pero jamás se trató a fondo. Tuvimos dos grandes religiones universales en el mundo mediterráneo; dejamos de lado a Asia, que es además otro problema. Tuvimos dos... teníamos tres monoteístas, el judío, el cristiano y el musulmán, y dos religiones de voluntad universalista, la religión cristiana y la religión musulmana.

¿Cómo fue que el mundo musulmán, la religión musulmana, que hasta los siglos XII y XIII parecía tener y tuvo en efecto un dinamismo infinitamente más grande, más fuerte que el cristianismo, y cuyas formas religiosas, militares, sociales, culturales parecían mucho más flexibles, mucho más ricas, mucho más receptivas que el mundo cristiano de la alta Edad Media, cómo fue, repito, que a partir de determinado momento las cosas se trastocaron? El mundo musulmán quedó inmovilizado, coagulado, en cierta manera, y fue englobado y colonizado poco a poco por un mundo cristiano que, por su parte, se desbloqueó y ha sido hasta nuestros días el gran foco de la universalidad. Este es un problema de historia, pero también, en efecto, de filosofía.

—Querría que volviéramos a cosas más concretas. ¿Cómo preparó su primer libro? ¿A partir de qué experiencias?

—Me formé filosóficamente en un clima que era el de la fenomenología y el existencialismo. Es decir, formas de reflexión que eran inmediatamente reales y se alimentaban, se nutrían de experiencias vividas. Y en el fondo, lo que constituía la filosofía, el discurso filosófico, era la dilucidación de esa experiencia vivida. Ahora bien, sin que todavía sepa muy bien por qué, en esos años, las décadas de los cincuenta, sesenta, setenta, se produjo un cambio importante, pese a todo, en la reflexión teórica tal como se desarrollaba particularmente en Francia: una importancia cada vez más reducida asociada a la experiencia inmediata, vivida, íntima de los individuos. En contraste, una importancia creciente atribuida a la relación de las cosas entre sí, a las culturas diferentes de las nuestras, a los fenómenos históricos, a los fenómenos económicos. Consideré qué importante fue Lévi-Strauss, por lo menos en la cultura francesa. Ahora bien, a decir verdad, si hay alguien que está lejos de la experiencia vivida es sin duda Lévi-Strauss, cuyo objeto era la cultura más ajena posible a la nuestra. Asimismo la importancia del psicoanálisis, y sobre todo del psicoanálisis de tipo lacaniano en Francia, que comenzó por esos años, ¿a qué se debía, si no, justamente, al hecho de que en ese psicoanálisis no se recurriía, no había que vérselas con la experiencia vivida de

los individuos, no era eso lo que se pretendía dilucidar, sino las estructuras del inconsciente, no la conciencia sino el inconsciente? En consecuencia, me interesé por razones personales, biográficas, en ese problema de la locura, y tampoco yo tuve la tentación de tratar de discernir en lo íntimo de mi conciencia cuál podía ser la relación que mantenía con la locura o con mi locura, y me apasionó en cambio el problema del estatus histórico, social y político de la locura en una sociedad como la nuestra. De modo que me vi de inmediato en la necesidad de utilizar material histórico y, en vez de hacer la introspección, el análisis de mí mismo, el análisis de mi experiencia vivida, me sumergí de cabeza en el polvo de los archivos y traté de recuperar documentos, textos, testimonios concernientes al estatus de la locura.

—Usted habla de ese estatus de la locura en los planos político, social, histórico. ¿Cómo la recorrió en la trayectoria de su investigación?

—La locura se medicalizó cada vez más a través de toda la historia de Occidente. En la Edad Media, por supuesto, se consideraba que algunos individuos estaban enfermos del espíritu, la cabeza o el cerebro. Pero era algo absolutamente excepcional. En lo esencial, al loco, el desviado, el irregular, aquel que no se comportaba o no hablaba como todo el mundo, no se lo percibía como un enfermo. Y poco a poco se comenzó a anexar a la medicina el fenómeno de la locura, a considerar que la locura era una forma de enfermedad y, en resumidas cuentas, que cualquier individuo, aun normal, estaba tal vez enfermo, en la medida en que podía estar loco. Esta medicalización es en realidad un aspecto de un fenómeno más amplio que es la medicalización general de la existencia. Diría de manera muy esquemática que el gran problema de las sociedades occidentales desde la Edad Media hasta el siglo XVIII fue en verdad el derecho, la ley, la legitimidad, la legalidad, y que se conquistó laboriosamente una sociedad de derecho, el derecho de los individuos, en el transcurrir de todas las luchas políticas que atravesaron, que sacudieron Europa hasta el siglo XIX; y en el momento mismo en que se creía, en que los revolucionarios franceses, por ejemplo, creían llegar a una sociedad de

derecho, resulta que pasó algo que yo trato justamente de analizar, algo que abrió las puertas a la sociedad de la norma, la salud, la medicina, la normalización que es nuestro modo esencial de funcionamiento en la actualidad.

Mire lo que pasa hoy en día en la justicia penal de la mayoría de los países de Europa. Cuando hay que ocuparse de un criminal, la cuestión es al punto saber si no está loco, cuáles son los motivos psicológicos por los cuales ha cometido su crimen, los trastornos que experimentó durante su infancia, las perturbaciones de su medio familiar... Las cosas se psicologizan de inmediato; psicologizarlas, es decir medicalizarlas.

—Usted habla de la medicalización, no sólo de la locura.

—Sí, y de los individuos en general, de la existencia en general. Mire, por ejemplo, lo que pasa con referencia a los niños. En el siglo XVIII empezó a haber una preocupación intensa por la salud de los niños, y gracias a ella, por lo demás, se pudo bajar en medida considerable su mortalidad. La mortalidad infantil aún era gigantesca a fines del siglo XVIII, pero la medicalización no dejó de extenderse y acelerarse y ahora los padres están con respecto a los hijos en una posición que es casi siempre medicalizadora, psicologizadora, psiquiatrizadora. Ante la menor angustia del niño, la menor ira o el menor miedo: qué pasa, qué pasó, lo destetamos mal, está liquidando su Edipo? Así, el pensamiento médico, la inquietud médica parasitan todas las relaciones...

—¿Qué es el pensamiento médico? ¿En qué sentido utiliza usted la expresión?

—Por pensamiento médico entiendo una manera de percibir las cosas que se organiza alrededor de la norma, esto es, que procura deslindar lo que es normal de lo que es anormal, que no son del todo, justamente, lo lícito y lo ilícito; el pensamiento jurídico distingue lo lícito y lo ilícito, el pensamiento médico distingue lo normal y lo anormal; se asigna, busca también asignarse medios de corrección que no son exactamente medios de castigo, sino

medios de transformación del individuo, toda una tecnología del comportamiento del ser humano que está ligada a ese fin...

—*Y cómo se produce la formación de todo eso en el movimiento histórico?*

—Todo eso está profundamente ligado al desarrollo del capitalismo, y me refiero a que para este no fue posible funcionar con un sistema de poder político en cierta forma indiferente a los individuos. El poder político en una sociedad de tipo feudal consistía esencialmente en que los pobres pagaran contribuciones al señor o a la gente que ya era rica, y prestaran asimismo el servicio de las armas. Pero nadie se preocupaba mucho de lo que hacían los individuos; en suma, el poder político era indiferente. Lo que existía a ojos del señor era su tierra, era su aldea, eran los habitantes de su aldea, eran como mucho las familias, pero los individuos, en concreto, no caían bajo el ojo del poder. Llegó un momento en que fue preciso que cada cual fuera efectivamente percibido por el ojo del poder, si se aspiraba a tener una sociedad de tipo capitalista, es decir, con una producción que fuera lo más intensa posible, lo más eficaz posible; cuando, en la división del trabajo, fue necesario que hubiera personas capaces de hacer esto y otras de hacer aquello, cuando apareció también el miedo de que movimientos populares de resistencia, de inercia o de rebelión derrocaran todo ese orden capitalista que estaba naciendo, fue menester entonces una vigilancia precisa y concreta sobre todos los individuos, y creo que la medicalización a la que me refería está ligada a esa necesidad.

—*Cómo establece la relación?*

—Con la medicalización, la normalización, se llega a crear una especie de jerarquía de individuos capaces o menos capaces, el que obedece a una norma determinada, el que se desvía, aquel a quien se puede corregir, aquel a quien no se puede corregir, el que puede corregirse con tal o cual medio, aquel en quien hay que utilizar tal otro. Todo esto, esta especie de toma en consideración de los individuos en función de su normalidad, es, creo,

uno de los grandes instrumentos de poder en la sociedad contemporánea.

—*En función de su eficacia de producción...*

—Sí, su eficacia de producción en el sentido muy general de la expresión.

—*Sí, no de producción simplemente...*

—No de producción simplemente manual...

—*de mercancías. Producción humana...*

—Así es.

—*Puede ser el arte mismo...*

—Eso es, sin duda alguna.

—*En todo lo que usted dice hay muchas cosas. Tantas que no sé por cuál empezar. Por ejemplo, usted dice que la relación que hay entre la medicalización y la necesidad de cierta eficacia social se estableció en el momento del capitalismo.*

—Así es, sí.

—*Y cómo podría describirse ese momento?*

—Es un fenómeno que duró mucho tiempo y pasó por mil canales diferentes. Por ejemplo, lo vemos aparecer muy pronto en el orden religioso, aun antes de la Reforma, cuando se comienzan a desarrollar prácticas de devoción, prácticas de confesión, de dirección de conciencia, de examen de conciencia, que demuestran el intenso interés que pone la Iglesia Católica en los individuos y no sólo en sus pecados, en una especie de comportamiento legal o ilegal; no, se pretende saber de veras cómo son las cosas en la cabeza y el cora-

zón de la gente. Se trata de un fenómeno que vemos aparecer muy pronto, hacia el siglo XV y comienzos del siglo XVI. A partir de ese momento vemos también que Occidente se empieza a preocupar mucho por la educación, no sólo la educación de los clérigos, sino asimismo la educación de las personas que estarán destinadas a ser mercaderes, comerciantes, hombres de ley. Se empieza a formar a los niños bastante pronto; esta educación que todavía es burguesa será más popular a continuación. Y lo mismo en el ejército: en los siglos XVI y XVII vemos aparecer los fenómenos de disciplinaria. Es por tanto un fenómeno múltiple, que en líneas generales puede situarse bajo el signo del desarrollo del capitalismo, pero en realidad, cuando las cosas se examinan en detalle, se advierte que es un proceso que tuvo numerosos orígenes y que finalmente, poco a poco, se organizó en un haz.

—Que se inserta en una trayectoria histórica...

—Eso es.

—Usted decía que esa preocupación que puede calificarse de elitista de la burguesía se convierte en una preocupación popular.

—Creo que una de las cosas importantes es que justamente todas esas preocupaciones acerca del cuerpo, la salud, la normalidad, la burguesía las tuvo ante todo con respecto a sí misma, a su descendencia, a sus hijos, a la gente que formaba parte de ese grupo, y poco a poco se aplicaron procedimientos de normalización a otros estratos sociales, en particular al proletariado.

—A qué obedece ese hecho?

—En un principio, la burguesía se ocupó en lo fundamental de su propia salud. De alguna manera, era a la vez su salvación y la afirmación de su fuerza. Después de todo, la salud de los obreros la tenía sin cuidado. Recuerde lo que Marx cuenta sobre la tremenda masacre de la clase obrera que se presenció en Europa a comienzos del siglo XIX, cuando, en condiciones espanto-

sas de alojamiento, subalimentados, la gente, hombres, mujeres y sobre todo niños, estaban obligados a trabajar una cantidad de horas inimaginable para nosotros: dieciséis, diecisiete horas por jornada de trabajo. De allí una terrible mortalidad. Y después, a partir de determinado momento, al plantearse de otro modo los problemas de la mano de obra, fue necesario conservar el mayor tiempo posible a los obreros que uno empleaba, y se advirtió que valía más hacer trabajar intensamente a un obrero durante ocho, nueve, diez horas, en vez de matarlo al forzarlo a trabajar catorce, quince o dieciséis. El material humano constituido por la clase obrera comenzó a considerarse poco a poco como un recurso precioso del que no había que abusar.

—Casi un medio material... ¿Querría contarnos cómo pasó de un libro a otro?

—No soy filósofo ni escritor. No hago una obra, hago investigaciones que son históricas y políticas al mismo tiempo; a menudo me dejo llevar por problemas con los que me topo en un libro, que no puedo resolver en él, y procuro entonces abordarlos en un libro siguiente. También hay fenómenos de coyuntura que hacen que, en un momento dado, tal problema aparezca como un problema urgente, políticamente urgente en la actualidad, y a causa de ello me interese. Escribí la *Historia de la locura* hacia los años 1955-1960; poca gente, en definitiva, se interesaba en ese problema, la antipsiquiatría acababa de ponerse en marcha en Gran Bretaña, pero nadie conocía su existencia en Francia y yo no sabía que Laing y Cooper existían. En esa época, fue verdaderamente por razones de interés personal que sentí la necesidad de escribir ese libro. En cambio, cuando escribí algo sobre el sistema penal y las prisiones, hace hoy tres años, lo hice en relación con todo el movimiento de impugnación del sistema penal al que se había asistido en Francia, Italia, Alemania, los Estados Unidos. En ese caso era para responder a una demanda inmediata.

—Su trabajo consiste más bien en la investigación histórica y política. ¿Qué podría decirme al respecto?

—En el transcurso de los últimos cien años, poco más o menos, el análisis político siempre estuvo regido o bien por teorías económicas, o bien por una filosofía de la historia; digamos: por construcciones teóricas importantes y un tanto solemnes, como el marxismo. Ahora bien, yo creo que la experiencia que se ha hecho durante estos últimos veinte, treinta años, por ejemplo con el estalinismo, y también con China, volvió inutilizables, al menos en muchos de sus aspectos, los análisis tradicionales del marxismo. En esa medida, creo que era preciso, no, de ningún modo, abandonar el marxismo como una suerte de vieja manía digna de burlas, sino ser mucho menos fieles de lo que se pretendía ser tanto a la letra misma de la teoría, e intentar resituar los análisis políticos que pueden hacerse sobre la sociedad actual no tanto en el marco de una teoría coherente como contra el telón de fondo de una historia real. Me parece que el fracasado intento de los grandes sistemas teóricos de hacer el análisis político actual es el que nos remite ahora a una especie de empirismo que tal vez no esté muy lleno de gloria, el empirismo de los historiadores.

—*¿Cómo se sitúa su trabajo de historiador en relación con esa situación?*

—Se trata en esencia de un trabajo a partir de una interrogación política, política en sentido amplio: ¿cuáles son las relaciones de poder que actúan en una sociedad como la nuestra? Poder de la razón sobre la locura, era ese libro; poder de los médicos sobre los enfermos, es un libro que hice sobre la clínica; poder del aparato judicial sobre los delincuentes, poder sobre la sexualidad de los individuos... Son los libros que empecé a publicar hace poco. En el fondo, es el análisis de las relaciones de poder en nuestra sociedad.

—*Y qué es la relación de poder?*

—Creo que, tradicionalmente, se consideraba que para analizar el poder bastaba con estudiar las formas jurídicas que regían lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido.

—*La norma...*

—No, justamente, no del todo la norma, el derecho, la ley. En realidad me parece que el derecho que diferencia lo permitido y lo prohibido no es de hecho más que un instrumento de poder en definitiva bastante inadecuado y bastante irreal y abstracto. Que, en concreto, las relaciones de poder son mucho más complejas, y lo que traté de analizar es precisamente todo lo extrajurídico, todas las coacciones extrajurídicas que pesan sobre los individuos y atraviesan el cuerpo social.

—*¿Qué es lo extrajurídico?*

—Tomemos un ejemplo muy simple. Cuando un médico psiquiatra impone a un individuo una internación, un tratamiento, un estatus, cuando lo pone en un estatus que no es el de ciudadano con todas las de la ley, sale del derecho, aun cuando algunos de sus actos estén protegidos por él. A la inversa, cuando un aparato judicial, como un tribunal penal, dice ante un criminal no saber qué hacer con él, y se remite a un psiquiatra para pedirle una pericia que indique si este individuo es normal o anormal, se sale del derecho. La pregunta del derecho es: ¿ha hecho tal o cual cosa, es él quien la hizo, había circunstancias atenuantes, cómo se lo va a castigar? Eso es todo. Cuando se pregunta: ¿es normal, anormal, tenía pulsiones agresivas?, lo jurídico, como se dará cuenta, sale de lo jurídico y entra en lo médico. Todos esos fenómenos son los que me interesan.

Propósito de este libro

—*Es lo que usted llama el poder.*

—Sí. Creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal, y que el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos.

Política y Domination

—Usted dice que hay un poder jurídico y que existe lo extrajurídico donde también se opera un poder. ¿Y la relación de todo esto sería el poder?

—Sí, son las relaciones de poder. Como usted sabe, las relaciones de poder son las que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce en su fábrica sobre sus obreros.

—*Si no entendí mal, más que un poder hay relaciones complejas del poder...*

—Eso es.

—*¿Cómo concibió usted la génesis de esos poderes? ¿Cómo se difunden en nuestros días, y a partir de qué?*

—Muy a pesar de su complejidad y su diversidad, esas relaciones de poder logran organizarse en una especie de figura global. Podríamos decir que es la dominación de la clase burguesa o de algunos de sus elementos sobre el cuerpo social. Pero no me parece que sean la clase burguesa o tales o cuales de sus elementos los que imponen el conjunto de esas relaciones de poder. Digamos que esa clase las aprovecha, las utiliza, las modifica, trata de intensificar algunas de esas relaciones de poder o, al contrario, de atenuar algunas otras. No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fuera por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro.

—*Es una especie de lugar donde históricamente se situó una clase como la burguesía, que, en un nivel histórico, toma una suerte de poder desarrollando también en un nivel histórico.*

—Eso es, sí.

—*Y lo aprovecha consciente e inconscientemente.*

—Muy bien.

—*Usted dijo que la locura no es una locura hasta el momento en que aparece una sociedad que la crea...*

—No quiero decir que la locura no existía. Creo que la categoría de enfermedad mental que engloba una cantidad considerable de individuos y conductas diferentes es algo relativamente nuevo. Lo reitero, los griegos, los romanos, los árabes, la gente de la Edad Media, admitían en efecto que algunos individuos estaban enfermos del cerebro, como decían, o del espíritu o la cabeza, pero se conocía solamente a algunos. En cuanto al resto, había mucha tolerancia. Considere, en árabe, por ejemplo, el uso de la palabra *meznoun*: *meznoun* es alguien que es un poquito así, que está tal vez un poco emparentado con el diablo; de todas maneras, no es un enfermo mental para quien corresponda la intervención de un médico y una iniciativa terapéutica.

—*Usted establece una relación entre norma y jurisprudencia y las categorías de la locura...*

—La jurisprudencia es el saber jurídico acumulado sobre la base de la propia práctica judicial. Hay, ciertamente, una jurisprudencia de la locura, pero, en fin, no es eso lo importante...

—*Es más bien la medicalización.*

—Sí.

—Ahora, si le parece, me gustaría que habláramos de su último libro, un vasto proyecto... querría que me dijese cuál es la concepción del proyecto.

—La concepción del proyecto es a la vez simple y un poquito delicada de explicar. A decir verdad, no tenemos en francés, y no sé si la hay en otras lenguas, una palabra que designe con exactitud lo que querría hacer, el tema del que querría hablar. No quiero hablar de la sexualidad en cuanto organización fisiológica en el cuerpo, y ni siquiera de la sexualidad como comportamiento. Lo que me interesa es saber, hacer la historia del modo como se plan-

teó la cuestión de la sexualidad en los discursos religiosos, científicos, morales, políticos y también económicos, qué forma de interés hubo, desde la Edad Media, por la sexualidad. Me parece en efecto que, si bien es cierto que la sexualidad estuvo fuertemente regimentada por sistemas de interdictos en nuestra sociedad, hay asimismo un fenómeno importante sobre el cual quizás no se haya insistido mucho, y es que nuestras sociedades tuvieron un interés cada vez más grande y cada vez más intenso por ella. Poco a poco llegó a considerarse que era lo más importante para la existencia humana. Se llegó a decir que si se comprende la sexualidad de un individuo, se ha comprendido, a grandes rasgos, lo esencial de lo que él es, de lo que son su vida, su existencia, su destino. Se trata entonces de la historia del interés que las sociedades occidentales han tenido por la sexualidad. No es mi intención explorar esa historia ni de manera parcial ni en su totalidad, no quiero hacer una historia meramente exhaustiva: me limitaré a ciertos aspectos. En el próximo volumen estudiaré la concepción cristiana de la carne desde la Edad Media hasta el siglo XVII, y a continuación estudiare la manera como se problematizó la sexualidad de los niños, luego la de las mujeres, luego la de los perversos...

—*Y estima dedicar mucho tiempo al proyecto?*

—No sé muy bien. Diez años...

—*Volvamos a La voluntad de saber. Tiene cosas que me parecen muy interesantes. La relación que usted establece entre algo de lo cual se habla de manera más general, la relación entre la manera de vivir la sexualidad en Oriente con...*

—El arte erótico... En Occidente, el interés por la sexualidad estaba esencialmente ligado al deseo de constituir a su respecto un discurso científico que permitiera a la vez analizarla, controlarla, normalizarla. Mientras que en otras sociedades –orientales o no, por lo demás–, sociedades no occidentales, también hubo una gran preocupación por la sexualidad, pero la mayoría de las veces, me parece, con perspectivas como la de cultivarla, hacerla lo

más intensa posible, llevar el placer al máximo, ponerlo al servicio de la vida espiritual. Me parece que tenemos con ello dos tipos de relación con la sexualidad.

—*¿Qué pudo producir esta situación en materia de vida cotidiana?*

—Produce lo siguiente: por una parte, tenemos la valorización general de la sexualidad, la conciencia que habita en cada uno en cuanto a que esta es lo más importante para su persona y que, si quiere conocerse a sí mismo, debe interrogar a su sexualidad. Una de las consecuencias de este hecho es también que la sexualidad se convierte en un objeto medicalizable con respecto al cual, cuando tenemos un problema o una molestia, nos derivan al psiquiatra, al psicoanalista, al psicólogo, al sexólogo, al terapeuta.

—*Usted define la voluntad de saber como la búsqueda de la autoconciencia...*

—En Occidente la sexualidad ha sido esencialmente el objeto de un saber. Ese saber no es de fecha reciente, no fue con Freud con quien comenzamos a decírnos simplemente que el secreto del hombre estaba en su sexualidad; ya se había dicho antes de él: los psiquiatras y los médicos del siglo XIX, y también lo habían dicho el pensamiento cristiano, la teología cristiana, la pastoral cristiana.

—*En su libro, usted dice asimismo que esa especie de voluntad de saber es contradictoria.*

—No, ¿en qué sentido?

—*En el sentido de que, a partir del siglo XIX, creo, hay una sobreabundancia de discursos sobre la sexualidad, pero sólo por contradicción ese discurso se convierte en voluntad de saber, porque su primera voluntad era ocultarse.*

—Sí, bueno, no estoy seguro de que desde el principio haya sido una voluntad de ocultar, porque en los hechos, claro está, se

prohibieron unas cuantas cosas, se prohibió decir, mostrar unas cuantas cosas, pero al mismo tiempo siempre se procuró saber qué pasaba, cómo era. Mire lo que pasa en la Edad Media o en los siglos XVI y XVII. Las reglas de decencia se tornaron cada vez más estrictas, pero al mismo tiempo la indiscreción de los confesores era cada vez más grande. Y se prohibía sin duda a la gente hablar públicamente de ciertas cosas, pero piense en los detalles que se les pedían en confesión, y piense sobre todo en toda la atención que se les obligaba a prestar a su sexualidad, a los diferentes movimientos de su deseo, a todo lo que pasaba en su corazón y su cuerpo. La intensificación de esa relación indica en el fondo una curiosidad muy profunda bajo el silencio que se imponía.

—*¿Cuáles son las perspectivas de esa voluntad de saber y cuáles serán las perspectivas de la voluntad de gozar, por decirlo de algún modo, de la sexualidad no occidental?*

—En cuanto a las sociedades no occidentales, no sabría decírselo. Creo que esta voluntad de saber occidental produce fenómenos muy curiosos, pues en verdad es ella la que hizo tomar conciencia a la gente de que su sexualidad no era libre. Por consiguiente, los movimientos de liberación sexual que se desarrollaron en Occidente nacieron en parte de los mecanismos mismos por medio de los cuales se trataba de sojuzgar. En ese aspecto, el avance del poder provoca como contragolpe un movimiento de resistencia.

—*¿Cuáles son sus consecuencias?*

—En la actualidad nos encontramos en una situación que es relativamente peligrosa, en el sentido de que un interés demasiado fuerte, demasiado médico por la sexualidad corre el riesgo de someterla a un poder normalizador. Creo, en cambio, que en los movimientos de liberación que han surgido en tiempos recientes, que pueden surgir aún, la reivindicación de una sexualidad libre...

Poder y saber

[Entrevista con Shigehiko Hasumi, París, 1977.]

—El interés del público japonés por sus obras ha aumentado considerablemente en estos últimos años, puesto que, después de la tan esperada traducción de *Las palabras y las cosas*, vinieron Vigilar y castigar, publicado hace dos años, y una parte de *La voluntad de saber*, que acaba de traducirse. Sin embargo, en el medio intelectual japonés hay "mitos Foucault" que hacen imposible una lectura objetiva de su obra. Esos mitos vehiculan tres imágenes falsas de su personalidad, pero en general aceptadas como verosímiles.

El primer mito es el de un Foucault estructuralista, que hace pedazos la historia y el hombre, del que le hablé en la entrevista precedente.¹ El segundo es el de un Foucault hombre de método, mito que se difundió en el Japón luego de la traducción de *La arqueología del saber*. A causa de este libro, se lo ha recibido, en cierta forma, como el hijo pródigo de la filosofía, que, después de haberse paseado por el dominio sospechoso de la literatura, vuelve a una reflexión seria sobre el método. El tercer mito es el de un Foucault contestatario. Se lo considera contestatario porque usted habla de la prisión y los presos. Se espera, pues, que su *Historia de la sexualidad* sea un libro de imputación... ¿Esos mitos también existen en Francia?

—Están difundidos en Francia y también lo están en los Estados Unidos. Hace dos días recibí un artículo, muy bien hecho, por lo

¹ Michel Foucault, "Archeologie kara dynastique he", entrevista del 27 de septiembre de 1972 con Shigehiko Hasumi, *Uma*, marzo de 1973, pp. 182-206. Versión francesa: "De l'archéologie à la dynastique", en *DF*, vol. 1, núm. 119, pp. 1273-1284 [trad. cast.: "De la arqueología a la dinástica", en *Estrategias de poder: obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999].

demás, de alguien que se ocupa sucesivamente de mis libros en su orden cronológico y, en rigor, los presenta con mucha objetividad, desde la *Historia de la locura* hasta la *Historia de la sexualidad*. La imagen que se da de cada uno de esos libros no es falsa, pero de todos modos me quedé completamente atónito cuando, al final de la presentación, el autor dice: "Pues bien, como ven, Foucault es un discípulo de Lévi-Strauss, es un estructuralista, y su método es totalmente antihistórico o ahistórico". Ahora bien, presentar la *Historia de la locura*, presentar *El nacimiento de la clínica*, la *Historia de la sexualidad* o *Vigilar y castigar* como libros ahistóricos es algo que no puedo entender. Me limitaré a agregar que no hubo un solo comentarista, ni uno, que señalara que en *Las palabras y las cosas*, que pasa por ser mi libro estructuralista, la palabra "estructura" no aparece ni una vez. Si bien puede mencionársela en alguna cita, yo no la utilizo ni una sola vez, ni la palabra "estructura" ni ninguna de las nociones mediante las cuales los estructuralistas definen su método. Se trata, por lo tanto, de un prejuicio muy extendido. El malentendido está disipándose en Francia, pero para ser sincero yo diría que, pese a todo, tenía su razón de ser, porque durante largo tiempo muchas de las cosas que yo hacía no fueron del todo claras ni siquiera para mí. Lo cierto es que busqué en direcciones un poco diferentes.

Se podría, claro está, reconstruir una especie de hilo conductor. Mi primer libro era la historia de la locura, vale decir, un problema a la vez de historia del saber médico y de historia de las instituciones médicas y psiquiátricas. De allí pasé a un análisis de la medicina en general y de las instituciones médicas a comienzos de la modernidad de la medicina, y después al estudio de las ciencias empíricas como la historia natural, la economía política, la gramática. En todo eso hay una suerte, no digo de lógica, sino de progresión por yuxtaposición; no obstante, por debajo de esa exposición libre pero pese a todo verosímil, había algo que yo mismo no comprendía muy bien, y que en el fondo era: cuál es el problema, como se dice en francés, que me hace ir y venir.

Durante mucho tiempo creí que con esas idas y venidas corría detrás de una suerte de análisis de los saberes y los conocimientos tal como estos pueden existir en una sociedad como la nuestra: ¿qué

se sabe de la locura, qué se sabe de la enfermedad, qué se sabe del mundo, de la vida? Sin embargo, ahora no creo que mi problema fuera ese. El verdadero problema que me movía era uno que, por otra parte, es hoy el problema de todo el mundo, el del poder. Me parece que hay que remitirse a los años sesenta, a lo que pasaba en esos momentos, digamos en 1955, porque comencé a trabajar alrededor de ese año. En el fondo, había dos grandes herencias históricas del siglo XX que no se habían asimilado y para las cuales no existían instrumentos de análisis. Esas dos herencias negras eran el fascismo y el estalinismo. En efecto, el siglo XIX se había topado, como problema fundamental, con el de la miseria, el de la explotación económica, el de la formación de una riqueza, el del capital basado en la miseria de los mismos que producían la riqueza. Ese enorme escándalo había suscitado la reflexión de los economistas, de los historiadores que habían procurado resolverlo, justificarlo de la mejor manera posible, y en el núcleo de todo eso estaba el marxismo. Creo que, al menos en Europa Occidental –quizá también en el Japón–, es decir en los países desarrollados, industrialmente desarrollados, lo que se planteaba no era tanto el problema de la miseria como el del exceso de poder. Tuvimos regímenes ora capitalistas, como sucedía con el fascismo, ora socialistas o que se decían socialistas, como sucedía con el estalinismo, en los cuales el exceso de poder del aparato de Estado, de la burocracia, pero yo diría asimismo de los individuos unos sobre otros, constituía algo absolutamente repelente, tan repelente como la miseria en el siglo XIX. Los campos de concentración que conocimos en todos esos países fueron para el siglo XX lo que las famosas ciudades obreras, los famosos tugurios obreros, la famosa mortalidad obrera, eran para los contemporáneos de Marx. Ahora bien, en los instrumentos conceptuales y teóricos que teníamos en mente nada nos permitía captar con claridad el problema del poder, porque el siglo XIX, que nos había legado esos instrumentos, sólo lo había percibido a través de los esquemas económicos. El siglo XIX nos había prometido que, el día que se resolvieran los problemas económicos, quedarían resueltos todos los efectos complementarios de un poder excesivo. Todos los efectos complementarios de un poder excesivo quedarían resueltos. El siglo XX descubrió lo contrario:

se pueden resolver todos los problemas económicos que uno quiera, y los excesos de poder se mantienen. Más o menos hacia 1955 el problema del poder comenzó a aparecer en su desnudez. Diría que hasta entonces, hasta 1955, había podido considerarse —y eso era lo que nos contaban los marxistas— que si se habían producido el fascismo y sus excesos de poder e incluso, en el límite, habían podido producirse los excesos del estalinismo, era a causa de las dificultades económicas atravesadas por el capitalismo en 1929 y por la Unión Soviética durante el duro período de los años 1920-1940. Ahora bien, en 1956 ocurre algo que me parece capital, fundamental: desaparecido el fascismo bajo sus formas institucionales en Europa, muerto Stalin y liquidado o presuntamente liquidado el estalinismo por Kruschev en 1956, los húngaros se sublevan en Budapest, los rusos intervienen y el poder soviético —al que en apariencia las urgencias económicas ya no debían presionar— reacciona como bien sabemos. En la misma época teníamos en Francia, y esto era muy importante, la Guerra de Argelia, otro caso donde se veía que, más allá de los problemas económicos —el capitalismo francés mostró que podía prescindir sin la menor dificultad de Argelia, de la colonización argelina—, estábamos frente a mecanismos de poder que en cierta forma se disparaban por sí mismos, más allá de las urgencias económicas fundamentales. Necesidad de pensar ese problema del poder y falta de instrumentos conceptuales para pensarlo. Creo que en el fondo, de manera un poco inconsciente, todos los integrantes de mi generación, y yo no soy más que uno de ellos, trataron en definitiva de aprehender ese fenómeno del poder. Ahora, querría reconstruir de manera retrospectiva el trabajo que hice esencialmente en función de esta cuestión.

¿De qué se trataba en la *Historia de la locura*? Intentar señalar no tanto cuál es el tipo de conocimiento que pudimos hacernos respecto de la enfermedad mental, sino cuál es el tipo de poder que la razón no quiso dejar de ejercer sobre la locura desde el siglo XVII hasta nuestros días. En lo que intenté hacer con *El nacimiento de la clínica* la cuestión era ese mismo problema. ¿Cómo es que el fenómeno de la enfermedad constituyó para la sociedad, para el Estado, para las instituciones del capitalismo en vías de desarrollo, una especie de desafío al que fue preciso responder a través de

medidas de institucionalización de la medicina, de los hospitales? ¿Qué estatus se asignó a los enfermos? Es lo que también quise hacer con respecto a la prisión. En consecuencia, toda una serie de análisis del poder. Diría que *Las palabras y las cosas*, bajo su aspecto literario, si se quiere, puramente especulativo, también es un poco eso, el señalamiento de los mecanismos de poder dentro de los propios discursos científicos: ¿qué regla es obligatorio obedecer, en determinada época, cuando se quiere enunciar un discurso científico sobre la vida, la historia natural, la economía política? ¿A qué hay que obedecer, a qué coacción se está sometido, y cómo, de un discurso a otro, de un modelo a otro, se producen efectos de poder? Entonces, lo esencial de mi intención fue en el fondo todo ese vínculo del saber y el poder, pero con los mecanismos de poder como punto central; no tiene nada que ver, por lo tanto, con el estructuralismo, y se trata en verdad de una historia —lograda o no, no soy yo quien debe juzgarlo—, una historia de los mecanismos de poder y de su manera de ponerse en marcha.

Es indudable que no tengo, como no tenía la gente de mi generación, un instrumento prefabricado para construirla. Trato de crearlo, sobre la base de investigaciones empíricas sobre tal o cual aspecto, tal o cual sector bien preciso. No tengo una concepción global y general del poder. Después de mí vendrá alguien, sin duda, y lo hará. Yo, por mi parte, no lo hago.

—Por lo tanto, el problema esencial para usted, desde su primer libro, la Historia de la locura, es siempre el problema del poder...

—Así es.

—Sin embargo, para abordar ese problema usted nunca habló, o sólo lo hizo rara vez, de lo que se da en llamar lucha de clases o infraestructura. En consecuencia, desde el inicio, vio con mucha claridad que el análisis de inspiración marxista ya no servía para ese tipo de fenómeno.

—Tomemos el caso de la *Historia de la locura*, ámbito al cual me referí en ese momento. Había dos cosas seguras: por un lado, los locos no constituyen una clase y las personas racionales no cons-

se pueden resolver todos los problemas económicos que uno quiera, y los excesos de poder se mantienen. Más o menos hacia 1955 el problema del poder comenzó a aparecer en su desnudez. Diría que hasta entonces, hasta 1955, había podido considerarse —y eso era lo que nos contaban los marxistas— que si se habían producido el fascismo y sus excesos de poder e incluso, en el límite, habían podido producirse los excesos del estalinismo, era a causa de las dificultades económicas atravesadas por el capitalismo en 1929 y por la Unión Soviética durante el duro período de los años 1920-1940. Ahora bien, en 1956 ocurre algo que me parece capital, fundamental: desaparecido el fascismo bajo sus formas institucionales en Europa, muerto Stalin y liquidado o presuntamente liquidado el estalinismo por Kruschev en 1956, los húngaros se sublevan en Budapest, los rusos intervienen y el poder soviético —al que en apariencia las urgencias económicas ya no debían presionar— reacciona como bien sabemos. En la misma época teníamos en Francia, y esto era muy importante, la Guerra de Argelia, otro caso donde se veía que, más allá de los problemas económicos —el capitalismo francés mostró que podía prescindir sin la menor dificultad de Argelia, de la colonización argelina—, estábamos frente a mecanismos de poder que en cierta forma se disparaban por sí mismos, más allá de las urgencias económicas fundamentales. Necesidad de pensar ese problema del poder y falta de instrumentos conceptuales para pensarlo. Creo que en el fondo, de manera un poco inconsciente, todos los integrantes de mi generación, y yo no soy más que uno de ellos, trataron en definitiva de aprehender ese fenómeno del poder. Ahora, querría reconstruir de manera retrospectiva el trabajo que hice esencialmente en función de esta cuestión.

¿De qué se trataba en la *Historia de la locura*? Intentar señalar no tanto cuál es el tipo de conocimiento que pudimos hacernos respecto de la enfermedad mental, sino cuál es el tipo de poder que la razón no quiso dejar de ejercer sobre la locura desde el siglo XVII hasta nuestros días. En lo que intenté hacer con *El nacimiento de la clínica* la cuestión era ese mismo problema. ¿Cómo es que el fenómeno de la enfermedad constituyó para la sociedad, para el Estado, para las instituciones del capitalismo en vías de desarrollo, una especie de desafío al que fue preciso responder a través de

medidas de institucionalización de la medicina, de los hospitales? ¿Qué estatus se asignó a los enfermos? Es lo que también quise hacer con respecto a la prisión. En consecuencia, toda una serie de análisis del poder. Diría que *Las palabras y las cosas*, bajo su aspecto literario, si se quiere, puramente especulativo, también es un poco eso, el señalamiento de los mecanismos de poder dentro de los propios discursos científicos: ¿qué regla es obligatorio obedecer, en determinada época, cuando se quiere enunciar un discurso científico sobre la vida, la historia natural, la economía política? ¿A qué hay que obedecer, a qué coacción se está sometido, y cómo, de un discurso a otro, de un modelo a otro, se producen efectos de poder? Entonces, lo esencial de mi intención fue en el fondo todo ese vínculo del saber y el poder, pero con los mecanismos de poder como punto central; no tiene nada que ver, por lo tanto, con el estructuralismo, y se trata en verdad de una historia —lograda o no, no soy yo quien debe juzgarlo—, una historia de los mecanismos de poder y de su manera de ponerse en marcha.

Es indudable que no tengo, como no tenía la gente de mi generación, un instrumento prefabricado para construirla. Trato de crearlo, sobre la base de investigaciones empíricas sobre tal o cual aspecto, tal o cual sector bien preciso. No tengo una concepción global y general del poder. Después de mí vendrá alguien, sin duda, y lo hará. Yo, por mi parte, no lo hago.

—Por lo tanto, el problema esencial para usted, desde su primer libro, la *Historia de la locura*, es siempre el problema del poder...

—Así es.

—Sin embargo, para abordar ese problema usted nunca habló, o sólo lo hizo rara vez, de lo que se da en llamar lucha de clases o infraestructura. En consecuencia, desde el inicio, vio con mucha claridad que el análisis de inspiración marxista ya no servía para ese tipo de fenómeno.

—Tomemos el caso de la *Historia de la locura*, ámbito al cual me referí en ese momento. Había dos cosas seguras: por un lado, los locos no constituyen una clase y las personas racionales no cons-

tituyen otra. No es posible superponer la serie de enfrentamientos que pueden producirse a uno y otro lado de la línea divisoria entre la razón y la sinrazón. Es obvio, no hacen falta comentarios. Pero hay que decirlo. Por otro lado, es indudable que la institucionalización de ciertas formas de prácticas como la internación, la organización de hospitales psiquiátricos, la diferencia, por ejemplo, que hay entre el encierro en un hospital y los cuidados que pueden brindarse a un paciente en una clínica, todas esas diferencias, no son sin duda ajena a la existencia de clases en el sentido marxista del término, pero el modo de manifestación de ese enfrentamiento de clases en los dominios que estudio es extremadamente complicada. Para dar con el vínculo concreto que hay entre relaciones de clases, pliegues de una institución como la del encierro del hospital general, del hospital psiquiátrico, hay que tomar un montón de caminos muy diferentes, muy entreverados, muy embrollados.

Para decir las cosas con mayor simpleza y claridad: en el centro de los mecanismos de encierro que se desarrollaron en el siglo XVI y sobre todo en el siglo XVII a lo largo y lo ancho de Europa, encontramos el problema del desempleo, de la gente que carece de trabajo, que emigra de un país a otro, que circula a través de todo el espacio social. Esas personas que quedaron liberadas gracias al fin de las guerras de religión y de la Guerra de los Treinta Años, los campesinos empobrecidos, toda esa gente, constituyen una población flotante e inquietante frente a la cual se trató de reaccionar por medio de un encierro global, dentro del cual quedaron atrapados los mismos locos. Todo esto es muy complicado, pero no creo que sea fecundo, que sea operativo decir que la psiquiatría es la psiquiatría de clase; la medicina, la medicina de clase, y los médicos y los psiquiatras, los representantes de los intereses de clase. Cuando se hace eso no se llega a nada, pero de todos modos es preciso resituar la complejidad de estos fenómenos dentro de procesos históricos, que son económicos, etc.

—Con referencia a la Historia de la locura, recuerdo que a comienzos de los años sesenta los investigadores japoneses dedicados a la literatura francesa hablaban de su libro como lo hacían de L'Idée du bonheur au

XVIII^e siècle, de Robert Mauzi,² una especie de estudio monotemático sobre la locura. No se previó, en consecuencia, el alcance que ese libro tendría diez años después. En el Japón, en esos momentos, no se comprendió con exactitud su importancia, a pesar de que se había leído el capítulo sobre el grán encierro. No se captó su pensamiento, siempre dirigido en la misma dirección pero sin tener en la mira un método, algo esencial en usted y que ha generado malentendidos. Por ejemplo, después de la publicación de La arqueología del saber se habló mucho del método Foucault, pero, justamente, usted nunca se fijó un método...

—No. La arqueología del saber no es un libro de metodología. No tengo un método que aplique de la misma forma a dominios diferentes. Al contrario, diría que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos el que trato de aislar utilizando instrumentos que encuentro o forjo, en el momento mismo de hacer mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método. En esa medida, además, no soy estructuralista en modo alguno, porque los estructuralistas de las décadas de los cincuenta, los sesenta, tenían en esencia el objetivo de definir un método que fuera, si no de validez universal, sí al menos válido en general para toda una serie de objetos diferentes: el lenguaje, los discursos literarios, los relatos míticos, la iconografía, la arquitectura... Ese no es para nada mi problema: trato de poner de relieve esa especie de capa, e iba a decir interfaz, como dicen los técnicos modernos, la interfaz del saber y el poder, la verdad y el poder. En eso consiste mi problema.

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental —y ahora podemos decir la sociedad mundial— produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan. Lo que me preocupa son esas relacio-

² Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, París, Armand Colin, 1960. [N. del E.]

nes verdad/poder, saber/poder. Entonces, esa capa de objetos o, mejor, de relaciones, es difícil de captar; y como no tenemos una teoría general para aprehenderlas, soy, si se quiere, un empirista ciego, es decir que estoy en la peor de las situaciones. No tengo una teoría general y no tengo tampoco un instrumento seguro. Ando a tientas, fabrico, como puedo, instrumentos que se destinan a poner de relieve objetos. Los objetos están en alguna medida determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico. Son falsos, si mis instrumentos son falsos... Trato de corregir mis instrumentos por los objetos que creo descubrir, y en ese momento el instrumento corregido pone de manifiesto que el objeto que yo había definido no es del todo el que había creído, y de ese modo farfallo o titubeo de libro en libro.

—Acaba de pronunciar una expresión muy significativa para definir su actitud de investigación: "empírista ciego". Justamente, con referencia a La arqueología del saber, escribió un artículo en el que digo: "El momento más bello en los discursos de Michel Foucault es cuando este se encuentra en un lugar de no saber y confiesa su impotencia frente a las relaciones complejas de las ideas y los acontecimientos". Ese lugar de no saber no es una falta que lo desalienta, sino más bien una necesidad casi existencial que lo impulsa a pensar y lo incita a establecer una relación creadora con el lenguaje. Es esa relación con el pensamiento y el lenguaje, muy particular en usted, la que genera una multitud de malentendidos. De ordinario uno establece de antemano un método que permite analizar algo desconocido. Usted no acepta esa relación conocido/desconocido...

—Así es. Es decir que en general, o se tiene un método firme para un objeto que no se conoce, o el objeto preexiste, se sabe que está ahí, pero se considera que no ha sido analizado como corresponde y uno se fabrica un método para analizar ese objeto preexistente ya conocido. Esas son las dos únicas maneras razonables de proceder. Por mi parte, procedo de una manera del todo irracional y pretenciosa bajo una apariencia de modestia, pero querer hablar de un objeto desconocido con un método no definido es pretensión, presunción, delirio de presunción casi

en el sentido hegeliano. Entonces, me echo ceniza en la cabeza,* soy así...

—Entonces, en su libro sobre la sexualidad...

—Querría agregar una palabra. Después de lo que dije, me preguntarán: "¿Por qué habla, tiene usted un hilo conductor o no?". Volveré a lo que decía hace un rato sobre el estalinismo. En nuestras sociedades hay actualmente —y aquí interviene la política— unas cuantas preguntas, problemas, heridas, inquietudes, angustias que son el verdadero motor de la elección que hago y de los blancos que procuro analizar, los objetos que procuro analizar y mi manera de analizarlos. Lo que somos —los conflictos, las tensiones, las angustias que nos atraviesan— es en definitiva el suelo —no me atrevo a decir sólido, porque por definición está minado, es peligroso— sobre el cual me desplazo.

—Además, por eso habla del poder al hacer la Historia de la sexualidad. Pero creo que también aquí puede haber un malentendido, porque la palabra "poder" siempre se ha asociado, y se asocia hoy, a la noción de soberanía estatal, mientras que usted, en su libro, para tratar de definirla muestra que no es ni una institución, ni una estructura, ni un poder estatal, sino un lugar estratégico donde se encuentran todas las relaciones de fuerzas poder/saber. Tengo la impresión de que usted habla de otra cosa y no del poder, que habla de lo que llama la verdad, no la verdad que la sociedad actual produce por doquier, sino la verdad que usted debe alcanzar por la ficción de su trabajo. Tal vez me equivoque, pero ¿su definición no se aplica mejor a lo que usted llama verdad?

—No, no se equivoca. Creo que puedo decir lo mismo de manera un poco distinta si digo que, en Francia, también se entienden en general por poder los efectos de dominación que están ligados a

* Alusión al uso bíblico de la ceniza como muestra de humildad o de dolor. Véase por ejemplo Libro Segundo de Samuel, 13:19: "Tamar se echó ceniza sobre la cabeza". [N. del T.]

la existencia de un Estado y al funcionamiento de los aparatos de Estado. El poder: de inmediato, lo que se le ocurre a la gente es el ejército, es la policía, es la justicia. Para hablar de la sexualidad: antaño se condenaba a los adultos, se condenaban los incestos; ahora se condena a los homosexuales, a los violadores. Ahora bien, cuando uno tiene esta concepción del poder, creo que lo localiza únicamente en los aparatos de Estado, en tanto que las relaciones de poder existen –y aunque lo sepamos, a pesar de todo no siempre extraemos las consecuencias correspondientes–, pasan por muchas otras cosas. Hay relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. ¿Qué sería del poder del Estado, el poder que impone el servicio militar, por ejemplo, si en torno de cada individuo no hubiese todo un haz de relaciones de poder que lo ligan a sus padres, a su empleador, a su maestro: al que sabe, al que le ha metido en la cabeza tal o cual idea?

En lo que tiene de general, de abstracto y hasta de violento, la estructura del Estado no lograría sujetar así, continuamente y como quien no quiere la cosa, a todos los individuos, si no se enraizara, si no utilizara, como una especie de gran estrategia, la totalidad de las pequeñas tácticas locales e individuales que envuelven a cada uno de nosotros. Eso es. Lo que querría poner de relieve es un poco ese fondo de las relaciones de poder. Hasta aquí, respondo a lo que usted decía sobre el Estado. Por otra parte, también me gustaría poner de relieve que esas relaciones de poder utilizan métodos y técnicas muy, muy diferentes entre sí, según las épocas y los niveles. Por ejemplo, la policía tiene, por supuesto, sus métodos –los conocemos–, pero hay asimismo todo un

método, toda una serie de procedimientos por los cuales se ejerce el poder del padre sobre sus hijos, toda una serie de procedimientos por los cuales, en una familia, vemos tramarse las relaciones de poder, del padre sobre los hijos, pero también de los hijos sobre los padres, del hombre sobre la mujer, pero también de la mujer sobre el hombre, sobre los hijos. Todo esto tiene sus métodos y su tecnología propios. Por último, hay que decir también que esas relaciones de poder no pueden concebirse como una suerte de dominación brutal bajo la forma de “haces eso o te mato”. Solo sucede así en las relaciones extremas de poder. En realidad, las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, por lo tanto, siempre reversibles. No hay relaciones de poder que triunfen por completo y cuya dominación sea imposible de eludir. Muchas veces se dijo –los críticos me hicieron este reproche– que yo, al poner el poder por doquier, excluyo cualquier posibilidad de resistencia. ¡No, es todo lo contrario!

Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia. De modo que lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador. Estamos en lucha en todas partes –existe a cada instante la rebelión del niño que, sentado a la mesa, se hurga con el dedo la nariz para fastidiar a sus padres: esa es, si se quiere, una rebelión–, y a cada instante pasamos de rebelión a dominación, de dominación a rebelión. Toda esta agitación perpetua es lo que querría tratar de sacar a la luz. No sé si he respondido exactamente a su pregunta. Estaba la cuestión de la verdad. Si se quiere, por verdad no entiendo, en efecto, una especie de norma general, una serie de proposiciones. Entiendo por verdad el conjunto de los procedimientos que en todo momento permiten a cada uno pronunciar enunciados que se considerarán verdaderos. No hay en absoluto una instancia suprema. Hay regiones donde esos efectos de verdad se codifican a la perfección, y en las que los procedimientos mediante los cuales se pueden llegar a enunciar

las verdades se conocen de antemano, están pautados. Me refiero, en términos generales, a los dominios científicos. En el caso^o de la matemática es definitivamente así. En los casos de las ciencias empíricas, por decirlo de algún modo, ya la situación es mucho más fluctuante. Y por otro lado, al margen de las ciencias, tenemos también los efectos de verdad ligados al sistema de informaciones: cuando alguien, un locutor de radio o televisión, nos anuncia algo, creemos o no creemos, pero la cosa empieza a funcionar en la cabeza de millares de personas como verdad por el mero hecho de que es pronunciada de esta manera, con este tono, por esta persona, a esta hora.

Dijo mucho de haber sido el primero en plantear la cuestión del poder de la que le hablaba hace un momento. Todo un grupo de gente muy interesante ya lo había estudiado, y mucho antes de 1956. Me refiero a todos los que, sobre la base de un punto de vista marxista, habían procurado estudiar lo que llamaban el fenómeno burocrático o, en fin, la burocratización del partido. Lo cual se hizo muy tempranamente, en los años treinta, en los círculos trotskistas o derivados del trotskismo. El trabajo realizado por esa gente fue considerable. Dieron a conocer un montón de cosas importantes, pero no hay duda alguna de que mi manera de plantear el problema es diferente, porque no trato de ver cuál es la aberración producida en los aparatos de Estado y que llevó a ese plus de poder. Al contrario, trato de ver cómo, en la vida cotidiana, en relaciones que son las que hay entre los sexos, en las familias, entre los enfermos mentales y las personas razonables, entre los enfermos y los médicos –en fin, todo eso–, hay inflaciones de poder. En otras palabras, la inflación de poder, en una sociedad como la nuestra, no tiene un origen único que podamos identificar como el Estado y su burocracia. Una vez que hay una inflación perpetua, una inflación galopante como dirían los economistas, que nace a cada instante, casi a cada uno de nuestros pasos, podemos decirnos: “Pero ¿por qué, con esto, ejerzo el poder? No sólo con qué derecho, sino para qué sirve”. Tome, por ejemplo, lo que pasó con los enfermos mentales. Durante siglos se vivió con la idea de que, si no se los encerraba, serían, primero, peligrosos para la sociedad, y segundo, peligrosos para sí mismos.

Se decía que había que encerrarlos para protegerlos de sí mismos, y que el orden social corría el riesgo de verse comprometido. Ahora bien, hoy asistimos a una suerte de apertura general de los hospitales psiquiátricos –una tendencia bastante sistemática, no sé si en el Japón, pero sí en Europa– y nos damos cuenta de que con esa medida no aumenta en modo alguno el índice de peligro para la gente razonable. Se mencionarán, claro está, casos de personas que, una vez liberadas de un hospital psiquiátrico, mataron a alguien, pero si usted mira las estadísticas, si mira cómo sucedían las cosas antes, los casos no son más; diría más bien que son menos que en la época en que se trataba de encerrar a todo el mundo y, al margen mismo de las evasiones, había un montón de gente a la que jamás encerraban...

—Para volver a la noción de historia, me gustaría saber si usted piensa en Gaston Bachelard cuando emplea las palabras “corte” o “ruptura” epistemológica.

—En cierto sentido, sí. De hecho, también en este caso partí de una comprobación empírica. No creo haber utilizado la palabra “ruptura” en la *Historia de la locura*. Sí la utilicé, sin duda, o nociónes análogas, en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, porque, en efecto, en esos ámbitos, que son ámbitos científicos, y sólo en ellos, se asiste y se asistió –al menos entre los siglos XVI y XIX– a una multitud de cambios abruptos que son del orden de los hechos de observación. Desafío a cualquiera que mire los libros de medicina, por ejemplo del período que va de 1750 a 1820, a no ver, en un momento dado y un lapso determinado –un lapso extraordinariamente limitado: quince o veinte años–, un cambio, no sólo en las teorías, no sólo en los conceptos, no sólo en las palabras, el vocabulario, sino en los objetos de los que se habla –en la relación con las cosas–, un cambio que es radical y que hace que –en lo que es una prueba de reconocimiento epistemológico que no engaña–, cuando uno lee un libro de medicina –de un buen médico de los años 1820-1830–, con su saber médico de la actualidad, sepa perfectamente de qué le habla. Uno se dice: “¡Ah, se equivocó con las causas! ¡Ah, ahí no vio tal o cual cosa! ¡Ah, en

eso, la microbiología aportó más adelante tal o cual otra". Pero uno sabe de qué habla ese libro. Cuando leemos un libro de medicina anterior a 1750, incluso de un gran médico, cada dos por tres estamos obligados a decirnos: "Pero ¿de qué enfermedad habla? ¿Qué es eso? ¿A qué corresponde?". Ante las descripciones de epidemias que están muy bien hechas, con muchas precisiones, y que se remontan a comienzos del siglo XVIII, es forzoso que nos digamos: "Y bien, debía tratarse de tal enfermedad, pero no estoy seguro", lo cual prueba que la mirada, la relación con las cosas [han cambiado].³ Una vez más, esto se produce bajo la forma de un corte.

Cuando uno lee la *Historia natural* de Buffon,⁴ sabe muy bien de qué habla este. Sin embargo, su manera de tratar las cosas y plantear los problemas va a modificarse radicalmente más o menos a partir de Cuvier, es decir cuarenta años después, cuando, con la *Anatomie comparée*,⁵ Cuvier pueda descifrar las estructuras, hacer comparaciones, clasificaciones, organizaciones de un tipo muy distinto. También aquí el corte se deja ver de inmediato. Cuando hablo de corte, no significa en absoluto que lo erija en un principio de explicación; al contrario, intento plantear el problema y decir: apreciemos todas esas diferencias, no tratemos de borrar esos cortes con el argumento de que "hubo continuidad". Al contrario, apreciemos todas las diferencias, sumémoslas, no seamos cicateros con las diferencias existentes y procuremos saber qué pasó, qué fue lo que se transformó, lo que se redujo, lo que quedó desplazado, cuál es el conjunto de transformaciones que permi-

³ En el original la frase carece de verbo. [N. del E.]

⁴ Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (con la colaboración de Louis-Jean-Marie Daubenton, Philippe Guéneau de Montbéliard, el abate Gabriel Léopold Charles Amé Besson y Étienne de Lacépède), *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi*, París, Imprimerie Royale, 1749-1803, 44 vols. [trad. cast.: *Historia natural, general y particular*, Madrid, Joachín Ibarra Impresor de Cámara de S. M./Viuda e Hija de Ibarra, 1785-1805, 21 vols.]. [N. del E.]

⁵ Georges Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, París, Crochard, año VIII [1799], 2 vols. [N. del E.]

ten pasar de un estado del discurso científico a otro. Pero todo esto vale sólo para los discursos científicos y nunca se produjo al margen de ellos. Esas mutaciones bruscas son un hecho específico de la historia del discurso científico. En otros ámbitos no las encontramos en modo alguno. Por ejemplo, para la *Historia de la sexualidad*, estoy examinando todos los textos de la pastoral y las direcciones de conciencia cristianas: le aseguro que desde San Benito, desde San Jerónimo, sobre todo desde los Padres griegos y los monjes de Siria y Egipto, y hasta el siglo XVII, tenemos una continuidad absolutamente extraordinaria, notable, a veces, desde luego, con aceleraciones, otras, con desaceleraciones, estabilizaciones, toda una vida en el asunto, pero de rupturas, nada de nada. Para mí la ruptura no es de ninguna manera una noción fundamental, es un dato de constatación. Además, he notado que las personas que conocían la literatura científica no se escandalizaban para nada cuando yo hablaba de ruptura. Un historiador de la medicina no niega ese corte.

—Cuando usted habla de corte, los historiadores de inspiración marxista lo consideran chocante, porque no habla de la Revolución Francesa...

—Son graciosos... Es absolutamente cierto que no hablo de ella con referencia a la formación de la anatomía comparada; está claro que bien pueden encontrarse unos cuantos efectos de la Revolución Francesa sobre la trayectoria de tal o cual profesor del museo, o fulanos así, pero el verdadero problema no es ese. En cambio, hablé de la Revolución Francesa y tuve en verdad la obligación de hablar de ella —de poca gracia habría sido no hacerlo— con respecto a las instituciones psiquiátricas, porque la estructura del encierro, la institución del encierro, se trastocaron por completo durante la Revolución Francesa. Los historiadores marxistas siempre se olvidan de decir que hablé de la Revolución con referencia a eso. También se olvidan de decir que hablé de ella en relación con la medicina, porque en esta Dios sabe la importancia que tuvo; la desarticulación de las estructuras corporativas del cuerpo médico en el momento mismo de la Revolución, todos los proyectos que hubo para una especie de medicina glo-

bal, higienista, medicina de salud más que de enfermedad, en los años 1790-1793, y la importancia que tuvieron las guerras revolucionarias y napoleónicas para la formación de un nuevo cuerpo médico: de todo eso, hablé. Por desdicha, los marxistas no hablan de eso debido a que yo sí lo hice. En cambio, cuando con referencia a la anatomía patológica no hablo de la Revolución Francesa –cosa que me parece con todo una violación extraordinaria del derecho de la gente–, dicen: “¡Ah, miren, nunca habla de la Revolución Francesa!”.

—A propósito de la Historia de la sexualidad, usted hace un análisis muy exhaustivo del papel de la confesión en Occidente. ¿Cree que, en un mundo donde esa ciencia de la sexualidad todavía no existe, la confesión cumple aún algún papel?

—Habrá que ver. En el budismo hay procedimientos de confesión que están definidos, codificados de manera muy rigurosa (de manera monacal) para los monjes. El budismo tiene, pues, estructuras de confesión. No las tiene, es notorio, a una escala tan grande como en el Occidente cristiano, donde todo el mundo estuvo sometido al procedimiento de la confesión, donde se suponía que todo el mundo debía confesar sus pecados y millones de personas, centenares de millones de personas estuvieron efectivamente obligadas a confesarlos. Formalmente, cuando se examinan las reglas del monacato budista y las reglas de la confesión cristiana, se encuentran muchas analogías, pero en la realidad la cosa no funcionó en absoluto de la misma manera.

—La confesión adopta siempre la forma de un relato en torno de la verdad, de un delito o de un pecado. Por consiguiente, podría tener relaciones formales con otras formas de relato: por ejemplo, relatos de aventuras, relatos de conquistas, etc. En su opinión, ¿habría una forma narrativa específica de la confesión en la sociedad moderna?

—El cristianismo, si no inventó, sí introdujo al menos un procedimiento de confesión totalmente singular en la historia de las civilizaciones, coacción que perduró a lo largo de siglos y siglos.

A partir de la Reforma, el discurso de confesión, en cierto modo, estalló en lugar de quedar localizado dentro del ritual de la penitencia; se convirtió en un comportamiento que podía tener simplemente funciones, digamos, psicológicas, de mejor conocimiento de sí mismo, de mejor dominio de sí, de revelación de las propias tendencias, de posibilidad de manejar la propia vida: prácticas de exámenes de conciencia que el protestantismo alentó con tanto vigor, al margen mismo de la penitencia y la confesión, y de la confesión al pastor. En ese momento constatamos asimismo el desarrollo de la literatura en primera persona por la que la gente lleva su diario, dice lo que ha hecho, cuenta su jornada, una práctica que se desarrolló sobre todo en los países protestantes, aun cuando también hay ejemplos en los países católicos. Apareció después una literatura en la cual la confesión tuvo una importancia tan grande —*La princesa de Clèves*⁶ en Francia—, y la literatura donde uno cuenta en una forma apenas disimulada, ligeramente novelesca, sus propias aventuras. Enorme difusión del mecanismo de la confesión que llega ahora a esos programas que tenemos en Francia —supongo que ustedes tienen lo mismo en el Japón—, esos programas de radio y pronto de televisión, en los que la gente irá a decir: “Y bien, yo, vean, ya no me entiendo con mi mujer, ya no puedo hacer el amor con ella, ya no tengo erecciones en la cama con ella, estoy muy avergonzado, ¿qué tengo que hacer?”. La historia de la confesión no culmina con esto, habrá otras peripecias... Todo esto es un fenómeno muy importante y muy característico, en su origen, del Occidente cristiano. En el Japón ustedes tienen actualmente el mismo fenómeno, pero procede de Occidente. En la civilización japonesa tradicional no existía esa necesidad de confesiones, esa exigencia de confesiones que el cristianismo ancló con tanta fuerza en el alma occidental. Habría que estudiarlo.

⁶ Marie-Madeleine Pioche de La Vergne, condesa de La Fayette, *La Princesse de Clèves*, París, Barbin, 1678 [trad. cast.: *La princesa de Clèves*, Buenos Aires, Losada, 2005, entre otras ediciones]. [N. del E.]

—En el Japón, hacia comienzos del siglo XX, hubo una tentativa de modernización del género novelesco, cuyos partidarios reclamaban una literatura de confesión...

—¿Ah, sí?...

—Esa literatura romántica de confesión a la manera de Jean-Jacques Rousseau se convirtió incluso en una tradición de las novelas japonesas contemporáneas, ¡curiosamente designada con el nombre de “naturalismo”! Hay toda una literatura de la confesión espontánea. Por extraño que parezca, tocó a quienes jamás habían aprendido a leer o escribir. Por ejemplo, un condenado a muerte escribió novelas de ese género en prisión, como Fieschi, que pedía que todo lo que escribía se publicara sin cambios en la ortografía. Así, prisión, escritura, voluntad de confesión...

—Ahí tiene un fenómeno que puede calificarse de fenómeno de ruptura. El relato de ex delincuentes, el relato de presos, el relato de gente a la espera de una condena a muerte, no existían prácticamente antes de comienzos del siglo XIX; los testimonios son muy escasos. Y luego, a partir de 1820, hay mil testimonios de presos que escribían, de personas que iban a encarecerles: “Vamos, escriban sus recuerdos, sus memorias, dennos testimonios”. Los periodistas se arrojaban a los pies de los criminales para que estos tuvieran a bien hacerles declaraciones. Es un fenómeno muy importante, muy curioso, que se extendió con mucha rapidez pero que también está ligado a la vieja tradición de que los criminales, en esencia, debían ser castigados sobre la base de sus confesiones. Al criminal había que hacerlo confesar. Aun cuando hubiera pruebas contra él, se procuraba pese a todo obtener una confesión, como una suerte de autenticación del crimen por el propio criminal. Por añadidura, a comienzos del siglo XIX, la idea de que el castigo de un crimen debía ser esencialmente la corrección del criminal, sin mejora, la transformación de su alma, implicaba que ese hombre fuera conocido y se manifestara. Una vez que el castigo deja de ser la réplica a un crimen, para pasar a ser una operación transformadora del criminal, el discurso de este, su confesión, la revelación de lo que él es, de lo que piensa,

de lo que desca, resulta indispensable. Es, si se quiere, una especie de mecanismo de apelación.

—Pienso en un escritor como Céline, por ejemplo. Desde su retorno a Francia, todo lo que escribió es una confesión un poco trucada, donde cuenta todo lo que le pasó, todo lo que hizo. Gaston Gallimard había comprendido muy bien el gusto del público por las confesiones, la exposición de sí mismo...

—No cabe duda. La culpa es en Occidente una de las experiencias fundamentales que desencadena la palabra, más que la hazaña. Tomemos a los héroes griegos de la *Iliada* y la *Odisea*. Ni Aquiles, ni Agamenón, ni Ulises hablan a partir de la culpa. De vez en cuando esta interviene, pero no es el mecanismo de desencadenamiento. Podemos decir actualmente que, al contrario, el mecanismo de apelación del discurso y el de la literatura se ponen en marcha contra el telón de fondo de la culpa.

—Destaco la palabra “literatura” que usted acaba de pronunciar. Antes usted hablaba de ella espontáneamente y mucho.

—Ah, bueno, mucho, mucho... ¡un poquito!

—Pero, de todos modos...

—La razón es muy simple. Por entonces yo no sabía muy bien de qué hablaba, buscaba la ley o el principio de mi discurso. Ahora lo sé mejor.

—Pero, justamente, ¿no podría suponerse que lo que hace en este momento está más cerca de la literatura y que, de tal modo, usted ya no siente la necesidad de hablar de ella? Puesto que, lejos de ser discursos sobre la verdad, sus escritos tienen el objetivo de hacer vacilar los límites del pensamiento y poner de manifiesto lo que podemos llamar el cuerpo mismo del lenguaje.

—Tendría ganas de responder que es cierto que mi preocupación no es la verdad. Hablo de la verdad, intento ver cómo se traman,

en torno de los discursos considerados verdaderos, efectos de poder específicos, pero mi verdadero problema, en el fondo, es forjar instrumentos de análisis, de acción política y de intervención política sobre la realidad que nos es contemporánea y sobre nosotros mismos.

Para tomar un ejemplo muy simple: usted me decía que la *Historia de la locura* se leyó como una monografía sobre un tema. Pero claro, no era más que eso, ¿y qué pasó? De manera muy curiosa –y esto no estaba en mis manos–, el hecho de que se hiciese la historia de la institución psiquiátrica, se mostrara en qué mecanismo de poder estaba atrapada, literalmente lastimó la conciencia de los psiquiatras en lo referido a su práctica y fue un llamado a la conciencia de la gente en cuanto a lo que pasaba en los hospitales psiquiátricos, de modo que este libro, que no es más que una historia verdadera o falsa, valedera o no, importa poco, de la institución psiquiátrica, se considera un libro de antipsiquiatría, y en estos momentos, es decir dieciséis años después de su publicación, me siguen insultando como a uno de esos odiosos provocadores que, inconscientes de los peligros y los riesgos en que incurrián y hacían incurrir, hicieron la apología de la locura y de la antipsiquiatría.