

ca aparece como una dimensión esencial del hospital, entendiendo por «clínica» a este respecto la organización del hospital como lugar de formación y de transmisión del saber. Pero, además, con la introducción de la disciplina del espacio hospitalario —que permite curar, así como acumular conocimientos y formar—, la medicina ofrece como objeto de observación un inmenso campo, limitado, por un lado, por el mismo individuo y, por otro, por toda la población.

Con la aplicación de la disciplina del espacio médico y por el hecho de que se puede aislar a cada individuo, instalarlo en una cama, prescribirle un régimen, etc., nos vemos conducidos hacia una medicina individualizante. En efecto, el individuo será observado, vigilado, conocido y curado. El individuo surge como objeto del saber y de la práctica médica.

Pero, al mismo tiempo, por el sistema del espacio hospitalario disciplinado se puede observar a un gran número de individuos. Los registros obtenidos diariamente, cuando se comparan con los de otros hospitales y con los de otras regiones, permiten estudiar los fenómenos patológicos comunes a toda la población. Gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos del saber y de la intervención de la medicina. La redistribución de esas dos medicinas será un fenómeno propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el siglo XVIII es una medicina tanto del individuo como de la población.

Gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos del saber y de la intervención médica. La redistribución de estas dos medicinas será un fenómeno propio del siglo XIX. La medicina que se forma en el transcurso del siglo XVIII es, a la vez, una medicina del individuo y de la población.

5. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA POLÍTICA

«Gendai no Kenryoku wo tou» («La filosofía analítica de la política»), *Asahi Jaanaru*, 2 de junio de 1978, págs. 28-35. (Conferencia pronunciada el 27 de abril de 1978 en Asahi Kodo, centro de conferencias de Tokio, sede del periódico *Asahi*.)

Entre los posibles temas de una conferencia, había propuesto una conversación en torno a las prisiones, y sobre el problema concreto que suponen. Pero me vi obligado a renunciar a ello por varias razones: la primera es que desde que estoy en Japón, hace tres semanas, me he dado cuenta de que el problema de la penalidad, de la criminalidad, de la prisión, se plantea en términos muy diferentes en su sociedad y en la nuestra. También he constatado, al pasar por la experiencia de una prisión —cuando afirmo que he tenido la experiencia de una prisión, no quiero decir que estuviera encerrado, sino que visité una, más exactamente dos, en la región de Fukuoka—, que en relación a lo que conocemos en Europa, no solamente representa un perfeccionamiento, un progreso, sino que es una verdadera mutación sobre la cual sería necesario reflexionar y discutir con los especialistas japoneses en estos temas. Me sentiría incómodo hablándoles de los problemas que actualmente se plantean en Europa, cuando ustedes están realizando experiencias tan importantes. Y finalmente, el problema de las prisiones no es, en definitiva, más que una parte, una pieza, en un conjunto de problemas más generales. También, las conversaciones que he mantenido con varios japoneses me han convencido de que, quizá, sería más interesante evocar el clima general en el que se plantea la cuestión de la prisión, la cuestión de la penalidad, así como cierto número de cuestiones tan actuales como presentes y urgentes. Desde esta perspectiva, me perdonarán si me remito a un planteamiento más general que si me hubiera limitado al problema de la prisión. Si no están conformes, háganmelo saber.

Seguramente saben que en Francia existe un periódico llamado *Le Monde*, al que habitualmente se le llama, con mucha solemnidad el «gran periódico de la tarde». En este «gran periódico de la tarde», un periodista escribió un día algo que me extrañó y que me hizo meditar. «¿Por qué —escribía— hay tanta gente que se plantea en la actualidad la cuestión del poder? Un día —continuaba— nos extrañaremos sin duda de que este problema del poder nos haya inquietado tanto en este fin de siglo xx.»

No creo que nuestros sucesores, si reflexionan un poco, puedan extrañarse durante demasiado tiempo de que precisamente en este final del siglo xx la gente de nuestra generación se haya planteado con tanta insistencia la cuestión del poder. Porque, después de todo, si se ha planteado la cuestión del poder no es porque nosotros la hayamos planteado. Se ha planteado, se nos ha planteado. Ciertamente, se nos ha planteado por nuestra actualidad, pero también por nuestro pasado, un pasado muy reciente que apenas ha terminado. En última instancia, el siglo xx ha conocido dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que han llevado muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos enfermedades, que han dominado el corazón, el centro del siglo xx, son, evidentemente, el fascismo y el estalinismo. Por supuesto que ambas respondían a una coyuntura muy precisa y muy específica. Sin duda, el fascismo y el estalinismo han extendido sus efectos a dimensiones desconocidas hasta entonces y de las que cabe al menos esperar, si no pensar razonablemente, que nunca más se volverán a conocer. Por lo tanto, son fenómenos singulares, pero lo que no se puede negar es que, en lo que respecta a aspectos concretos, el fascismo y el estalinismo no han hecho sino prolongar una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como campos de trabajo, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar.

Esta experiencia es la que nos ha obligado a plantear la cuestión del poder. Porque no podemos evitar interrogarnos y preguntarnos: ¿no eran el fascismo y el estalinismo, y no son todavía, allí donde subsisten, simplemente la respuesta a unas coyunturas o a unas situaciones particulares? O, por el contrario, hay que tener en cuenta que, en nuestras sociedades, existen de modo permanente como virtualidades, en cierta manera, estructurales, intrínsecas a nuestros sistemas, que pueden ponerse de manifiesto a la menor oca-

sión, haciendo posibles perpetuamente esta especie de enormes excrecencias del poder, excrecencias de las cuales son ejemplos incontestables el sistema de Mussolini, el hitleriano, el de Stalin, o los actuales sistemas de Chile o de Camboya.

Creo que el gran problema del siglo XIX, al menos en Europa, era la pobreza y la miseria. El gran problema que se planteó a la mayoría de pensadores y filósofos de comienzos del siglo XIX fue el siguiente: ¿cómo explicar esta producción de riqueza, cuyos efectos espectaculares comenzaban a ser reconocidos en todo Occidente, cómo esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo (ésta es otra cuestión) de los que la producen? En el siglo XX no se ha resuelto completamente el problema del empobrecimiento de los que producen la riqueza, de la producción simultánea de la riqueza y la pobreza, pero esa cuestión no se plantea con la misma urgencia. Es como si estuviera recubierta por otro problema que ya no es la escasez de riqueza, sino el excesivo poder. Las sociedades occidentales, y de forma más general las sociedades industrializadas y desarrolladas de este fin de siglo, son sociedades atravesadas por esta sorda inquietud, o incluso por revueltas totalmente explícitas que ponen en cuestión esta especie de superproducción del poder que el estalinismo y el fascismo sin duda manifestaron bajo su forma más descarnada y monstruosa. De manera que, del mismo modo que en el siglo XIX fue necesaria una economía que tuviera como objeto específico la producción y distribución de la riqueza, así también podemos decir que necesitamos una economía que no se refiera a dicha producción y distribución de las riquezas, sino que aborde las relaciones de poder.

Una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente —digo filósofo, pero debería decir, más bien, culto e, incluso, utilizando ese incómodo término contemporáneo, intelectual—, uno de los papeles principales del filósofo occidental fue poner un límite, poner un límite al exceso de poder, a esta superproducción de poder en todos y cada uno de los casos en que corría el riesgo de convertirse en una amenaza. El filósofo en Occidente tiene siempre el perfil del antidéspota y esto bajo distintas formas posibles que se perfilan desde el comienzo de la filosofía griega:

—El filósofo ha sido el antidéspota en la medida en que ha definido el sistema de leyes según las cuales, en una ciudad, se debía ejercer el poder, definiendo los límites legales en cuyo ámbito se puede ejercer sin riesgos: es el papel del filósofo legislador. Éste fue

el papel de Solón. Después de todo, el momento en que la filosofía griega empezó a separarse de la poesía, el momento en que la prosa griega comenzó a perfilarse, fue el día en que Solón formuló, con un vocabulario todavía poético, las leyes que se convertirían en la prosa de la historia griega, de la historia helénica.

—En segundo lugar, segunda posibilidad: el filósofo puede ser antidéspota convirtiéndose en el consejero del príncipe, enseñándole esta sabiduría, esta virtud, esta verdad, que serán capaces de impedirle, cuando gobierne, abusar de su poder. Es el filósofo pedagogo; es Platón peregrinando hacia Dionisio el Tirano.

—Por último, tercera posibilidad: el filósofo puede ser el antidéspota afirmando que, después de todo, cualquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, él, filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y en su pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se retirará del poder. Se trata de los cínicos.

Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos. El filósofo moderador del poder, el filósofo-máscara gesticulante ante el poder. Si pudiéramos dirigir una mirada etnológica sobre Occidente desde Grecia, veríamos turnarse a estas tres figuras del filósofo, sustituirse unas a otras; veríamos dibujarse una oposición significativa entre el filósofo y el príncipe, entre la reflexión filosófica y el ejercicio del poder. Y me pregunto si esta oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder no caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, porque, después de todo, la filosofía hace ya tiempo que no puede desempeñar el papel de fundamento. Por el contrario, quizá todavía merece la pena que juegue el papel de moderador con relación al poder.

Cuando se contempla, desde un punto de vista histórico, la manera en que el filósofo ha desempeñado o ha querido desempeñar su papel de moderador del poder nos vemos abocados a una conclusión un tanto amarga. La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe; sin embargo, nunca existió, por ejemplo, una ciudad platónica. Alejandro tuvo el privilegio de ser discípulo de Aristóteles, pero el imperio alejandrino nunca fue aristotélico. Y aun siendo cierto que en el Imperio romano el estoicismo impregnó el pensamiento del mundo entero, al menos de sus élites, también es cierto que el Imperio romano no fue estoico. El estoicismo fue para Marco Aurelio una manera de ser emperador; no fue ni un arte, ni una técnica para gobernar el imperio.

Dicho de otro modo, y éste es un aspecto importante, a diferencia de lo que ocurrió en Oriente y particularmente en China y en Japón, no hubo en Occidente, al menos durante mucho tiempo, una filosofía que fuera capaz de confundirse con una práctica política, una práctica moral de toda una sociedad. Occidente nunca conoció el equivalente al confucianismo, es decir, una forma de pensar que, a la vez que reflexionaba sobre el orden del mundo o lo establecía, prescribiera, al mismo tiempo, la estructura del Estado, la forma de las relaciones sociales, las conductas individuales, e incluso las prescribiera realmente en el seno de la historia. Cualquiera que haya sido la importancia del pensamiento aristotélico, cualquiera que haya sido su influencia debido al dogmatismo de la Edad Media, Aristóteles nunca ha jugado un papel semejante al que jugó Confucio en Oriente. No ha existido en Occidente un Estado filosófico.

Pero las cosas, y creo que esto es un acontecimiento importante, cambiaron a partir de la Revolución francesa, a partir de finales del siglo XVIII y principios XIX. En ese momento, observamos cómo se constituyen regímenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso diría organizativos) con las filosofías. La Revolución francesa, incluso podemos decir que el Imperio napoleónico, establecieron con Rousseau y, de una forma más general, con la filosofía del XVIII, lazos orgánicos. Lazo orgánico entre el Estado prusiano y Hegel; lazo orgánico, por muy paradójico que sea, pero ése es otro asunto, entre el Estado hitleriano, Wagner y Nietzsche. También, evidentemente, lazos entre el leninismo, el Estado soviético y Marx. En el siglo XIX aparece en Europa algo que no existió nunca: Estados filosóficos, podríamos decir, Estados-filosofías, filosofías que al mismo tiempo son Estados y Estados que se piensan, que se reflexionan, se organizan y definen sus opciones fundamentales a partir de proposiciones filosóficas, en el seno de sistemas filosóficos y como la verdad filosófica de la historia. Nos encontramos ante un fenómeno evidentemente extraño y que todavía resulta más inquietante si somos conscientes de que estas filosofías, todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción, filosofías de la libertad. Filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, va bajo la forma del terror, va bajo la forma de la burocracia o incluso bajo la forma del terror burocrático. Fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.

Hay algo cómico y amargo que es específico de estas filosofías occidentales modernas: han pensado, incluso se han pensado, en función de una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado, pero el destino de su pensamiento ha hecho que ya no se les escuche a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder. En última instancia, ese fue el lado tragicómico de Hegel transformado en el régimen de Bismarck; lado tragicómico de Nietzsche, cuyas obras completas dio Hitler a Mussolini con ocasión de su viaje a Venecia, para justificar la anexión (*Anschluss*). La filosofía legitima los poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión. Esta paradoja se convierte en una crisis aguda con el estalinismo, el estalinismo que se presentaba, más que ningún otro, como un Estado que era, al mismo tiempo, una filosofía, una filosofía que precisamente había anunciado y predicho la desaparición del Estado, y que, transformada en Estado, se convirtió verdaderamente en un Estado privado, separado de cualquier reflexión filosófica y de cualquier reflexión posible. Es el Estado filosófico convertido literalmente en inconsciente bajo la forma del Estado puro.

Ante esta situación que nos es claramente contemporánea y contemporánea de una forma acuciante, hay distintas actitudes posibles. Se puede, y es perfectamente legítimo, e, incluso, diría que recomendable, interrogarse desde el punto de vista histórico sobre las extrañas relaciones que Occidente ha establecido entre estos filósofos y el poder: ¿en qué medida estos vínculos entre la filosofía y el poder se pudieron establecer en el mismo momento en que la filosofía se daba como principio si no de contrapoder, sí, al menos, de moderación del poder, en el momento en que la filosofía debía decirle al poder: «Aquí te paras, ya no irás más lejos». ¿Se trata de una traición de la filosofía? ¿O se debe a que la filosofía ha sido en secreto, independientemente de lo que haya dicho, cierta filosofía del poder? ¿O es que, después de todo, decirle al poder: «Párate aquí» no es precisamente tomar virtualmente, secretamente, también el lugar del poder, convertirse en la ley de la ley y por lo tanto realizarse como ley?

Nos podemos plantear todas estas cuestiones. Sin embargo, podemos, por el contrario, decirnos que, a pesar de todo, la filosofía no tiene nada que ver con el poder, que la profunda y esencial vocación de la filosofía tiene que ver con la verdad o con la pregunta sobre el ser y que la filosofía no se puede comprometer a aventurarse en estos dominios empíricos como son la cuestión de lo político y del poder. Si se la ha traicionado tan fácilmente es porque ella mis-

ma se ha traicionado. Se ha traicionado yendo donde no habría debido ir y planteando cuestiones que no eran las suyas.

Pero quizás habría todavía otro camino y sobre éste querría hablar. Quizás, pudiéramos pensar que la filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder un papel que no sería el de fundarlo o el de reconducirlo. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de contrapoder a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la planteé en términos de su existencia. No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al derecho o a la moral, sino simplemente de intentar eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica que hasta ahora le concernía y de plantear la cuestión ingenua, que no ha sido planteada habitualmente, aunque algunas personas la han planteado desde hace tiempo: ¿en qué consisten, en el fondo, las relaciones de poder?

Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. Mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer lo que no vemos, la de la filosofía consiste en hacer ver lo que vemos. Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿en qué consisten estas relaciones de poder en las que nos sentimos atrapados y en las que, desde hace al menos ciento cincuenta años, la filosofía se ha visto enredada?

Ustedes pueden argumentar que esta tarea es muy modesta, bien por empírica, bien por limitada, pero tenemos cerca, en la filosofía analítica angloamericana, un modelo semejante en la manera de usar la filosofía. Después de todo, la filosofía analítica anglosajona no se plantea la tarea de reflexionar sobre el ser de la lengua o sobre sus estructuras profundas; reflexiona sobre el uso cotidiano que hacemos de ella en los diferentes tipos de discurso. Para la

filosofía analítica anglosajona se trata de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas. Creo que, en igual medida, podríamos imaginar una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos. Una filosofía que tratara, por consiguiente, no sobre los juegos de lenguaje, sino más bien sobre las relaciones de poder; una filosofía que abordara todas las relaciones que atraviesan el cuerpo social en vez de tratar los efectos de lenguaje que atraviesan y sustentan el pensamiento. Podríamos imaginar una especie de filosofía analítico-política. En ese caso, tendríamos que recordar que la filosofía analítica del lenguaje de los anglosajones se cuida mucho de caer en esa especie de calificación-descalificación masiva del lenguaje que encontramos en Humboldt o en Bergson —para Humboldt, el lenguaje era el creador de toda relación posible entre el hombre y el mundo, creador incluso tanto del mundo como del ser humano; la devaluación bergsoniana no cesa de repetir que el lenguaje es impotente, que está fijado, que está muerto, que el lenguaje es espacial y que por tanto no puede traicionar la experiencia de la conciencia y de la duración—. A pesar de estas calificaciones y descalificaciones masivas, la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela. El lenguaje se juega. De ahí la importancia de la noción de juego.

De forma análoga, podríamos decir que, para analizar o criticar las relaciones de poder no se trata de someterlas a una calificación peyorativa o laudatoria de forma masiva, global, definitiva, absoluta y unilateral; no se trata de decir que las relaciones de poder se limitan a constreñir y a forzar. Tampoco debemos imaginar que podemos escapar repentinamente, global y masivamente de las relaciones de poder a través de una especie de ruptura radical o de una huida sin retorno. Las relaciones de poder también se juegan; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivo. En cierta medida, intento trabajar en esta línea y quisiera sugerirles algunas de las líneas de análisis que se podrían abordar.

Estos juegos de poder se pueden abordar desde distintas perspectivas. En vez de estudiar el gran juego del Estado con los ciudadanos o con los otros Estados, prefiero —debido, sin duda, a una tendencia de carácter o, quizás, a una tendencia neurótica obsesiva— interesarme por los juegos de poder más limitados, más humildes, que no tienen en la filosofía el estatuto noble que se reconoce a

los grandes problemas: juegos de poder en torno a la locura, en torno a la medicina, en torno a la enfermedad, en torno al cuerno enfermo, juegos de poder en torno al sistema penal y a la prisión. Esto es lo que hasta ahora me ha interesado, y por dos razones.

De qué se trata en estos juegos de poder existentes, a veces singulares, otras marginales? Conciernen, ni más ni menos, que al estatuto de la razón y de la sinrazón; conciernen al estatuto de la vida y de la muerte, del crimen y de la ley; es decir, un conjunto de cosas que constituyen a la vez la trama de nuestra vida cotidiana y a partir de las cuales los hombres han edificado su discurso de la tragedia.

Hay otra razón por la que me interese por estas cuestiones y estos juegos de poder. Me parece que sobre estos juegos, mucho más que sobre las grandes batallas estatales e institucionales, recae el interés y la inquietud de la gente en nuestros días. Cuando se observa, por ejemplo, cómo acaba de desarrollarse en Francia la campaña electoral de las legislativas, nos extraña la forma en que los periódicos, los otros medios de comunicación, los hombres políticos, los responsables del gobierno y del Estado, no han dejado de repetir a los franceses que estaban a punto de hacer una apuesta capital para su futuro; no obstante, independientemente del resultado de las elecciones, del número de electores cultos que fueron a votar, nos sorprende el hecho de que, en el fondo, la gente no sentía, en absoluto, lo que podía haber de históricamente trágico o de decisivo en estas elecciones.

Por el contrario, desde hace tiempo me sorprende la continua agitación que, en muchas sociedades y no sólo en el seno de la sociedad francesa, existe en torno a determinadas cuestiones, cuestiones que en otro tiempo fueron marginales e incluso un poco teóricas: saber cómo vamos a morir, saber qué será de nosotros cuando estemos a la deriva en un hospital, qué ocurrirá con nuestra razón y cómo la juzgarán los demás, saber qué ocurrirá si nos volvemos locos, qué ocurrirá el día en que cometamos una infracción y cómo comenzará el funcionamiento de la máquina del sistema penal. Todo esto concierne de forma profunda a la vida, a la afectividad, a la angustia de nuestros contemporáneos. Si ustedes me dicen, con razón, que, después de todo, siempre ha sido así, me parece no obstante, que ha sido una de las primeras veces (pero desde luego, no la primera). En todo caso, estamos en uno de esos momentos en que las cuestiones cotidianas, marginales, un poco acalladas, acceden al nivel del discurso explícito, en el que la gente no sólo acepta hablar de ellas, sino que entra en el juego de los discursos y toma partido. La locura y la razón, la muerte y la enfermedad,

el sistema penal, la prisión, el crimen, la ley, esto es lo que compone nuestra cotidianidad y este aspecto cotidiano se nos presenta como esencial.

Pienso, además, que es preciso ir más lejos y decir que no solamente estos juegos de poder alrededor de la vida y de la muerte, de la razón y de la sinrazón, de la ley y del crimen han adquirido en nuestros días una intensidad que no habían tenido en épocas inmediatamente anteriores, sino que la resistencia y las luchas que se desarrollan no tienen la misma forma. Ya no se trata en lo esencial de tomar parte en estos juegos de poder de manera que se respete mejor la propia libertad o los propios derechos; simplemente ya no se acepta este tipo de juegos. No se trata tanto de un enfrentamiento en el interior de los juegos, sino de resistencia ante el juego y de rechazo del mismo juego. Tal es una característica evidente de un cierto número de luchas y de combates.

Piensen en el caso de la prisión. Desde hace años y años, diría que desde hace siglos, en cualquier caso desde que existe la prisión como forma de castigo en el seno de los sistemas penales occidentales, desde el siglo XIX, se ha desarrollado una serie de movimientos, de críticas, de oposiciones a veces violentas, para intentar modificar el funcionamiento de la prisión, la condición del prisionero, el estatuto que tenía ya en la prisión o bien después. Ahora sabemos, por primera vez, que no se trata de este juego o de esta resistencia, de esta posición en el interior mismo del juego; se trata de un rechazo del propio juego. Se dice: basta ya de prisión. Y cuando, ante esta especie de crítica masiva, las personas razonables, los legisladores, los tecnócratas, los gobernantes preguntan: «Pero, ¿qué quieren?», la respuesta es: «No seremos nosotros quienes tiremos piedras contra nuestro propio tejado; no queremos participar en el juego del sistema penal; no queremos participar en el juego de las sanciones penales; ya no queremos participar en el juego de la justicia». En la historia de Narita, que se desarrolla durante años y años en Japón,^a me parece característico que el juego de los adversarios o de los que resisten no consistiera en intentar obtener el mayor número de ventajas posibles, haciendo valer la ley, obteniendo indemnizaciones. No se quiso participar en el juego tradicionalmente organizado e institucionalizado del Estado con sus exigencias y de los ciudadanos con sus derechos. No se

^a La construcción del nuevo aeropuerto de Tokio, en la región de Narita, se encontró durante años y años con la oposición de los campesinos y de la extrema izquierda japonesa.

quiso participar, en absoluto, en ese juego: se impidió que el juego se jugara.

La segunda nota característica de los fenómenos que intento exponer y analizar es que son fenómenos difusos y descentrados. Quiero decir lo siguiente. Retomemos el ejemplo de la prisión y del sistema penal. En el siglo XVIII, hacia 1760, en la época en que se empezó a plantear el problema del cambio radical en el sistema penal, ¿quién planteó esta cuestión y a partir de qué? Fue el resultado de los teóricos, teóricos del derecho, filósofos en el sentido de la época; ellos no plantearon la cuestión de la prisión como tal, sino el problema más general de cómo debía ser la ley en un país de libertad y de qué manera la ley debía ser aplicada, dentro de qué límites y hasta dónde. Como resultado de esta reflexión central y teórica se llegó, al cabo de algunos años, a desear que el castigo, que el único castigo posible, fuera la prisión.

En los últimos años y en los países occidentales, el problema se ha planteado en términos muy distintos. El punto de partida nunca fue una gran reivindicación global referida a un mejor sistema de la ley. Los puntos de partida han sido siempre ínfimos y minúsculos: historias de desnutrición, de falta de comodidad en las prisiones. Y, a partir de estos fenómenos locales, a partir de estos puntos de partida muy concretos, en lugares determinados, empezó a resultar evidente que el fenómeno irradiaba, irradiaba rápidamente e implicaba a toda una serie de personas que no compartían la misma situación ni los mismos problemas. Se puede añadir que estas resistencias parecían relativamente indiferentes a los regímenes políticos o a los sistemas económicos, incluso, a veces, a las estructuras sociales de los países en los que se desarrollaban. Hemos presenciado, por ejemplo, luchas, resistencias, huelgas en las prisiones tanto en Suecia, que representa un sistema penal y penitenciario muy progresista en relación con el nuestro, como en países como Italia o España, cuya situación era mucho peor y el contexto político muy diferente.

Se podría decir lo mismo del movimiento de las mujeres y de las luchas en torno a los juegos de poder entre hombres y mujeres. El movimiento feminista también se desarrolla tanto en Suecia como en Italia, en donde el estatuto de las mujeres, el de las relaciones sexuales, las relaciones entre el marido y la mujer, entre hombre y mujer, eran muy diferentes. Lo que se pone de manifiesto es que el objetivo de todos estos movimientos no coincide con el de los movimientos políticos o revolucionarios tradicionales: nada tienen que ver con el poder político o con el sistema económico.

3 Tercera característica: este tipo de lucha y de resistencia se propone como objetivo fundamental los hechos de poder en sí mismos, mucho más que algo así como una explotación económica o una desigualdad. Lo que se pone en cuestión en estas luchas es el hecho de que cierto poder se ejerza y de que el solo hecho de su ejercicio resulte insoportable. Pondré como ejemplo una anécdota que pueden tomar en broma o en serio: en Suecia existen prisiones en las que los detenidos pueden recibir a sus mujeres y hacer el amor con ellas. Cada preso tiene una habitación. Un día, una joven sueca, estudiante y militante apasionada, vino a buscarme para que le ayudara a denunciar el fascismo de las prisiones suecas. Le pregunté en qué consistía ese fascismo. Ella me respondió: las habitaciones en las que los presos pueden hacer el amor con sus mujeres no se pueden cerrar con llave. Por supuesto, es gracioso; pero también es muy significativo de que, realmente, lo que está en cuestión es el poder.

De la misma manera, la serie de reproches y de críticas dirigidas a la institución médica —pienso en las de Illich, pero hay otras muchas— no se dirigen, en esencia, al hecho de que las instituciones médicas conciban la medicina como fuente de beneficios, a pesar de que se denuncien las relaciones que existen entre los laboratorios farmacéuticos y ciertas prácticas médicas o ciertas instituciones hospitalarias. Lo que se reprocha a la medicina no es el disponer sólo de un saber frágil y a menudo erróneo. Lo que se le critica es esencialmente, desde mi punto de vista, que se ejerce un poder incontrolable sobre el cuerpo, sobre el sufrimiento del enfermo y sobre su vida y su muerte. No sé si ocurre lo mismo en Japón, pero me sorprende que en los países europeos se haya planteado el problema de la muerte no bajo la forma de un reproche contra la medicina por no haber sido capaz de prolongarnos la vida, sino, al contrario, por el hecho de prolongarnos la vida aunque no lo queramos. Le reprochamos a la medicina, al saber médico, a la tecnestructura médica, que decide por nosotros sobre la vida y la muerte, que nos mantiene en una vida científica y técnicamente muy sofisticada, pero sin que nosotros la deseemos. El derecho a la muerte consiste en el derecho a decir «no» al saber médico y su ejercicio. No se trata de una exigencia para el saber médico. El blanco es, sin duda, el poder.

En el asunto de Narita, también encontramos algo semejante: los agricultores de Narita habrían obtenido ventajas considerables si hubieran aceptado algunas de las propuestas que les hicieron. Su rechazo tuvo que ver con el hecho de que se ejerciera

sobre ellos una forma de poder que no deseaban. Lo que estaba en juego en el asunto de Narita no era tanto la cuestión económica, sino el modo en que el poder se ejerció sobre ellos, simplemente, el hecho de que se tratara de una expropiación, fuera de la manera que fuera, decidida desde arriba; a este poder arbitrario, se responde con una inversión violenta del poder.

4 La última característica de estas luchas sobre la que me gustaría insistir es el hecho de que son luchas inmediatas. Y esto en dos sentidos. Por una parte, conciernen a las instancias de poder más próximas; conciernen a todo lo que se ejerce de forma inmediata sobre los individuos. Dicho de otra manera, en estas luchas no se trata de seguir el principio general del leninismo sobre el enemigo principal o sobre el eslabón más débil. Estas luchas inmediatas tampoco esperan la llegada de un momento futuro que sería la revolución, la liberación, la desaparición de las clases, la disolución del Estado, la solución de los problemas. Podemos decir que, en relación con una jerarquía teórica de explicaciones o con un orden revolucionario que polariza la historia y que jerarquiza sus momentos, estas luchas son luchas anárquicas, se inscriben en el seno de una historia que es inmediata, que se acepta y se reconoce como indefinidamente abierta.

Ahora quisiera volver a esa filosofía analítico-política a la que me he referido antes. Creo que el papel de dicha filosofía analítica del poder debería consistir en calibrar la importancia de estas luchas y de los fenómenos a los que, hasta ahora, no se les ha concedido más que un valor marginal. Sería necesario mostrar hasta qué punto estos procesos, estas agitaciones, estas luchas, oscuras, mediocres, a veces pequeñas, son diferentes de las formas de lucha que, bajo el signo de la revolución, han sido tan valoradas en Occidente. Es totalmente evidente que, sea cual sea el vocabulario empleado, sean cuales sean las referencias teóricas de los que participan en estas luchas, tienen que ver con un proceso, que aun siendo muy importante, no es en absoluto un proceso de forma, de morfología revolucionaria en el sentido clásico del término revolución, en la medida en que la revolución designa una lucha global y unitaria de una nación entera, de todo un pueblo, de toda una clase; en el sentido de que la revolución designa una lucha que promete transformar de arriba a abajo el poder establecido, aniquilarlo en su origen; en el sentido en que la revolución expresa la lucha que conduce a la liberación total, a una lucha imperativa, ya que exige, en definitiva, que las demás luchas se subordinen y supediten a ella.

¿Estamos viviendo en este final del siglo xx el fin de la época de la revolución? Este tipo de profecía, esta condena a muerte de la re-

volución, me parece un poco disparatada. Quizás estemos viviendo el final de un período histórico que, desde 1789-1793, ha estado, al menos en Occidente, dominado por el monopolio de la revolución, con los efectos despóticos que esto implicaba, sin que, sin embargo, esta desaparición del monopolio de la revolución signifique una revalorización del reformismo. En efecto, en las luchas a las que acabo de referirme no hay reformismo, ya que el reformismo tiene como función estabilizar el sistema de poder a través de cierto número de cambios, mientras que en estas luchas se trata de desestabilizar los mecanismos de poder, una desestabilización que aparentemente no tiene fin.

Estas luchas descentradas en relación con los principios, con las prioridades, con los privilegios de la revolución no son fenómenos circunstanciales ligados a coyunturas particulares. Se inscriben en una realidad histórica que existe de forma sólida, que no es apariencia, sino que es profundamente sólida en las sociedades occidentales desde hace muchos siglos. Creo que estas luchas remiten a una estructura mal conocida, pero esencial en nuestra sociedad.

Ciertas formas del ejercicio del poder son totalmente visibles y engendran luchas que también se reconocen rápidamente, puesto que tienen un objetivo visible: contra las formas de dominación colonizadoras, étnicas, lingüísticas, existen luchas nacionalistas, luchas sociales cuyo objetivo explícito y conocido son las formas económicas de explotación; han existido luchas políticas contra las formas jurídicas y políticas del poder, formas bien visibles y conocidas.

Las luchas a las que me refiero, cuyo análisis es algo más complicado que el de las luchas revolucionarias, conciernen a un poder que existe en Occidente desde la Edad Media, una forma de poder que no es exactamente ni un poder político o jurídico, ni un poder económico, ni un poder de dominación étnica y que, sin embargo, ha tenido enormes efectos estructuradores en el seno de nuestras sociedades. Se trata de un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo ello para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral.

Etimológicamente, tomando los términos al pie de la letra, el poder pastoral es el poder que el pastor ejerce sobre su rebaño. Así pues, un poder de este tipo, tan atento, tan solícito, tan preocupado

por la salvación de todos y cada uno, no fue conocido en las sociedades antiguas, las sociedades griegas y romanas, y seguramente no les hubiera gustado. Con el cristianismo, con la institución de la Iglesia, con su organización jerarquizada y territorial, así como con el conjunto de creencias relativas al más allá, al pecado, a la salvación, a la economía de los méritos y con la definición del papel del sacerdote, sólo así aparece la concepción de los cristianos como rebaño, sobre el cual cierto número de individuos, que gozan de un estatuto particular, tienen el derecho y el deber de ejercer la tarea de la pastora.

El poder pastoral se desarrolla a lo largo de la Edad Media, manteniendo relaciones estrechas y difíciles con la sociedad feudal. Se desarrolla más intensamente aún en el siglo XVI, con la Reforma y la Contrarreforma. A través de esta historia que comienza con el cristianismo y que continúa hasta el corazón de la época clásica, incluso hasta la víspera de la Revolución, el poder pastoral conserva un carácter esencial, singular en la historia de las civilizaciones: el poder pastoral, a pesar de ejercerse, como cualquier otro poder de tipo religioso o político, sobre todo el grupo, tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada cordero del rebaño, de cada individuo, no solamente para apremiarle a actuar de tal o cual manera, sino también para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia. Las técnicas de la pastoral cristiana relativas a la dirección de la conciencia, al cuidado de las almas, a su cura, todas esas prácticas que van del examen a la confesión, pasando por el reconocimiento (*aveu*), comportan esa relación obligada de uno consigo mismo en términos de verdad y de discurso también obligado, y creo que éste es uno de los puntos fundamentales del poder pastoral que lo define como un poder individualizante. El poder en las ciudades griegas y en el Imperio romano no necesitaba conocer a cada uno de los individuos, no necesitaba constituir en torno a ellos un pequeño núcleo de verdad que la declaración (*aveu*) debía sacar a la luz y que la escucha atenta del pastor debía recoger y juzgar. El poder feudal tampoco necesitaba esta economía individualizante del poder. La monarquía absoluta y su aparato administrativo todavía no sentían esta necesidad. El poder se ejercía, bien sobre toda la ciudad, bien sobre los grupos, sobre los territorios o sobre categorías de individuos. En estas sociedades existían grupos y estatutos; todavía no se había llegado a una sociedad individualista. Mucho antes del gran momento del desarrollo de la sociedad industrial y burguesa, el

poder religioso del cristianismo trabajó el cuerpo social hasta constituir individuos ligados a sí mismos bajo la forma de la subjetividad, a la cual se le pide que tome conciencia de sí misma en términos de verdad y bajo la forma de la confesión (*aveu*).^b

Quisiera hacer dos observaciones con respecto al poder pastoral. La primera es que sería interesante comparar la pastoría, el poder pastoral de las sociedades cristianas con lo que ha podido ser el papel y los efectos del confucianismo en las sociedades del Extremo Oriente. Habría que señalar la práctica coincidencia cronológica de los dos, y advertir en qué medida el papel del poder pastoral fue importante en el desarrollo del Estado en los siglos XVI y XVII en Europa, de la misma forma que el confucianismo lo fue en el Japón en la época de Tokutawa. Pero también existen diferencias entre el poder pastoral y el confucianismo: la pastoría es esencialmente religiosa y el confucianismo no lo es; la pastoría espiritual se dirige a un objetivo que está más allá y sólo interviene aquí abajo en función del más allá, sin embargo el confucianismo tiene un papel esencialmente terrenal; el confucianismo apunta a una estabilidad general del cuerpo social a través de un conjunto de reglas generales que se imponen ya sea a todos los individuos, ya a todas las categorías de individuos, mientras que la pastoría establece relaciones de obediencia individualizadas entre el pastor y su rebaño; finalmente, la acción pastoral tiene, en función de las técnicas que emplea (dirección espiritual, cuidado de las almas, etc.), efectos individualizantes que el confucianismo no conlleva. Se abre un campo de estudios muy importante que se podría desarrollar a partir de los trabajos fundamentales realizados en Japón por Masao Maruyama.

Mi segunda observación es la siguiente: de una forma paradójica y bastante inesperada, a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de Estado que las acompañaron y sustentaron, necesitaron procedimientos, mecanismos, esencialmente procedimientos de individualización que habían sido puestos en práctica por la pastoría religiosa. Fuera cual fuera el desahucio de cierto número de instituciones religiosas, fueran cuales fueran las mutaciones, que llamaremos por abreviar

^b El término *confession* se refiere expresamente al sacramento. *Aveu* implica en un único gesto la declaración en la que alguien se reconoce y confiesa, se declara autor. Reconocimiento, declaración y confesión que se vierten en cada caso en el texto. Este tipo de confesión (*aveu*) resulta decisivo para la construcción de individuos bien determinados. (*N. del ed.*)

ideológicas, y que realmente modificaron profundamente la relación del hombre occidental con las creencias religiosas, se produjo la implantación, incluso la multiplicación y difusión de técnicas pastorales en el ámbito laico del aparato del Estado. De esto se sabe y se habla poco, sin duda debido a que las grandes formas estatales que se desarrollan a partir del siglo XVIII se justificaron mucho más en términos de libertad asegurada que de mecanismos de poder implantados y quizá también porque esos pequeños mecanismos de poder tenían algo de humilde y de inconfesable que hacía que no fueran considerados dignos de análisis y de discurso. Como dice un escritor en esa novela llamada *Un hombre ordinario*, el orden prefiere ignorar la mecánica que organiza su realización cuando es tan sórdida que destruye toda vocación de justicia.

Precisamente son estos pequeños mecanismos, humildes y casi sórdidos los que hay que hacer emerger de la sociedad en la que funcionan. Durante los siglos XVIII y XIX, en Europa, hemos asistido a una reconversión, a un trasvase de lo que habían sido los objetivos tradicionales de la pastoría espiritual. A menudo se dice que el Estado y la sociedad moderna ignoran al individuo. Cuando se mira desde más cerca, sorprende lo contrario, la atención que el Estado dedica a los individuos; sorprenden las técnicas puestas en marcha y desarrolladas para que el individuo no escape de ninguna manera al poder, ni a la vigilancia, ni al control, ni al saber, ni al adiestramiento, ni a la corrección. Todas las grandes máquinas disciplinarias (cuarteles, escuelas, talleres y prisiones) son máquinas que permiten cercar al individuo, saber lo que es, lo que hace, lo que puede hacer, dónde es necesario situarlo, cómo situarlo entre los otros. Las ciencias humanas son, también, saberes que permiten conocer qué son los individuos, quién es normal y quién no lo es, quién es razonable y quién no lo es, quién es apto y para qué, cuáles son los comportamientos previsibles de los individuos, cuáles hay que eliminar. La importancia de la estadística radica en que permite medir cuantitativamente los efectos de masa de los comportamientos individuales. Además, es preciso añadir que los mecanismos de asistencia y de seguridad, así como sus objetivos de racionalización económica y de estabilización política, tienen efectos individualizantes: hacen del individuo, de su existencia y de su comportamiento, de la vida, de la existencia no sólo de todos, sino de cada uno, un acontecimiento que es pertinente, que es incluso necesario, indispensable para el ejercicio del poder en las sociedades modernas. El individuo ha llegado a ser un envite esencial para el poder. Paradójicamente, el poder es más individualizador en la

medida en que es más burocrático y más estatal. La pastoría espiritual, al haber perdido en su forma estrictamente religiosa lo esencial de sus poderes, ha encontrado en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación.

Quisiera terminar volviendo a esas luchas, a esos juegos de poder a los que me he referido antes y entre los cuales, las luchas en torno a la prisión y al sistema penal no son sino uno de los ejemplos y casos posibles. Estas luchas, ya sean las relativas a la locura, a la enfermedad mental, a la razón y a la sinrazón, ya se trate de las concernientes a las relaciones sexuales entre individuos, las relaciones entre sexos, ya sean luchas en torno al medio ambiente y a lo que se llama ecología, ya afecten a la medicina, la salud y la muerte, tienen un objeto y unas miras muy precisos que les confieren importancia, miras completamente diferentes de las que persiguen las luchas revolucionarias y que merecen al menos que se las tome en consideración tanto como a éstas. Lo que denominamos, desde el siglo XIX, la Revolución, lo que persiguen los partidos y los llamados movimientos revolucionarios es esencialmente lo que constituye el poder económico...

6. SEXUALIDAD Y PODER

«Sei to Kenryoku» («Sexualité et pouvoir»; conferencia en la Universidad de Tokio, el 20 de abril de 1978, seguida de un debate), *Gendai-shisō*, julio de 1978, págs. 58-77.

En primer lugar, quisiera agradecer a los responsables de la Universidad de Tokio que me hayan permitido venir aquí y mantener esta reunión con ustedes; me hubiera gustado que hubiera sido un seminario en el transcurso del cual hubiéramos podido discutir unos con otros, plantear cuestiones, intentar responderlas —con frecuencia más plantearlas que responderlas—. Quisiera dar las gracias especialmente a M. Watanabe quien, después de tantos años, ha querido seguir en contacto conmigo, tenerme al corriente de los asuntos japoneses, verme cuando viene a Francia, ocuparse de mí con un cuidado paternal —o maternal— cuando estoy en Japón. No sé realmente cómo expresarles toda mi gratitud por lo que ha hecho y por lo que continúa haciendo.

Había pensado que esta tarde tendríamos la ocasión de discutir así, unos pocos, alrededor de una mesa que se llama redonda —incluso cuando es cuadrada—, quiero decir, de una mesa que permita las relaciones de intercambios continuos y en igualdad. El gran número de participantes —de lo cual, por supuesto, me alegro— tiene el inconveniente de obligarme a adoptar el papel de profesor, una posición distanciada y también me obliga a hablarles de una forma continua, aunque intente evitar el posible dogmatismo. De todas formas, no quisiera exponerles ni una teoría, ni una doctrina, ni siquiera el resultado de un trabajo de investigación, puesto que —ya lo ha recordado M. Watanabe— tengo el privilegio de que la mayoría de mis libros y mis artículos estén traducidos al japonés. Sería, por mi parte, indecente y poco educado retomarlos y lanzárselos como un dogma. Prefiero explicarles en qué estoy ahora, qué tipo