

cambiar prácticamente en nada la primera redacción. No porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino por dejar un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones presentadas. Lo que he dicho no es «aquello que pienso», sino lo que con frecuencia me pregunto si no podría pensarse.

12.

VERDAD Y PODER*

Fontana: *¿Podría esbozar brevemente el trayecto que le condujo desde su trabajo sobre la locura en la edad clásica al estudio de la criminalidad y de la delincuencia?*

Foucault: Cuando yo hice mis estudios hacia los años 50-55, uno de los grandes problema que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ella podría vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko el que dominaba, pero creo que alrededor de este ruin asunto, que ha estado durante mucho tiempo disimulado y cuidadosamente oculto, todo un conjunto de cuestiones interesantes han sido removidas. Se resumen en dos palabras: poder y saber. Creo que he escrito la *Historia de la locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones. Se trataba para mí de decir esto: ¿si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el listón de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está

* *Vérité et pouvoir*. Entrevista con M. Fontana en rev. *L'Arc*, n.º 70 especial. Págs. 16-26.

ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se podría captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder? Esta misma cuestión he querido plantearla en el *Nacimiento de la clínica* a propósito de la medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida en las estructuras sociales. Lo que entonces me ha «desconcertado» un poco, es el hecho de que esta cuestión que yo me planteaba no ha interesado en absoluto a aquellos a quienes se la planteaba. Consideraron que era un problema políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza.

Creo que existían en tal sentido tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF— el de hacerse reconocer por la institución universitaria y por el *establishment*; debían pues plantear las mismas cuestiones que ellos, tratar los mismos problemas y los mismos dominios: «Nos sentimos orgullosos de ser marxistas, no somos ajenos a aquello que os preocupa; pero somos los únicos que ofrecemos soluciones nuevas a vuestras viejas preocupaciones». El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (del mismo modo que de una forma más amplia y en las misma época los comunistas se presentaban como los únicos susceptibles de retomar y revigorar la tradición nacionalista). De aquí que hayan querido, en el campo que nos ocupa, retomar los problemas más académicos y los más «nobles» de la historia de las ciencias. La medicina, la psiquiatría, no hacía ni muy noble ni muy serio, no estaba a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestaliniano, excluyendo del discurso marxista todo lo que no era repetición temerosa de lo ya dicho, no permitía abordar dominios todavía no explorados. No había conceptos formados, vocabulario validado para cuestiones tales como efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los numerosos intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado entre los universitarios y los marxistas toda una tradición de discursos sobre la «ciencia» en el sentido en que ésta era entendida por el siglo XIX. Los

marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo, al precio de una sordera radical respecto a todas las cuestiones de psiquiatría pauloviana; para algunos médicos próximos al PCF la política psiquiátrica, la psiquiatría como política no tenía suficiente dignidad.

Lo que yo había intentado hacer en este campo ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al PC, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas.

En fin, existe posiblemente una tercera razón, pero no estoy seguro absolutamente de su influencia. Sin embargo me pregunto si no existía en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de una forma más general, de la cuadrícula disciplinaria de la sociedad. Pocos sin duda conocían hacia los años 55-60, la amplitud del Goulag en la realidad, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que, de estas cosas era mejor de todas formas no hablar: zona peligrosa, luz roja. Por supuesto es difícil juzgar retrospectivamente su grado de conciencia. Pero de todas formas, usted conoce bien con qué facilidad la dirección del Partido, que no ignoraba nada, como es lógico, podía hacer circular consignas, impedir que se hablase de esto o de aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del «Petit Larousse» que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia sobre la discontinuidad». Esto me deja boquiabierto. Sin duda me he explicado insuficientemente en *Las Palabras y las Cosas*, pese a que he hablado mucho de ello. Me ha parecido que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y continuistas del desarrollo que se admite habitualmente. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia subyace todavía en no pocos análisis históricos; no me parece pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo,

hasta finales del siglo XVIII existe un cierto tipo de discurso en el que las transformaciones lentas — 25, 30 años— han roto no solamente con las proposiciones «verdaderas» que han podido ser formuladas hasta entonces, sino más profundamente, con las formas de hablar, con las formas de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trata simplemente de nuevos descubrimientos; es un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto en pocos años. Es una cosa que no se puede negar a partir del momento en que se examinan los textos con suficiente atención. Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente? Pero lo importante en tales cambios no es si son rápidos o de gran amplitud, más bien esta rapidez y esta amplitud no son más que el signo de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es pues un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), no es tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que se plantea, es lo que *rige* los enunciados y la manera en la que se *rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. Problema en suma de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder; cómo y por qué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global.

Son estos diferentes regímenes los que he intentado localizar y describir en *Las Palabras y las Cosas*. Diciendo, bien es verdad, que no intentaba de momento explicarlos. Y que era necesario intentar hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la

Historia de la locura y Las Palabras y las Cosas se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal.

Fontana: *Por tanto es preciso volver a situar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Existe posiblemente un concepto que es aún más denso, que es más central en su pensamiento, el concepto de suceso. Ahora bien, a propósito del suceso, toda una generación ha estado durante mucho tiempo en un callejón sin salida pues tras los trabajos de los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se estableció esta dicotomía entre las estructuras de una parte (lo que es pensable) y el suceso de otra, el cual sería el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra y no puede entrar en la mecánica y en el juego del análisis, al menos en la forma que éste ha adoptado en el interior del estructuralismo.*

Foucault: Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que es importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos.

El problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían

dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrenta-mientos. Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.

Fontana: *Creo que se puede decir tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, plantearla en el momento en que hacía furor un tipo de análisis que pasaba por el concepto de texto, digamos objeto de texto con la metodología que conlleva, es decir, la semiología, el estructuralismo, etc.*

Foucault: No pienso haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente existía una incapacidad que estaba ligada con toda seguridad a la situación política en que nos encontrábamos. No se ve de qué lado —a derecha o a izquierda— habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátri-

co, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia.

Fontana: *¿Para la formulación de esta problemática constituyeron un obstáculo objetivo un cierto marxismo y una cierta fenomenología?*

Foucault: Sí, si usted quiere, en la medida en que es verdad que las personas de mi generación han estado alimentadas cuando eran estudiantes con estas dos formas de análisis: una que reenvía al sujeto constituyente, y la otra que reenvía a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras.

Fontana: *Siguiendo en este marco metodológico, ¿cómo situaría usted entonces la aproximación genealógica? ¿Cuál es su necesidad como interrogación sobre las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de los «objetos» y de los dominios que sucesivamente ha analizado?*

Foucault: Quería ver como se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.

Fontana: *La fenomenología marxista, un cierto marxismo ciertamente han actuado como pantalla y obstáculo; existen también dos conceptos que continúan siendo pantalla y obstáculo actualmente, el de ideología por una parte, y el de represión por otra.*

Foucault: La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la

partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.

La noción de represión, es más páfida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. En *Vigilar y castigar*, lo que he querido mostrar es cómo, a partir del siglo **XVII** y **XVIII**, ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. No solamente las monarquías de la época clásica han desarrollado grandes aparatos de Estado —ejército, policía, administración fiscal— sino que además en esta época se ha instaurado lo que podría ser denominada una nueva «economía» del poder, es decir, procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de forma a la vez continua,

ininterrumpida, adaptada, «individualizada» en el cuerpo social todo entero. Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos dispendiosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatorias o de resistencias) que las técnicas que se utilizaban hasta entonces y que descansaban en una mezcla de tolerancias más o menos forzadas (desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones espectaculares y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar» ya que excepcional).

Fontana: *Para terminar, una cuestión que ya os han planteado: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones, estos resultados a los que llega, en suma todo, ¿cómo pueden servir, digamos, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales hoy?*

Foucault: Durante mucho tiempo, el intelectual llamado «de izquierdas» ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la conciencia de todos. Pienso que se encontraba aquí una idea tomada del marxismo, y de un marxismo insípido: del mismo modo que el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad de la que el proletariado sería la forma sombría y colectiva.

Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de «ligazón entre la teoría y la práctica» se ha constituido. Los intelectuales se han habituado a trabajar no en el «universal», en el «ejemplar», en el «justo-y-verdadero-para-todos», sino en sectores específicos, en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas. Y han encontrado problemas que eran determinados, «no universales», diferentes con frecuencia de los del proletariado y de las masas. Y entre tanto se han acercado

realmente, creo, por dos razones: porque se trata de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque encontraban con frecuencia, pero bajo una forma distinta, el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que llamaré intelectual «específico» por oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura tiene otra significación política: ella ha permitido si no soldar, al menos rearticular categorías bastante próximas que habían permanecido separadas. El intelectual, hasta entonces, era por excelencia el escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a aquellos que no eran más que *competentes* al servicio del Estado o del Capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada uno, el umbral de la *escritura*, como marca sacralizante del intelectual, desaparece; y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización al otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden cada uno en su lugar propio y mediante intercambios y ayudas, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad aparecen no quizá como elementos principales sino como «ejes de transmisión», puntos privilegiados de cruzamiento. Que la universidad y la enseñanza se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles, la razón es sin duda ésta. Y lo que se llama la crisis de la universidad no debe ser interpretada como pérdida de fuerza sino por el contrario como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales, que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que se ha asistido en el decenio de los 60 no era sin duda más que el canto del cisne: el escritor se debatía en ella para mantener su privilegio político; pero que se haya tratado justamente de una «teoría», que haya sido precisa una garantía científica, apoyada en la lingüística, la semiología, el psicoanálisis, que esta teoría tuviese sus referencias en Saussure o en Chomsky, que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, todo ello prueba que la actividad del escritor no era ya el centro activo.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se ha

desarrollado a partir de la segunda guerra mundial. Es posiblemente el físico atómico, digamos una palabra, o mejor un nombre: Oppenheimer, el que ha hecho de bisagra entre el intelectual universal y el intelectual específico. El físico atómico intervenía porque tenía una relación directa y localizada con la institución y con el saber científico; pero dado que la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que concernía a todo el mundo, el sabio atómico ha hecho funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, el intelectual ha sido perseguido por el poder político, no en función del discurso general que tenía, sino a causa del saber del que era detentor: era en este nivel en el que constituía un peligro político. No hablo aquí más que de los intelectuales occidentales. Lo que ha pasado en la Unión Soviética es ciertamente análogo en ciertos puntos pero diferente en muchos otros. Existe todo un estudio a hacer sobre el *Dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal» tal como ha funcionado en el siglo XIX y a comienzos del XX es de hecho una derivación de una figura histórica muy concreta: el hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza opone la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas del siglo XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo en razón y por naturaleza, de lo que puede y debe valer universalmente. Lo que se denomina hoy «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político y no sociológico o profesional del término, es decir, el que hace uso de su saber, de su competencia, de su relación a la verdad en orden a las luchas políticas) nace, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que se reclamaba de la universalidad de la ley justa, eventualmente contra los profesionales del derecho (Voltaire es en Francia el prototipo de estos intelectuales). El intelectual «universal» deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significaciones y de valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de otra figura, no del «jurista-notable», sino del «sabio-experto». Dije hace un momento que éste ha venido a ocupar la primera fila con los físicos nucleares. De hecho se preparaba entre bambalinas desde hace tiempo, estaba incluso

presente al menos en un rincón de la escena desde, digamos, finales del siglo XIX. Es sin duda con Darwin o quizá con los evolucionistas post-darwinianos cuando comienza a aparecer claramente. Las relaciones tormentosas entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambiguos del evolucionismo (por ejemplo sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo), señalan el momento importante en el que en nombre de una verdad científica «local» —sea lo importante que sea— se da la intervención del sabio en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa este punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola desde este punto de vista es muy significativo: es el tipo de intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero carga su discurso de toda una referencia gnoseo-lógica, evolucionista, que cree científica, que controla muy mal y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso son muy equívocos). Sería preciso, si se estudiase esto más detenidamente, ver cómo los físicos, al finalizar el siglo, se implicaron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad han sido capitales en esta historia. Siempre la biología y la física han sido, de forma privilegiada, las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la estrategia le han dado su importancia real. La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual, no es ya el «escritor genial», es el «sabio absoluto», no aquel que lleva sobre sí mismo los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es aquel que posee con algunos otros, estando al servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No más cantor de la eternidad, sino estrategia de la vida y de la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del «gran escritor».

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos que con el desarrollo en la sociedad contemporánea de las estructuras técnico-científicas, adquiere importancia el intelectual específico desde hace una decena de años y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico encuentra obstáculos y se expone a peligros. Peligro de atenerse a luchas de coyuntura, a reivindicaciones sectoriales. Riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o los aparatos sindicales que conducen estas luchas locales. Riesgo sobre todo de no

poder desarrollar estas luchas por la ausencia de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo por grupos muy limitados.

Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada. No abandonada, a pesar de la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («tenemos necesidad, dicen, de una filosofía, de una visión del mundo»); basta con pensar en los resultados importantes obtenidos en psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error ni han conducido a un callejón sin salida. Se puede también decir que el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, a la medida de las responsabilidades políticas, que de buen o mal grado está obligado a adoptar en tanto que físico nuclear, genetista, técnico de informática, farmacólogo, etc. No solamente sería peligroso descalificarlo en su relación específica a un saber local, con el pretexto de que es un asunto de especialista que no interesa a las masas (cosa doblemente falsa: las masas tienen conciencia y de todos modos están implicadas en ello), o que sirve a los intereses del Capital y del Estado (lo cual es verdad pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa), o aún que vehicula una ideología cientista (lo cual no siempre es verdad y no tiene sin duda más que una importancia secundaria en relación a lo que es principal: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso

científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»).

Me parece que lo que es preciso tener en cuenta, ahora, en el intelectual no es en consecuencia el «portador de valores universales»; es más bien alguien que ocupa una posición específica —pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra—. Dicho de otro modo, el intelectual evidencia una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual «orgánico» del proletariado); la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su campo de investigación, su puesto en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela en la universidad, en el hospital, etc.). En fin, la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Y es aquí donde su posición puede tener una significación general, donde el combate local o específico que desarrolla produce efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. Funciona o lucha a nivel general de este régimen de verdad tan esencial a las estructuras y al funcionamiento de nuestra sociedad. Existe un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad» —una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»; se entiende asimismo que no se trata de un combate «en favor» de la verdad sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega —. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología» sino en términos de «verdad/poder». Y es a partir de aquí que la cuestión de la profesionalización del intelectual, de la

división entre trabajo manual/intelectual puede ser contemplada de nuevo.

Todo esto debe parecer muy confuso e incierto. Incierto, sí, y esto que estoy diciendo es sobre todo a título de hipótesis. Sin embargo, para que sea un poco menos confuso, querría avanzar algunas «proposiciones» — en el sentido no de las cosas admitidas, sino solamente ofrecidas para ensayos o pruebas futuras—:

Por «verdad», entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados.

La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. «Régimen» de la verdad.

Este régimen no es simplemente ideológico o superestructural; ha sido una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. Y es él quien, bajo reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que yo no conozco).

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad.

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder — esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.