

Con La voluntad de saber inaugura usted una historia de la sexualidad que se anuncia monumental. ¿Qué justifica hoy a los ojos de Michel Foucault una empresa de semejante magnitud?

MICHEL FOUCAULT.—¿De semejante magnitud? No, más bien tan exigua. No quiero hacer la crónica de los comportamientos sexuales a través de las épocas y las civilizaciones. Pretendo seguir un hilo mucho más tenue: el que, a lo largo de tantos siglos, ha vinculado en nuestras sociedades al sexo con la búsqueda de la verdad

—¿En qué sentido, exactamente?

M. F.—El problema real es el siguiente: ¿a qué se debe el que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O

\* Publicado inicialmente en el n.º 655 de *Le Nouvel Observateur* y en el n.º 752 de *Triunfo*. © by *Le Nouvel Observateur* y *Triunfo*.

algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya considerado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra «verdad» profunda? Porque ahí estriba precisamente lo esencial: desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de decir: «Para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo.» El sexo ha sido siempre el núcleo donde se anuda, a la vez que el devenir de nuestra especie, nuestra «verdad» de sujetos humanos.

La confesión, el examen de conciencia, la insistencia constante en los secretos y la importancia de la carne no han sido solamente un medio de prohibir el sexo o rechazarlo hasta lo más profundo de la conciencia, un modo de colocar la sexualidad en el corazón mismo de la existencia y ligar la salvación al dominio de sus oscuros movimientos. En las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación en discurso.

—De ahí la tesis paradójica que sostiene el primer tomo de su obra: lejos de convertirlo en tabú, de erigirlo en suprema prohibición, nuestras sociedades no han dejado de hablar de la sexualidad, de hacerla hablar...

M. F.—Se podría perfectamente hablar de la sexualidad, y profusamente, pero sólo para prohibirla.

Sin embargo, he querido subrayar dos cosas importantes. En primer lugar, que el alumbramiento de la sexualidad no se ha realizado únicamente en los discursos, sino también en la realidad de las instituciones y las prácticas.

Segundo, que las prohibiciones existen, son numerosas y fuertes. Pero que forman parte al mismo tiempo de una economía compleja, donde figuran al lado de las incitaciones, las manifestaciones y las valoraciones. Sin embargo, siempre se subrayan las prohibiciones. Quisiera contribuir a un cambio de decorado, para lo que es imprescindible tener en cuenta la totalidad de los dispositivos.

Además, como usted bien sabe, se habla de mí como del historiador melancólico de las prohibiciones y del poder represivo, como de alguien que narra siempre historias bipolares: la locura y su reclusión, la anomalía y su exclusión, la delincuencia y su aprisionamiento. Ahora bien, mi problema ha sido siempre otro: la verdad. ¿De qué manera el poder ejercido sobre la locura ha llegado a producir el discurso «verdadero» de la psiquiatría? Lo mismo con la sexualidad: recuperar la voluntad de saber dónde se ha comprometido el poder sobre el sexo. No me propongo la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de «verdad».

—¿Una nueva revolución en el concepto de la historia? ¿La autora de otra «nueva historia»?

M. F.—Hace años, los historiadores mostraron su orgullo por la posibilidad que se les abría de hacer no sólo la historia de las batallas, los reyes y las instituciones, sino también de la economía. Y he aquí que ahora se asombran porque algunos, los más sagaces, han aprendido que de la misma manera se puede hacer la historia de los sentimientos, los comportamientos, de los cuerpos. Pronto comprenderán que la historia de Occidente no se puede disociar del modo en que la «verdad» se produce e inscribe sus efectos.

Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte «por la verdad», quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos «verdaderos» (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente). La historia de la «verdad» —del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos— está todavía por hacer.

Lo que personalmente quisiera estudiar en cualquier caso son todos esos mecanismos que, en nuestra sociedad, invitan, incitan, obligan a hablar del sexo.

—Hay quien le respondería que a pesar de esa incorporación al discurso, la represión, la miseria sexual, son cosas que también existen...

M. F.—Sí, ya me han hecho esa objeción. Tiene usted razón: todos vivimos más o menos en tal estado de miseria sexual. Dicho eso, es exacto que en mi libro no se trata en ningún momento de esas vivencias...

—¿Por qué? ¿Es una opción deliberada?

M. F.—Cuando aborde, en los volúmenes siguientes, los estudios concretos —a propósito de las mujeres, los niños, los pervertidos— trataré de analizar las formas y condiciones de esa miseria. Mas por el momento se trata de fijar el método. El problema consiste en saber si esa miseria debe explicarse negativamente por una prohibición fundamental o por una interdicción relativa a una situación económica («Trabajad, no hagáis el amor»), o si es consecuencia de procedimientos mucho más complejos y mucho más positivos.

—¿Cuál podría ser en este caso una explicación «positiva»?

M. F.—Voy a establecer una comparación presuntuosa. ¿Qué hizo Marx cuando, en su análisis del capital, se topó con el problema de la miseria obrera? Pues bien, rechazó la explicación habitual, según la cual esta miseria sería consecuencia de una escasez natural o de un robo concertado. Y dijo en sustancia: dadas las leyes profundas de la producción capitalista, ésta no puede más que producir miseria. Matar de hambre a los trabajadores no es la razón de ser del capitalismo, pero sí consecuencia inevitable de su propio desarrollo. Marx sustituyó la denuncia del robo por el análisis de la producción.

*Mutatis mutandis*, se trata personalmente de hacer algo parecido. No se trata de negar la miseria sexual, pero tampoco de explicarla negativamente por una represión.

Todo el problema está en saber cuáles son los mecanismos positivos que, al producir tal o cual forma de sexualidad, engendran de hecho miseria.

Un ejemplo que trataré en un próximo volumen: al comienzo del siglo XVIII se concede de pronto una importancia enorme a la masturbación infantil, que se persigue generalmente como si se tratase de una epidemia súbita, terrible, capaz de comprometer a toda especie humana.

¿Habrá que admitir que la masturbación infantil resultaba en aquel momento inaceptable para una sociedad capitalista en vías de desarrollo? Es la hipótesis de algunos «reichianos» de última hora. No me parece, sin embargo, satisfactoria.

Lo importante en aquel momento era, antes bien, reorganizar las relaciones entre niños y adultos, padres, educadores, intensificar las relaciones intrafamiliares, la infancia convertida en apuesta común para los padres, las instituciones educativas y de la higiene pública, la infancia como vivero. En la encrucijada del cuerpo y del alma, de la salud y la moral, la educación y el adiestramiento, el sexo de los niños se convirtió simultáneamente en blanco e instrumento del poder. Así se constituyó una «sexualidad infantil» específica, precaria, peligrosa, que era preciso vigilar constantemente.

Consecuencia de aquello fue una miseria sexual de la infancia y la adolescencia, de la que todavía no han conseguido liberarse nuestras generaciones, pero el fin buscado no era esa miseria; el objetivo no era prohibir, sino constituir, a través de una sexualidad infantil que había cobrado súbitamente importancia y misterio, una red de poder sobre la infancia.

—Esta idea de que la miseria sexual se deriva de la represión, esta idea de que, para ser felices, es menester liberar nuestra sexualidad, es en el fondo la misma que defienden los sexólogos, los médicos y los policías del sexo...

M. F.—Sí, y de ahí que nos tiendan una trampa terrible. Nos vienen a decir: «Todos tenéis vuestra sexualidad, pero se trata de una sexualidad frustrada y muda, reprimida por hipócritas tabúes. Acudid a nosotros, decidnos, mostradnos todo eso, confiadnos vuestros infortunados secretos...»

Este tipo de discurso es, de hecho, un formidable instrumento de control y de poder. Se sirve, como siempre, de lo que dice, lo que siente, de lo que espera la gente. Explota su tentación de creer que basta para ser felices franquear el umbral del discurso y levantar alguna que otra prohibición. Y acaba recortando y domesticando los movimientos de revuelta y liberación.

—De ahí, me imagino, el malentendido de algunos comentaristas: «Según Foucault, la represión y la liberación del sexo son equivalentes...»

M. F.—Efectivamente. Pero aquí conviene puntualizar. Es cierto que se me atribuyen, entre otras cosas, haber dicho que entre el lenguaje de la censura y el de la contracensura, entre el discurso de los padres pudibundos y el de la liberación del sexo no existe ninguna diferencia real. Se ha dicho que yo los metía a todos en el mismo saco para ahogarlos como si se tratara de una camada de gatitos. Radicalmente falso: no es eso lo que he querido decir. Yo no he dicho nada de eso.

—Usted estará de acuerdo, sin embargo, en que hay elementos, enunciados comunes...

M. F.—Pero una cosa es el enunciado, y otra, el discurso. Hay elementos tácticos comunes y estrategias diversas.

—¿Por ejemplo?

M. F.—Los movimientos llamados de «liberación sexual» deben ser entendidos, creo, como movimientos de

afirmación «a partir» de la sexualidad. Lo que quiere decir dos cosas: son movimientos que parten de la sexualidad, del dispositivo de la sexualidad en que estamos cogidos y que hacen que funcionen plenamente, pero al mismo tiempo se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan.

—¿A qué se asemejan esos desbordamientos?

M. F.—Fijémonos, por ejemplo, en la homosexualidad. Hacia la década de los setenta del siglo pasado, los psiquiatras comenzaron a analizarla desde el punto de vista médico: punto de partida —no se puede negar— de una serie de intervenciones y controles nuevos.

A partir de entonces se encierra a los homosexuales en los asilos o se intenta su curación. Hasta entonces se los había considerado como libertinos o delincuentes (de ahí las condenas, que podían ser extremadamente severas —incluso la hoguera, en el siglo XVIII—, pero que eran forzosamente raras). A partir de ese momento se establecerá una relación global entre todos los homosexuales y los locos: se verá en ellos a enfermos del instinto sexual. Pero, tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos surgir respuestas en forma de desaffo: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que vosotros. Toda una literatura de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece a finales del siglo XIX: piense usted en Wilde o Gide. Se trata de una inversión estratégica de una «misma» voluntad de verdad.

—Es lo que ocurre de hecho con todas las minorías: las mujeres, los jóvenes, los negros norteamericanos...

M. F.—Sí, efectivamente. Durante mucho tiempo se ha intentado atar a la mujer a su propia sexualidad. «No

sois más que sexo», se les repetía una y mil veces, siglo tras siglo. Y ese sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y en todo momento inductor de enfermedad. «Sois la enfermedad del hombre.» Ese antiquísimo movimiento se precipitó hacia el siglo XVIII y la consecuencia fue una patologización de la mujer: el cuerpo de la mujer se convierte en cosa médica por excelencia. Trataré más tarde de hacer la historia de esa inmensa «ginecología» en el sentido nato del término.

Ahora bien, los movimientos feministas han recogido el guante. ¿Somos sexo por naturaleza? Muy bien, seámoslo, pero en su singularidad, en su especificidad irreductibles. Saquemos las consecuencias y reinventemos nuestro propio tipo de existencia, política, económica, cultural... ¡Siempre idéntico movimiento: partir de esa sexualidad en la que se trata de colonizarlas, de atravesarlas, para llegar a otras afirmaciones.

—Esa estrategia que usted describe, esa estrategia de doble distensión, ¿es todavía, en el sentido clásico, una estrategia de liberación? ¿O no será más apropiado decir que liberar el sexo es odiarlo y superarlo?

M. F.—Parece perfilarse hoy un movimiento que, en mi opinión, supera la escalada del sexo, del «cada vez más sexo» y, del «cada vez mayor verdad en el sexo» a la que estábamos acostumbrados desde hacía siglos: se trata no diré ya de «redescubrir», sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades. Tengo la impresión de oír actualmente una especie de murmullo «antisexo» (no soy profeta, sino que me limito a hacer un diagnóstico), como si se estuviese realizando un esfuerzo en profundidad para sacudir esa gran «sexología» que nos hace descifrar el sexo como secreto universal.

—¿Qué signos permiten establecer tal diagnóstico?

M. F.—Una simple anécdota. Un joven escritor, Hervé Guibert, escribió unos cuentos de niños que ningún editor quiso publicar. Luego escribió otro texto, ciertamente notable y aparentemente muy relacionado con el sexo. Era condición imprescindible para ser escuchado y editado. Y de hecho se publicó (se llama «La Mort Propaganda»). Léalo: pienso que es justamente lo contrario de esa escritura sexográfica que ha sido la ley de la pornografía e incluso a veces de la buena literatura: avanzar gradualmente hasta nombrar lo más innombrable del sexo. Hervé Guibert coge desde el primer momento al toro por los cuernos —«Queréis que hablemos de sexo, pues bien, vamos a ello, vais a oír lo que no habéis oído nunca antes»—, y con su infame material construye cuerpos, espejismos, castillos, fusiones, ternuras, razas, borracheras; todo el grávido coeficiente del sexo se ha volatilizado. La anécdota es un simple ejemplo de ese desafío «antisexo» del que existen cada vez más signos. Es tal vez el fin de ese lúgubre desierto de la sexualidad, el fin de la monarquía del sexo.

—*A condición de que no estemos atados, aberrojados al sexo como a una fatalidad. Y desde la misma infancia...*

M. F.—Exactamente, fíjese en lo que ocurre con los niños. Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree usted que este tipo de discurso es efectivamente liberador? ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual? ¿Y si todo eso les importase un comino, después de todo? ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad? ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfas con las cosas, las personas, los cuerpos? Ese polimorfismo los adultos lo llaman, para tranquilidad propia,

«perversidad», coloreándolo de ese modo con el camafeo monótono de su propio sexo.

—*¿El niño es oprimido precisamente por aquellos que pretenden liberarle?*

M. F.—Lea usted el libro de Schérer y Hocquenghem, que demuestra bien claramente que el niño tiene un régimen de placer para el que la cuadrícula del «sexo» constituye una auténtica prisión.

—*¿Paradoja?*

M. F.—Todo esto tiene que ver con la idea de que la sexualidad no es fundamentalmente lo que teme el poder, sino más bien el instrumento por el que ése se ejerce.

—*Pero ¿qué hay de los Estados autoritarios? ¿Puede decirse que el poder se ejerce en ellos a través y no contra la sexualidad?*

M. F.—Dos hechos recientes, en apariencia contradictorios. Hace aproximadamente dieciocho meses, China inició una campaña contra la masturbación de los niños, exactamente como las registradas en el siglo dieciocho europeo (con justificaciones como las de que las prácticas masturbatorias impiden trabajar, ensordecen a las personas y contribuyen a la degeneración de la especie...). Por el contrario, antes de fin de año, la Unión Soviética va a acoger por primera vez un congreso de psicoanalistas (ha de recibirlos porque no los tiene en su seno). ¿Liberación? ¿Deshielo del lado del inconsciente? ¿Primavera de la libido soviética contra el aburguesamiento de los chinos?

En las trasnochadas estupideces de Pekín y las curiosidades novatas de los soviéticos veo sobre todo el doble reconocimiento de un hecho, y es que, formulada y prohibida, la sexualidad es algo de lo que no puede prescindir.

dir ningún sistema moderno de poder. Resulta temible un socialismo de fósforo sexual.

—Es decir, ¿que el poder no ha dejado de ser exclusivamente aquello que censura y recluye?

M. F.—De modo general, diría que la prohibición, el rechazo, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites extremos. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas.

—Es ésta una idea nueva con relación a sus libros anteriores.

M. F.—Si tratase de adoptar simplemente una pose, si intentara arroparme de una coherencia un tanto ficticia, yo le diría que ése ha sido siempre el problema que me ha preocupado: los efectos de poder y la producción de «verdad». Siempre he sentido cierto malestar frente a esa noción de ideología tan utilizada en los últimos años. Se ha utilizado para explicar los errores, las ilusiones, (las representaciones-pantalla) en una palabra, todo cuanto impide constituir discursos auténticos. También se ha recurrido a la ideología para mostrar la vinculación entre lo que ocurre en la cabeza de las personas y el lugar que éstas ocupan dentro de las relaciones de producción. En una palabra, se trata de (la economía de la no-verdad). Mi problema es (la política de la verdad). He tardado mucho en darme cuenta de ello.

—¿Por qué?

M. F.—Por varias razones. En primer lugar, porque el poder es en Occidente lo que mejor se muestra y también, por tanto, lo que mejor se esconde: lo que, desde el siglo XIX, llamamos «vida política» es (un poco como la Corte en la época monárquica) el modo que tiene el poder de ofrecerse en representación. No es ahí ni así como funciona. Las relaciones de poder están tal vez entre lo más oculto del cuerpo social.

Por otra parte, desde el siglo XIX, la crítica de la sociedad se ha hecho esencialmente a partir del carácter efectivamente determinante de la economía. Sana reducción de lo «político», por supuesto, pero también tendencia a descuidar las relaciones de poder elementales que pueden constituir relaciones económicas.

Tercera razón: una tendencia que es común a las instituciones, a los partidos, a toda una corriente del pensamiento y la acción revolucionarios y que consiste en sólo ver el poder en la forma y los aparatos del Estado.

Lo que hace que sólo encontremos ya el poder en las cabezas de los individuos (bajo forma de representación, de aceptación o de interiorización).

—Y frente a eso, ¿qué es lo que usted se ha propuesto?

M. F.—Cuatro cosas: buscar lo que puede haber de más oculto en las relaciones de poder; seguir las hasta en las infraestructuras económicas, y no sólo en sus modalidades estatales, sino también infraestatales o paraestatales; reencontrarlas en su juego material.

—¿En qué momento inicia ese tipo de análisis?

M. F.—Si busca una referencia libresco, le diré que en *Surveiller et Punir* («Vigilar y Castigar»). Preferiría decir que fue a partir de una serie de acontecimientos y de experiencias iniciadas en 1968, a propósito de la psiquiatría, la delincuencia, la escolaridad, etc. Pero creo al mismo tiempo que esos acontecimientos por sí mismos no hubiesen podido cobrar todo su sentido e intensidad sin el fondo de esas sombras gigantescas que fueron el fascismo y el estalinismo. Del mismo modo que la miseria obrera —esa subexistencia— hizo pivotar el pensamiento político del siglo XIX en torno a la economía, esos sobre poderes que son el fascismo y el estalinismo provocan la inquietud política en nuestras sociedades actuales.

De ahí se derivan dos problemas: ¿cómo funciona el

poder? ¿Le basta prohibir para ser realmente efectivo? Y en segundo lugar, ¿qué dirección sigue: funciona siempre de arriba abajo y del centro a la periferia?

—He visto efectivamente en La Volonté de savoir («La voluntad de saber») ese desplazamiento, ese deslizamiento esencial: allí rompe usted de modo tajante con un cierto naturalismo difuso que teñía su obra anterior...

M. F.—Lo que usted califica de «naturalismo» designa, en mi opinión, dos cosas. Una cierta teoría, la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva; tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo. Y también una cierta opción estético-moral: el poder es malo, es feo, es pobre, estéril, monótono, está muerto; mientras que aquello sobre lo que el poder se ejerce es bueno, es rico.

—Sí. El tema que comparten la Vulgata marxista y el neogauchismo: «Bajo los adoquines se esconde siempre una playa.»

M. F.—Si usted quiere. Hay momentos en que es necesario simplificar. Para cambiar de decorado y pasar del «pro» al «contra», semejante dualismo puede resultar provisionalmente útil.

—Luego viene el momento de hacer una pausa, llega la hora de la reflexión y la búsqueda de un nuevo equilibrio, ¿no es eso?

M. F.—Ni mucho menos. Debe llegar, por el contrario, el momento de la nueva movilización, del nuevo desplazamiento. Porque esas oscilaciones del pro al contra se bloquean rápidamente, y no pueden más que repetirse y formar lo que Jaques Rancière califica de «doxa gau-

chista». Desde el momento en que se repite una y otra vez la cantinela antirrepresiva, se contribuye a dejar las cosas como están y cualquiera puede cantar el mismo aire sin que se preste ninguna atención. Esta inversión de los valores y las verdades a la que acabo de referirme ha sido importante en la medida en que no se queda en simples «vivas» —viva la locura, viva la delincuencia, viva el sexo—, sino que permite también nuevas estrategias. Verá usted, lo que hoy me molesta —y me da pena— es que todo ese trabajo realizado desde hace ya una quincena de años, con frecuencia en medio de dificultades y a veces en la soledad, no funciona ya para algunos más que como signo de pertenencia: estar del «lado bueno», del lado de la locura, de los niños, de la delincuencia, del sexo.

—¿Y no existe tal lado bueno?

M. F.—Hay que pasar al otro lado —al «lado bueno»—, más para tratar de desembarazarse de esos mecanismos que hacen que aparezcan precisamente dos lados, para disolver la falsa unidad, la «naturaleza» ilusoria de ese otro lado que uno ha adoptado como propio. Ahí es donde comienza el trabajo real, el del historiador del presente.

—Usted se ha definido varias veces como «historiador». ¿Qué significa eso? ¿Por qué «historiador» y no «filósofo»?

M. F.—Con la ingenuidad formal de una fábula para niños, le diré que la filosofía lleva mucho tiempo haciéndose esta pregunta: «En este mundo en el que todo caduca, ¿qué es lo que no pasa? ¿Qué somos, nosotros los mortales, con relación a lo que no pasa?» Creo que, desde el siglo XIX, la filosofía no ha dejado de acercarse a esta pregunta: «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros, acaso no somos nada más que lo que ocurre?» El interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que

somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y totalmente «historiadora». Es la política immanente a la Historia, la Historia indispensable para la política.

—¿No se da hoy, acaso, un retorno a la más clásica, a la más metafísica de las filosofías?

M. F.—No creo en absoluto en el retorno. Sólo me atrevería a decir lo siguiente, y un poco por juego. El pensamiento de los primeros siglos cristianos tuvo que responder a la pregunta: «¿Qué ocurre actualmente? ¿Cómo es este tiempo nuestro? ¿Cómo y cuándo se producirá ese retorno de Dios que nos fue prometido? ¿Qué hacer de este tiempo que está como de más? ¿Qué somos nosotros, que somos esa transición?» Se podría decir que en esta vertiente de la Historia, cuando la revolución, que debe llegar, todavía no lo ha hecho, nos formulamos la misma pregunta: «¿Qué somos nosotros, estamos de más en este tiempo en el que no ocurre lo que debería ocurrir?» En la trastienda de todo el pensamiento moderno, como de toda la política, está el interrogante de la revolución.

—Que usted sigue planteando y sometiendo a reflexión continua. ¿La considera usted todavía la pregunta por antonomasia?

M. F.—Si la política existe desde el siglo XIX es porque ha habido la revolución. Esta no es una especie, una región de aquélla. Es la política la que está siempre en función de la revolución. Cuando Napoleón decía: «la forma moderna del destino es la política», no hacía más que extraer las consecuencias de esta verdad, porque llegaba tras de la revolución y antes de su posible retorno.

El retorno de la revolución es nuestro problema. Es cierto que sin él la cuestión del estalinismo no pasaría de ser una simple cuestión académica a un sencillo problema

de organización de las sociedades o de validez del esquema marxista. Ahora bien, el estalinismo es otra cosa, usted lo sabe perfectamente: el problema que hoy se plantea es el de si la revolución es deseable.

—¿Desea usted la revolución? ¿Desea algo que exceda al simple deber ético de luchar, aquí y ahora, junto a los locos y los prisioneros, los oprimidos y los miserables?

M. F.—No tengo respuesta para eso. Pero creo que si queremos hacer una política que no sea de politicastos, debemos preocuparnos de averiguar con la máxima honradez posible si la revolución es o no deseable. Habrá que explorar esa terrible madriguera en donde puede acabar la política.

—Si la revolución no fuese ya deseable, ¿seguiría siendo la política tal y como usted la presenta?

M. F.—No, creo que no. Habría que inventar otra o algo que la sustituyera. Vivimos acaso el fin de la política. Porque si bien es verdad que la política es un campo abierto por la existencia de la revolución, y si la pregunta en torno a la revolución no puede ya plantearse en semejantes términos, entonces la política corre el riesgo de desaparecer.

—Volvamos a su política, la que usted ha consignado en «La voluntad de saber». Usted escribe: «Donde hay poder, hay resistencia.» ¿No entra así otra vez en juego esa misma naturaleza de la que usted declaraba hace un momento que había que liberarse?

M. F.—No lo creo, porque esa resistencia de la que usted habla no es una sustancia. No es anterior al poder al que se opone. Es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea.

—¿La imagen invertida del poder? Equivaldría a lo mismo. Los adoquines bajo la playa...

M. F.—No, no es eso tampoco. Porque si no fuera más que eso, no resistiría. Para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como él, se organice, se coagule y se cimente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente.

—«Donde hay poder, hay resistencia», es casi una tautología, por consiguiente...

M. F.—Absolutamente. Yo no contrapongo una sustancia de la resistencia a una sustancia del poder. Me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.

—Poder y resistencia... Táctica y estrategia... ¿Por qué ese fondo de metáforas guerreras? ¿Habrá que pensar el poder en adelante como si se tratara de un tipo de manifestación bélica?

M. F.—No estoy muy seguro por el momento. Una cosa me parece, sin embargo, cierta, y es que para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas. El primero ha sido muy utilizado y ha demostrado, creo, su inadecuación: es sabido que el derecho no describe el poder.

Del otro también se habla mucho. Pero todo queda en eso, en palabras: se utilizan nociones perfectamente acabadas, metáforas («guerra de todos contra todos», «lucha por la vida»), o esquemas formales (las estrategias están muy de moda entre algunos sociólogos o economistas, especialmente americanos). Creo que habría que tratar de centrar ese análisis de las relaciones de fuerzas.

—Esa concepción guerrera de las relaciones del poder, ¿figuraba ya en los textos marxistas?

M. F.—Lo que me sorprende, en los análisis marxistas, es que siempre se trata en ellos de la «lucha de clases», pero hay en esta expresión una palabra a la que se presta, sin embargo, menor atención, y es la de «lucha». Ahí conviene matizar. Los grandes entre los marxistas (empezando por Marx) han insistido mucho en los problemas «militares» (Ejército como aparato de Estado, levantamiento armado, guerra revolucionaria). Pero cuando hablan de «lucha de clases» como resorte general de la Historia, se preocupan, sobre todo, de saber qué es la clase, dónde se sitúa, a quién engloba, pero nunca qué es concretamente la lucha. Con una excepción más o menos: los textos no teóricos, sino históricos, del propio Marx, que son mucho más sutiles.

—¿Piensa usted que su libro puede llegar a colmar esa laguna?

M. F.—No abrigo semejante pretensión. Pienso de modo general que los intelectuales —si es que existe o debe seguir existiendo tal categoría, lo que no es seguro ni siquiera tal vez deseable— renuncian a su vieja función profética.

Y no me refiero únicamente a su pretensión de decir lo que va a ocurrir, sino a la función de legislador a la que han aspirado durante tanto tiempo; «Eso es lo que hay que hacer; eso es lo correcto, seguidme. En medio de la agitación en que os movéis todos, he aquí el punto fijo, el lugar donde me encuentro.» El sabio griego, el profeta judío y el legislador romano son modelos que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión. Sueno con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incansablemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará

¿Qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale, teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla.

En cuanto a las preguntas de encasillamiento o de programa que se nos plantean: «¿Es usted marxista?», «¿Quiénes serán sus aliados donde milite?», son secundarias respecto a la que acabo de indicar: pues ésta es la pregunta que se nos plantea hoy.

Introducción .....	i
<i>Un diálogo sobre el poder</i> , por Gilles Deleuze y Michel Foucault .....	7
<i>Sobre la justicia popular. Debate con los maos</i> ...	20
<i>A propósito del encierro penitenciario</i> .....	59
<i>Poderes y estrategias</i> .....	73
<i>Encierro, Psiquiatría, Prisión</i> . Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca .....	87
<i>Verdad y Poder</i> .....	128
<i>No al sexo rey</i> .....	146