

## EL JUEGO DE MICHEL FOUCAULT [\*]

*Poco tiempo después de la aparición de La Voluntad de saber (ed. castellana: editorial Siglo XXI), invitamos a Michel Foucault a que viniera a pasar una velada con nosotros. Ofrecemos aquí algunos momentos de una conversación informal. (A. G.)*

Alain Grosrichard. Podríamos ahora referirnos a esa *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen tenemos, y que debe, según anuncias, tener seis.

Michel Foucault. Si, querría en primer lugar deciros que me siento verdaderamente contento de estar aquí con vosotros. En cierto modo el libro lo escribí con esa forma para esto. Hasta el momento venía empaquetando las cosas, sin ahorrar ni una cita, ni una referencia, lanzando tochos bastante pesados que quedaban en la mayoría de los casos sin respuesta. De ahí la idea de este libro-programa, especie de queso gruyere, con agujeros, que fueran habitables. No he querido decir: "Esto es lo que pienso", ya que todavía no estoy muy seguro de lo avanzado. Pero he querido ver si eso podía ser dicho, y hasta dónde podía ser dicho, lo cual, desde luego, puede resultaros muy decepcionante. Lo que de incierto hay en lo que he escrito es ciertamente incierto. Sin triquiñuelas, ni retórica. Y tampoco estoy seguro de lo que escribiré en los volúmenes siguientes. Por eso deseo oír el efecto producido por este discurso hipotético, de sobrevuelo. Me parece que es la primera vez que estoy con personas dispuestas a jugar al juego que les propongo en mi libro.

A.G. Sin duda. Partamos del título general de ese programa: *Historia de la sexualidad*. ¿De qué tipo es ese nuevo objeto histórico que llamas: "la sexualidad"? Puesto que manifiestamente no se trata ni de la sexualidad de la que hablan o han hablado los botánicos o los biólogos y que es un tema del historiador de las ciencias, ni la sexualidad en el sentido en que podría entenderla la tradicional historia de las ideas o de las costumbres, que tú hoy contestas de nuevo, a través de tus dudas sobre la "hipótesis represiva", ni tampoco, en fin, de las prácticas sexuales, que los historiadores estudian hoy con métodos y medios técnicos de análisis nuevos. Hablas de un "dispositivo de sexualidad". ¿Cuál es para ti el sentido y la función metodológica de este término: *dispositivo*?

M.F. Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

Gérard Wajeman. Así pues un dispositivo se define por una estructura de elementos heterogéneos, ¿pero también por un cierto tipo de génesis?

M.F. Sí. Y yo vería dos momentos esenciales en esta génesis. Un primer momento que es en el que prevalece un objetivo estratégico. A continuación, el dispositivo se constituye propiamente como tal, y sigue siendo dispositivo en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional*, por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá. Proceso, por otra parte, de perpetuo *relleno estratégico*.

Tomemos el ejemplo del encarcelamiento, ese dispositivo que hizo que en un momento dado las medidas de detención parecieran el instrumento más eficaz, más razonable, que se pudiera aplicar al fenómeno de criminalidad. ¿Qué produjo esto?. Un efecto que no estaba de ningún modo previsto de antemano, que no tenía nada que ver con una argucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que se hubiera dado cuenta de ello o la hubiera querido. Ese efecto fue la constitución de un medio delincuente, muy diferente a ese semillero ilegalista de prácticas y de individuos que nos encontrábamos en la sociedad del siglo XVIII. ¿Qué es lo que ha ocurrido?. La prisión ha servido de filtro, concentración, profesionalización, cierre de un medio delincuente. A partir de los años 1830, aproximadamente, asistimos a una reutilización inmediata de este efecto involuntario y negativo en una nueva estrategia. que ha rellenado en cierto modo el espacio vacío, o transformado lo negativo en positivo: el medio delictivo se ha visto reutilizado con fines políticos y económicos diversos (como la obtención de un beneficio del placer, con la organización de la prostitución). A esto llamo el relleno estratégico del dispositivo.

A.G. En *Las palabras y las cosas*, en *La arqueología del saber*, hablabas de episteme, de saber, de formaciones discursivas. Hoy, hablas más bien de "dispositivos", de "disciplinas". ¿Sustituyen estos conceptos a los precedentes que ahora abandonarías? ¿O vienen a redoblarlos en otro registro? ¿Hay que ver en esto un cambio en la idea que tienes del uso que hay que hacer de tus libros? ¿Eliges tus objetos, la manera de abordarlos, los conceptos para comprenderlos, en función de nuevos objetivos, que hoy serían unas luchas que hay que hacer avanzar, un mundo que transformar, más bien que interpretar? Digo esto para que las preguntas que vamos a plantearte no se separen de lo que has querido hacer.

M.F.: Date cuenta de que quizá esté bien también que las preguntas se separen: eso probaría que lo que digo se separa. Pero tienes razón al plantear la pregunta. Respecto al dispositivo, me encuentro

ante un problema del que todavía no he conseguido salir. He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc... El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor que, la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.

Jacques-Alain Miller. Desde luego, lo que introduces como dispositivo es algo más heterogéneo que lo que llamabas episteme.

M.F. Absolutamente.

J.-A. M. Mezclabas u ordenabas en tus epistemes enunciados de tipo muy diferente, enunciados de filósofos, de científicos, enunciados de autores oscuros y de prácticos que teorizaban, de ahí el efecto de sorpresa que obtuviste, pero a fin de cuentas, se trataba siempre de enunciados.

M.F. Ciertamente.

J.-A.M. Con los dispositivos, quieres ir más allá del discurso. Pero estos nuevos conjuntos, que reúnen muchos elementos articulados...

M.F.. ¡Oh, sí!

J.-A. M.. ...siguen siendo no obstante conjuntos significantes. No veo muy bien como llegarías a lo "no discursivo".

M.F.: Por así decirlo: tengo un dispositivo, busco cuáles han sido los elementos que han intervenido en una racionalidad, en una circunstancia determinada, excepto que...

J.-A.M. No hay que decir racionalidad, a riesgo de volver a caer en la episteme.

M.F. Si tú quieres, definiría la episteme, dando un rodeo, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de científicidad, y de los que se podrá decir: éste es verdadero o falso. El dispositivo permite separar, no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable.

Guy Le Gaufey. Pero, para volver a lo "no discursivo", aparte de los enunciados, ¿qué otra cosa hay, en un dispositivo, además de las "instituciones"?

M.F. Lo que generalmente se llama institución es todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo, eso es la institución.

J.-A.M. La institución, evidentemente pertenece a lo discursivo.

M.F. Si así lo quieres, pero por lo que respecta a mi empleo del dispositivo no es muy importante decir: esto pertenece a lo discursivo, esto otro no. Entre el programa arquitectónico de la Escuela Militar elaborado por Gabriel, y la construcción de la Escuela Militar misma, ¿qué es lo discursivo? ¿qué es lo institucional? Únicamente me interesa si el edificio difiere del programa. Pero no creo que sea muy importante hacer esa selección desde el momento en que mi problema no es la lingüística.

A.G.: Estudias en tu libro la constitución y la historia de un dispositivo: el dispositivo de la sexualidad. Esquematizando mucho, podemos decir que se articula, por un lado, en lo que llamas el poder, del cual es el medio o la expresión. Y, por otro lado, produce, podríamos decir, un objeto imaginario, históricamente datable, el sexo. A partir de ahí dos grandes series de preguntas: sobre el poder, sobre el sexo, en su relación con el dispositivo de sexualidad. Para el poder, planteas dudas sobre las concepciones que, tradicionalmente, se han hecho de él. Y lo que propones no es tanto una nueva teoría del poder, cuanto una *analítica del poder*. ¿Cómo este término de "analítica" te permite iluminar lo que aquí llamas el "poder", en tanto está ligado al dispositivo de sexualidad?

M.F. El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones. Así pues, el problema no consiste en constituir una teoría del poder que tendría como función rehacer lo que un Boulainvilliers por un lado, un Rousseau por otro, quisieron hacer. Los dos parten de un estado originario en el que todos los hombres son iguales, y luego, ¿qué ocurre? Invasión histórica para uno, acontecimiento mítico-jurídico para el otro; siempre, a partir de un momento, las personas no tuvieron ya derechos y apareció el poder. Si tratamos de edificar una teoría del poder, nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y en un momento dado, del que deberá hacer la génesis y luego la deducción. Pero si el poder es en realidad un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones, en ese caso, el único problema consiste en procurarse una red de análisis, que permita una analítica de las relaciones de poder.

A.G. Y sin embargo, en la página 20 de tu libro, te propones estudiar evocando lo que ocurre tras el Concilio de Trento, *"a través de qué canales, deslizándose a través de qué discursos, el poder alcanza a las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas raras o apenas perceptibles del deseo"*, etc. El lenguaje que aquí empleas hace pensar sin embargo en un poder que partiría de un único centro, y que, poco a poco, según un proceso de difusión de contagio, de cancerización, alcanzaría lo más ínfimo y más periférico. Por tanto, me parece que cuando tu hablas, en otra parte, de la multiplicación de las "disciplinas", presentas el poder como algo que parte de "pequeños lugares", que se organiza a propósito de "pequeñas cosas", para finalmente

concentrarse. ¿Cómo conciliar estas dos representaciones del poder: una que lo describe como si ejerciera de arriba abajo, del centro a la circunferencia, de lo importante a lo ínfimo, y la otra, que parece ser lo inverso?.

M.F. Oyéndote leer, moralmente he enrojecido hasta las orejas, diciéndome: es cierto, he empleado esta metáfora del punto que, poco a poco irradia... Pero era un caso muy preciso: el de la Iglesia después del Concilio de Trento. De un modo general, pienso que más bien hace falta ver cómo las grandes estrategias de poder se incrustan, encuentran sus condiciones de ejercicio en las micro-relaciones de poder. Pero también hay siempre movimientos de retorno, que hacen que las estrategias que coordinan las relaciones de poder produzcan efectos nuevos, y avancen en dominios que, hasta el presente, no estaban implicados. Así, hasta mediados del siglo XVI, la Iglesia no controló la sexualidad sino de una manera bastante remota: la obligación de confesión anual, con la declaración de los diferentes pecados, garantizaba que no se tuvieran muchas historias verdes que contar al cura. A partir del Concilio de Trento, hacia mediados del siglo XVI, vemos aparecer, junto con las antiguas técnicas de la confesión, una serie de procedimientos nuevos que han sido puestos a punto dentro de la institución eclesiástica, con fines de depuración y formación del personal, eclesiástico: a través de seminarios o conventos, se han elaborado técnicas minuciosas de verter en palabras la vida cotidiana, de examen de sí mismo, de confesión, de dirección de conciencia, de relaciones dirigidos-dirigentes. Esto es lo que se ha intentado inyectar en la sociedad, en un movimiento, es verdad, de arriba abajo.

J.-A.M. ¿Pierre Legendre se interesa precisamente por esto?

M.F. No he podido leer todavía su último libro, pero lo que hacía en *El amor del censor*, me parece totalmente necesario. Describe un proceso que realmente existe. Pero no creo que el engendramiento de las relaciones del poder se haga solamente de arriba abajo.

A.G. Así pues, ¿piensas que esta representación del poder, ejercido de arriba abajo, y de manera represiva o negativa, es una ilusión? ¿No se trata de una ilusión necesaria, engendrada por el mismo poder? De cualquier manera se trata de una ilusión muy tenaz, y es precisamente contra este tipo de poder contra el que la gente ha luchado, creyendo poder hacer cambiar las cosas.

Gerard Miller. Añado una precisión: incluso si se admite que el poder, a escala de toda la sociedad, no procede de arriba abajo, sino que se analiza como un conjunto de relaciones, ¿no funcionan los micro-poderes, sobre los que, se funda, siempre de arriba abajo?

M.F. Si tu quieres, sí. En la medida en que las relaciones de poder son una relación de fuerza desigualitaria y relativamente estabilizada, resulta evidente que esto implica un de arriba abajo, una diferencia de potencial.

A.G. Se tiene siempre necesidad de otro más pequeño.

M.F. De acuerdo, pero lo que quiero decir es que para que haya movimiento de arriba abajo, es preciso también que haya una capilaridad de arriba abajo. Consideremos algo muy simple: las

relaciones de poder de tipo feudal. Entre los siervos, sujetos a la tierra, y el señor que obtenía de ellos una renta, existía una relación local, relativamente autónoma, casi un cara a cara. Para que esta relación existiera, era preciso que hubiera, detrás, una cierta piramidalización del sistema feudal. Pero es cierto que el poder de los reyes de Francia y los aparatos del Estado que fueron constituyendo poco a poco a partir del siglo XI, tuvieron como condición de posibilidad el anclaje en los comportamientos, los cuerpos, las relaciones de poder locales, en los que no habría que ver simplemente una proyección del poder central.

J.-A. M. ¿En qué consiste pues esa "relación de poder"? No solamente la obligación...

M.F. ¡Claro que no! Precisamente querría responder a la pregunta que se me había planteado hace un momento, sobre ese poder de arriba abajo que sería "negativo". Todo el poder ya sea de arriba abajo o de abajo arriba y cualquiera que sea el nivel en que se considere, se halla efectivamente representado, de un modo más o menos constante, en las sociedades occidentales, bajo una forma negativa, es decir bajo una forma *jurídica*. Lo propio de nuestras sociedades occidentales

es que el lenguaje del poder sea el Derecho, y no la magia o la religión, etc...

A.G. Pero el lenguaje amoroso por ejemplo, tal como se formula en la literatura cortesana y en toda la historia del amor en Occidente, no es un lenguaje jurídico. Y sin embargo no hace más que hablar del poder, no cesa de plantear unas relaciones de dominación y de servidumbre. Considera, por ejemplo, el término de dueña (*maitresse*).

M. F. En efecto, pero sobre ese punto Duby tiene una explicación interesante. Relaciona la aparición de la literatura cortesana con la existencia, en la sociedad medieval, de los *juvenes*: los *juvenes* eran los jóvenes descendientes que no tenían derecho a la herencia, y que en cierto modo debían vivir al margen de la sucesión genealógica lineal característica del sistema feudal. De tal modo que esperaban que hubiera muertes entre los herederos varones legítimos, para que una heredera se viera en la obligación de procurarse un marido, capaz de hacerse cargo de la herencia y de las funciones ligadas al cabeza de familia. Así pues los juvenes eran ese excedente turbulento, engendrado necesariamente por el modo de transmisión del poder y de la propiedad. Para Duby, de ahí proviene la literatura cortesana: era una especie de pugna ficticia entre los juvenes y el jefe de familia, o el señor, o incluso el rey, siendo el objeto de la disputa la mujer ya apropiada. En el intervalo de las guerras, en el ocio de las largas veladas de invierno, se tejían en torno a la mujer estas relaciones cortesanas, que son en el fondo justo lo contrario de las relaciones de poder, ya que se trata siempre de un caballero que llega a un castillo, para incitar a la mujer del dueño del hogar. Existía pues ahí, engendrado por las mismas instituciones, una especie de suelta de lastre, un desenfreno tolerado, que daba esta justa real-ficticia que se encuentra en los temas cortesanos. Se trata de una comedia en torno a las relaciones de poder, que funciona en los intersticios del poder, pero que no es una verdadera relación de poder.

A.G. Es posible, pero la literatura cortesana llega también a través de los trovadores, de la civilización arábigomusulmana. Ahora bien, ¿también sirve para ella lo que dice Duby? Pero volvamos a la cuestión del poder, en su relación con el dispositivo.

Catherine Millot. Cuando habla de los "dispositivos de conjunto", escribe en la página 125 que: *"ahí, la lógica está todavía perfectamente clara, los objetivos descifrables, y sin embargo ocurre que no había nadie que la hubiera concebido y casi nadie que la hubiera formulado: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables carecen frecuentemente de hipocresía..."* Define ahí algo parecido a una estrategia sin sujeto. ¿Cómo es concebible?

M.F. Tomemos un ejemplo. A partir de los años 1825-1830, vemos aparecer localmente, y de un modo que es en efecto locuaz, unas estrategias bien definidas para fijar a los obreros de las primeras industrias pesadas en el lugar mismo en que trabajan. Se trataba de evitar la movilidad del empleo. En Mulhouse, o en el norte de Francia, se elaboran de este modo unas técnicas variadas: se hace presión para que la gente se case, se procuran alojamientos, se construyen ciudades obreras, se practica ese astuto sistema de endeudamiento del que habla Marx, y que consiste en hacer pagar el alquiler por adelantado en tanto que el salario se cobra al final de mes. Existen también sistemas de cajas de ahorro, de endeudamiento en el consumo con unos tenderos o vendedores de vino que no son sino agentes del patrón, etc., ... Poco a poco se forma en torno a todo un discurso, que es el de la filantropía, el discurso de la moralización de la clase obrera. Más tarde las experiencias se generalizan, gracias al relevo de instituciones, de sociedades que proponen, muy conscientemente, unos programas de moralización de la clase obrera. A esto se va añadiendo el problema del trabajo de las mujeres, de la escolarización de los niños, que es una medida central, decretada por el Parlamento, y esta o aquella forma de iniciativa puramente local adoptada a propósito, por ejemplo, del alojamiento de obreros; nos encontramos así con toda suerte de mecanismos de apoyo (sindicatos de patronos, cámaras de comercio, etc...), que inventan, modifican, reajustan, según las circunstancias del momento y del lugar: a pesar de que se obtiene una estrategia global, coherente, racional, no se puede decir ya quien la concibió.

C.M. Pero en tal caso, ¿qué papel juega la clase social?

M.F. ¡Ah! Ahí nos encontramos en el centro del problema, y sin duda de las oscuridades de mi propio discurso. Una clase dominante no es una abstracción, sino un dato previo. Que una clase se convierta en clase dominante, que asegure su dominio y que conserve este dominio, todo eso es desde luego el efecto de un cierto número de tácticas eficaces premeditadas, funcionando en el interior de las grandes estrategias que aseguran tal dominio. Pero entre la estrategia que fija, reconduce, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza, y la clase que aparece como dominante, existe una relación de producción recíproca.

Se puede decir pues que la estrategia de moralización de la clase obrera es la de la burguesía. Incluso se puede decir que lo que permite a la clase burguesa ser la clase burguesa y ejercer su dominación es la estrategia. Pero creo que no se puede decir que la clase burguesa, en el nivel de su ideología o de su proyecto económico, como si se tratara de una especie de sujeto a la vez real y ficticio, fue la que inventó e impuso por la fuerza esta estrategia a la clase obrera.

J.-A.M. No hay sujeto, pero eso se llevó a cabo...

M.F. Eso se llevó a cabo en relación a un objetivo...

J.-A.M. Que, así pues, ha sido impuesto...

M.F. ...Que ha llegado a imponerse. La moralización de la clase obrera, una vez más, ni Guizot en sus legislaciones, ni Dupin en sus libros son quienes la impusieron. Tampoco fueron los sindicatos de patronos. Y, sin embargo, se ha hecho, porque respondía al objetivo urgente de dominar una mano de obra flotante y vagabunda. El objetivo existía, pues, y la estrategia se ha desarrollado, con una coherencia cada vez mayor, pero sin que sea preciso suponerle un sujeto detentador de la Ley enjuiciándola bajo la forma de un "debes, no debes".

G.M. ¿Pero en qué consiste la separación entre los diferentes sujetos implicados por esta estrategia? ¿No es acaso necesario distinguir por ejemplo los que la producen de los que la sufren?. Aun cuando sus iniciativas acaben frecuentemente convergiendo, ¿se hallan todos confundidos, o se singularizan?. ¿Y en qué términos?

A.G. O también: tu modelo, ¿sería el de la *Fábula de las abejas* de Mandeville?

M.F. No diría eso exactamente, pero voy a tomar otro ejemplo: el de la constitución de un dispositivo médico-legal, en el que se utilizó la psiquiatría en el terreno penal, por un lado, pero en el que por otro se ven multiplicados los controles, las intervenciones de tipo penal sobre conductas o comportamientos de sujetos anormales. Esto condujo a ese enorme edificio, al mismo tiempo teórico y legislativo, edificado en torno a la cuestión de la degeneración y de los degenerados. ¿Qué es lo que ocurrió con esto?. Todo tipo de sujetos intervienen: el personal administrativo, por ejemplo, por razones de orden público, pero en primer lugar los médicos y los magistrados. ¿Es posible hablar de interés? En el caso de los médicos, ¿por qué quisieron intervenir tan directamente en el terreno penal? Cuando apenas habían terminado de separar la psiquiatría, y no sin dificultad, de esa especie de magma que era la práctica de internamiento, en la que se estaba de lleno, precisamente, en lo "médico-legal", aunque no se tratara ni de lo médico ni de lo legal. Los alienistas cuando apenas habían conseguido separar la teoría de la práctica de la alienación mental y definir su especificidad, lo que dicen es esto: "hay crímenes que nos conciernen, ¡esas personas para nosotros!". ¿Dónde está su interés de médicos?. Decir que hubo una especie de dinámica imperialista en la psiquiatría, que quiso anexionarse el crimen, someterlo a su racionalidad, eso no conduce a nada. Estaría tentado a decir que de hecho, había en ello una necesidad (a la que no resultaría forzado llamar interés) ligada a la existencia misma de una psiquiatría convertida en autónoma, pero que tenía desde entonces que fundar su intervención haciéndose reconocer como parte de la higiene pública. Y no podía fundarla solamente en el hecho de que tenía una enfermedad (alienación mental) que reabsorber. Era también preciso que tuviera un peligro que combatir, como el de una epidemia, de una falta de higiene, etc.,. Ahora bien, cómo demostrar que la locura es un peligro más que mostrando casos extremos en los que una locura -no aparante a los ojos del público, al no manifestarse previamente por ningún síntoma salvo por algunas fisuras muy pequeñas, algunos minúsculos zumbidos perceptibles únicamente al observador altamente experimentado-, podía bruscamente explotar en un crimen monstruoso. De este modo se construyó la monomanía homicida. La locura es un peligro temible precisamente porque no es previsible por ninguna de las personas de buen sentido que pretenden



poder conocer la locura. Sólo un médico puede percibirla: y así tenemos la locura convertida en el objeto exclusivo del médico, cuyo derecho de intervención se ve al mismo tiempo fundado. En el caso de los magistrados, se puede decir que fue una necesidad distinta la que hizo que, a pesar de sus reticencias aceptaran la intervención de los médicos. Al lado del edificio del Código, la máquina punitiva que se les había entregado -la prisión-, no podía funcionar eficazmente más que con la condición de intervenir sobre la individualidad del individuo, sobre el criminal, y no sobre el crimen, para transformarlo y enmendarlo. Pero, desde el momento en que existían crímenes de los que no se entendía ni la razón ni los motivos, ya no se podía castigar. Castigar a alguien a quien no se conoce se hace imposible en una penalidad que ya no es la del suplicio, sino la del encierro. (Es por otra parte tan cierto que el otro día se oyó en boca de una persona muy respetable, sin embargo, esta frase colosal que tendría que haber dejado a todo el mundo boquiabierto: "No podéis matar a Patrick Henry, no lo conocéis". ¿Entonces?. Si lo hubieran conocido, ¿lo habrían matado?). Los magistrados, así pues, para poder conciliar un código (que seguía siendo el de la punición, la expiación) con una práctica punitiva que había pasado a ser la de la enmienda y la prisión, se vieron obligados a hacer intervenir al psiquiatra. Nos encontramos así pues con unas necesidades estratégicas que no son exactamente unos intereses...

G.M. Sustituyes "interés" por "problema" (para los médicos) y por "necesidad" (para los magistrados). El beneficio es pequeño, y sigue siendo además algo muy impreciso.

G.L.G. Me parece que el sistema metafórico que conduce a su análisis es el del organismo, que permite eliminar la referencia a un sujeto pensante y volitivo. Un organismo vivo tiende siempre a perseverar en su ser, y todos los medios le resultan aptos para conseguir alcanzar ese objetivo.

M.F. No, no estoy de acuerdo en absoluto. En primer lugar, no he empleado nunca la metáfora del organismo. Además, el problema no es el de "mantenerse". Cuando hablo de 'estrategia', tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión es necesario que exista una maniobra. La psiquiatría ha maniobrado para llegar a hacerse reconocer como parte de la higiene pública. No se trata de un organismo, como tampoco ocurre con la magistratura, y no veo cómo lo que digo implica que sean unos organismos.

A.G. Sí es digno de atención, en cambio, que sea durante el siglo XIX cuando se constituye una teoría de la sociedad concebida sobre el modelo de un organismo, con Auguste Comte, por ejemplo. Pero dejemos esto. Los ejemplos que nos has dado para explicar cómo concebías esa "estrategia sin sujeto", han sido sacados todos del siglo XIX, una época en la que la sociedad y el Estado se encuentran ya muy centralizados, y tecnificados. ¿Resultaría tan claro para períodos anteriores?

J.-A.M. Téngase en cuenta que es precisamente en el momento en que la estrategia parece tener un sujeto cuando Foucault demuestra que no lo tiene...

M.F.: En último término, lo suscribiría. El otro día escuchaba a alguien que hablaba del poder, está de moda. Constatava que esa famosa monarquía "absoluta" francesa no tenía en realidad nada de absoluto. De hecho se trataba de islotes de poder diseminados, unos funcionando por playas

geográficas, otros por pirámides, otros como cuerpos, según las influencias familiares, las redes de alianza, etc... Fácilmente se ve por qué las grandes estrategias no podían aparecer en un sistema de este tipo: la monarquía francesa se había dotado de un aparato administrativo muy fuerte, pero muy rígido, que dejaba pasar cosas enormes. Existía desde luego un Rey, representante manifiesto del poder, pero en realidad el poder no estaba centralizado, no se expresaba en unas grandes estrategias al mismo tiempo perfiladas, flexibles y coherentes. En cambio, en el siglo XIX a través de toda suerte de mecanismos o de instituciones -parlamentarismo, difusión de la información, edición, exposiciones universales, universidad, etc- el "poder burgués" pudo elaborar grandes estrategias, sin que por ello sea necesario suponerle un sujeto.

J.-A.M En el campo teórico, después de todo, el viejo "espacio transcendental sin sujeto" no dio miedo a mucha gente, aunque se te reprochara bastante en el momento de *Las palabras y las cosas*, por parte de *Les Temps Modernes* la ausencia de cualquier tipo de causalidad en esos movimientos de báscula que te hacían pasar de una episteme a otra. Pero quizá haya una dificultad cuando se trata no ya del campo "teórico", sino del campo "práctico". Hay ahí relaciones de fuerzas, y combates. La pregunta: ¿Quién combate?, y ¿contra quién? necesariamente se plantea. Aquí no puedes escapar a la pregunta del, o mejor, de los sujetos.

M.F. Ciertamente, y eso es lo que me preocupa. No sé muy bien cómo salir de ahí. Pero en fin, si consideramos que el poder debe ser analizado en términos de relaciones de poder, me parece que de este modo tenemos un medio de comprender, mucho mejor que en otras elaboraciones teóricas, la relación existente entre el poder y la lucha, en particular la lucha de clases. Lo que me sorprende, en la mayor parte de los textos, si no de Marx, al menos de los marxistas, es que se mantiene siempre en silencio (salvo quizás en Trotsky) lo que se entiende por lucha cuando se habla de lucha de clases. ¿Qué quiere decir, ahí, lucha?. ¿Enfrentamiento dialéctico?. ¿Combate político por el poder?. ¿Batalla económica? ¿Guerra? La sociedad civil atravesada por la lucha de clases, ¿sería la guerra continuada por otros medios?

Dominique Colas. Quizás fuera preciso tener en cuenta esa institución que es el partido, y que no se quiere asimilar a las otras, que no tienen como objetivo "la toma del poder"...

A.G. Además los marxistas plantean sin embargo esta pregunta: "¿quiénes son nuestros amigos, quiénes son enemigos?", que tiende a determinar, en el campo de las luchas, las líneas de enfrentamiento reales...

J.-A.M. En fin, ¿quiénes son para ti los sujetos que se oponen?

M.F.: Se trata sólo de una hipótesis, pero diría: todo el mundo a todo el mundo. No existen, inmediatamente dados, sujetos que sean uno el proletariado y la burguesía otro. ¿Quién lucha contra quién? Luchamos todos contra todos. Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros.

J.-A. M. Lo que quiere decir que sólo habría coaliciones, transitorias, algunas de las cuales se desharían inmediatamente, mientras que otras durarían, pero en definitiva, el elemento primero y último, ¿son los individuos?

M.F. Sí, los individuos, e incluso los sub-individuos.

J.-A. M. ¿Los sub -individuos?.

M.F. ¿Por qué no?

G.M. Sobre esa cuestión del poder, si quisiera dar mi impresión de lector, lo primero que diría es: está demasiado bien hecho...

M.F. Eso es lo que la Nouvelle Critique dijo a propósito del libro precedente: está demasiado bien hecho como para que no oculte falsedades...

G.M. Quiero decir: esas estrategias, es algo demasiado bien hecho. No pienso que oculte falsedades, sino que, a fuerza de ver las cosas tan bien ordenadas, dispuestas, en el nivel local, regional, nacional, durante siglos enteros, me pregunto: ¿No hay sin embargo que hacerle un sitio al... burdel, al desorden?

M.F. ¡Totalmente de acuerdo! La magistratura y la psiquiatría se reúnen, ¡pero a través de qué burdel, de cuántos fracasos!. En cuanto a mí es como si me dedicara a una batalla: cuando no nos atenemos a la descripción, cuando se quiere tratar de explicar la victoria o la derrota, es preciso plantear los problemas en términos de estrategias, y preguntarse: ¿Por qué ha ido bien?. ¿Por qué se ha conseguido?. Esa es la razón por la que miro las cosas por ese lado, que da la impresión de ser demasiado bello como para ser cierto.

A.G. Burdel o no, hablemos ahora del sexo. Haces de él un objeto histórico, engendrado, de algún modo, por el dispositivo de sexualidad.

J.-A.M. Tu libro precedente trataba de la delincuencia. Aparentemente, la sexualidad es un objeto de tipo diferente. ¿A menos que no resulte divertido mostrar que es semejante? ¿Qué es lo que prefieres?

M.F. Yo diría: tratemos de ver si no se trata de algo semejante. Esa es la apuesta del juego, y si seis volúmenes hay, ¡es que se trata de un juego!. Este libro es el único que he escrito sin saber de antemano cuál sería su título. Y no lo he encontrado hasta el último momento. La *Historia de la sexualidad*, a falta de otro mejor. El primer título, que había enseñado a François Regnault, era "Sexo v verdad". Hemos renunciado a él, pero de cualquier forma mi problema seguía siendo el mismo: ¿qué es lo que ha ocurrido en Occidente para que la cuestión de la verdad sea planteada a propósito del placer sexual?

Y ese es mi problema desde *La historia de la locura*. Los historiadores me dicen: "Sí, de acuerdo, pero por qué no ha estudiado las diferentes enfermedades mentales que encontramos en los siglos XVII y XVIII? ¿Por qué no ha hecho una historia de las epidemias de enfermedades mentales?". No consigo hacerles comprender que, en efecto, todo eso es absolutamente interesante, pero no era mi problema. Mi problema fue, a propósito de la locura, saber cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la locura en el sentido de los discursos de verdad, es decir, unos discursos que tienen estatuto y función de discursos *verdaderos*. En Occidente, el discurso científico. Quise abordar la sexualidad bajo ese ángulo.

A.G. Lo que llamas "el sexo", ¿cómo lo defines en relación con ese dispositivo de sexualidad? ¿Es un objeto imaginario, un fenómeno, una ilusión?

M.F. Bueno, voy a decirte cómo ocurrieron las cosas. Hubo varias redacciones sucesivas. Al principio, el sexo era un dato previo, y la sexualidad aparecía como una especie de formación a la vez discursiva e institucional, que llegaba a encaramarse sobre el sexo, a recubrirlo, y por último a ocultarlo. Ese era el primer hilo. Luego enseñé el manuscrito a algunas personas y me di cuenta de que aquello no era satisfactorio. Así que hice lo contrario. Era un juego, pues no estaba del todo seguro... Pero me decía: en el fondo del sexo que parece una instancia con sus propias leyes, sus limitaciones, a partir de las cuales se definen tanto el sexo masculino como el femenino, ¿no será por el contrario algo que habría sido producido por el dispositivo de sexualidad? A lo que en un principio se ha aplicado el discurso de sexualidad, no era el sexo, era el cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones individuales, etc...

J.-A.M. Un conjunto heterogéneo...

M.F. Sí, un conjunto heterogéneo, que fue finalmente descubierto por el dispositivo de sexualidad, el cual produjo, en un momento dado, como clave de bóveda de su propio discurso y quizá de su propio funcionamiento la idea de sexo.

G.M. ¿Esta idea del sexo no es contemporánea a la aparición del dispositivo de sexualidad?

M.F. ¡No, no! El sexo lo vemos aparecer, me parece, durante el siglo XIX.

G.M. ¿Se tiene un sexo desde el siglo XIX?

M.F. Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo desde el siglo XIX. Antes, sin duda se tenía una carne. Tertuliano es la persona fundamental.

J.-A.M. Tienes que explicarnos eso.

M.F. Bueno, Tertuliano reunió, en el interior de un discurso teórico coherente dos cosas fundamentales: lo esencial de los imperativos cristianos -la *didaské*- y los principios a partir de los cuales se podía escapar del dualismo de los gnósticos.

J.-A.M. Veo claro cómo buscas los operadores que van a permitirte borrar el corte que se sitúa en Freud. Como recordarás, en la época en que Althusser hacía valer el corte marxista, tú habías llegado ya con tu goma. Y ahora, el que va a pasar por ello es Freud, en fin creo que ese es tu objetivo, en una estrategia compleja, como tú dirías. ¿Crees verdaderamente que vas a conseguir borrar el corte entre Tertuliano y Freud.

M.F. Diría que, para mí, la historia de los cortes y los no-cortes es siempre al mismo tiempo un punto de partida y un truco muy relativo. En *Las palabras y las cosas*, partía de diferencias muy manifiestas, de las transformaciones de las ciencias empíricas hacia finales del siglo XIX. Hay que ser muy ignorante, y sé que ese no es vuestro caso, para no saber que un tratado de medicina de 1870 y un tratado de anatomía patológica de 1820 son dos mundos diferentes. Mi problema era saber cuáles eran los grupos de transformaciones necesarias y suficientes en el interior del régimen mismo de los discursos para que se pudieran mirar las cosas bajo este ángulo y no bajo otro. Aquí, por razones que son de coyuntura, ya que todo el mundo se apoya en él, me digo: tratemos de darle la vuelta al decorado, y partamos de algo que es tan constatable como el corte, con la condición de observar otros indicios. Vemos aparecer esta formidable mecánica, maquinaria de confesión, en la cual en efecto el psicoanálisis de Freud aparece como uno de los episodios. Bueno...

J.-A.M. Construyes una máquina que de un solo golpe se traga una cantidad enorme...

M.F. ...De un solo golpe, una cantidad enorme, y a continuación trataré de ver cuáles son las transformaciones...

J.-A. M. ...Y desde luego, pondrás mucho cuidado en que la principal transformación no se sitúe en Freud. Demostrarás por ejemplo que la localización sobre la familia comenzó antes de Freud, o...

M.F. Si quieres, me parece que el solo hecho de que haya jugado a ese juego excluye sin duda para mí que Freud aparezca como el corte radical a partir de] cual deba ser repensado todo el resto. Verosímilmente haría aparecer cómo en torno al siglo XVIII surge, por razones económicas, históricas, etc., un dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar. Y mostraría sin duda que Freud ha vuelto como un guante la teoría de la degeneración, que no es el modo en que se sitúa en general el corte freudiano como acontecimiento de cientificidad.

J.-A.M. Sí, acentúas a tu gusto el carácter artificioso de tu procedimiento. Tus resultados dependen de la elección de las referencias, y la elección de las referencias depende de la coyuntura. Todo eso no es más que apariencia, ¿es lo que dices?.

M.F. No se trata de una falsa apariencia, se trata de un fabricado.

J.-A.M. Sí, se halla pues motivado por lo que tú quieres, tu esperanza,tu...

M.F. Eso es, ahí es donde aparece el objetivo polémico o político. Pero polémica, es algo que nunca he hecho, y política, me alejé de ella.

J.-A.M. Sí, ¿y qué efecto piensas así obtener a propósito del psicoanálisis?.

M.F. Bueno, diría que en la historias ordinarias, se puede leer que la sexualidad había sido olvidada por la medicina, y sobre todo por la psiquiatría, y que por fin Freud descubrió la etiología sexual de la neurosis. Ahora bien, todo el mundo sabe que eso no es cierto, que el problema de la sexualidad se hallaba inscrito en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX de una manera manifiesta y masiva, y que en el fondo Freud no hizo más que tomar al pie de la letra lo que había oído decir una tarde a Charcot: desde luego se trata de la sexualidad. El fuerte del psicoanálisis consiste en haber desembocado en otra cosa, en la lógica del inconsciente. Y ahí, la sexualidad deja de ser lo que era al comienzo.

J.-A.M. Ciertamente. Tú dices: el psicoanálisis. Para lo que aquí evocas, se podría decir: Lacan, ¿no?

M.F. Yo diría: Freud y Lacan. Dicho de otro modo, lo importante no son los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung*.

J.-A.M. No es la teoría del desarrollo, sino la lógica del significante.

M.F. No es la teoría del desarrollo, no es el secreto sexual detrás de las neurosis y las psicosis, es una lógica del inconsciente ...

J.-A.M. Eso es algo muy lacaniano, lo de oponer la sexualidad y el inconsciente. Y es, por otra parte, uno de los axiomas de esta lógica: no hay relación sexual.

M.F. No sabía que existiera ese axioma.

J.-A.M. Eso implica que la sexualidad no es histórica en el sentido en que todo lo es, de parte a parte y desde el principio, ¿no es así? No hay una historia de la sexualidad como hay una historia del pan.

M.F. No, como hay una historia de la locura, quiero decir, de la locura en tanto que cuestión, planteada en términos de verdad. En el seno de un discurso en el que la locura del hombre se piensa que tiene que decir algo sobre la verdad del hombre, el sujeto, o la razón. Desde el día en que la locura ha dejado de aparecer como la máscara de la razón, pero en que ha sido inscrita como un Otro prodigioso, pero presente en todo hombre razonable, detentando ella sola una parte, cuando no lo esencial, de los secretos de la razón, desde ese momento, algo como una historia de la locura comenzó, o un nuevo episodio en la historia de la locura. Y de este episodio, no hemos salido todavía. Del mismo modo digo, desde el día en que se dijo al hombre: con tu sexo, no vas simplemente a fabricar placer, sino que vas a fabricar verdad, una verdad que será tu verdad, desde el día en que Tertuliano comenzó a decir a los cristianos: desde vuestra castidad...

J.-A.M. Hete ahí todavía buscando un origen, y ahora, la culpa es de Tertuliano...

M.F. Era una broma.

J.-A.M. Evidentemente, dirás, es más complejo, existen niveles heterogéneos, movimientos de arriba abajo y de abajo arriba. Pero, en serio, esta investigación, desde el momento en que comenzó, esa enfermedad de la palabra, tú...

M.F. Lo digo de un modo ficticio, para reír, por contar un cuento.

J.-A. M. Pero si no se tratara de hacer reír, ¿qué es lo que habría que decir?.

M.F. ¿Qué es lo que habría que decir? Nos encontraríamos verosímilmente con Eurípides, ligándolo con algunos elementos de la mística judía, y otros de la filosofía alejandrina, y de la sexualidad en los estoicos, tomando también la noción de *enkrateia*, esa manera de asumir algo que no se halla en los estoicos, la castidad... Pero yo, de lo que hablo, es de aquello por lo que se dijo a la gente que, en su sexo, se hallaba el secreto de su verdad.

A.G. Hablas de las técnicas de confesión. También existen, me parece, unas técnicas de escucha. Encontramos, por ejemplo, en la mayor parte de los manuales de confesores o de los diccionarios de casos de conciencia un artículo sobre la "delectación morosa", que trata de la naturaleza y de la gravedad del pecado consistente en complacerse, demorándose (es eso, la *morositas*) en la *representación*, por medio del pensamiento o de la palabra, de un pecado sexual pasado. Y eso es algo que concierne directamente al confesor: ¿cómo prestar oído al relato de escenas abominables sin pecar él también, es decir, sin complacerse en ello? Existe toda una técnica y casuística de la escucha, que depende manifiestamente de la relación de la cosa con el pensamiento de la cosa, por una parte; del pensamiento de la cosa con las palabras que sirven para decirla, por otra. Ahora bien, esa doble relación ha variado: lo has demostrado en *Las palabras y las cosas*, cuando delimitas los bornes inicial y terminal de la "episteme de la representación". Esa larga historia de la confesión, esa voluntad de escuchar del otro la verdad sobre su sexo, que hoy no ha terminado, es acompañada por una historia de las técnicas de escucha, que se han modificado profundamente. La línea que trazas desde la Edad Media hasta Freud, ¿es continua?. Cuando Freud -o un psicoanalista- escucha, el modo como escucha y lo que escucha, el lugar que ocupa esa escucha del significante, por ejemplo, ¿es todavía comparable a lo que era para los confesores?

M.F. En este primer volumen, se trata de un sobrevuelo de algo cuya existencia permanente en Occidente es difícilmente negable: los procedimientos regulados de la confesión del sexo, de la sexualidad y de los placeres sexuales. Pero es cierto: esos procedimientos fueron profundamente modificados en algunos momentos, en unas condiciones frecuentemente difíciles de explicar. Asistimos, en el siglo XVIII, a un desmoronamiento muy claro, no de la presión o de la exhortación a la confesión, sino del refinamiento en las técnicas de la confesión. En esa época, en que la dirección de conciencia y la confesión han perdido lo esencial de su papel, vemos aparecer unas técnicas médicas brutales, del tipo: venga, cuéntanos tu historia, cuéntanosla por escrito...

J.-A.M. Pero, ¿tú crees que durante ese largo período perdura el mismo concepto, no ya del sexo, sino, por lo mismo, de la verdad? ¿Se halla localizada y recogida del mismo modo? ¿Se la supone causa?

M.F. Que la producción de verdad se halla cargada de efectos sobre el sujeto es algo que no ha dejado de admitirse; desde luego, con todo tipo de variaciones posibles...

J.-A.M. ¿No tienes la impresión de que construyes algo que, por divertido que sea, se ve destinado a dejar pasar lo esencial?. ¿Que tu red tiene una malla tan gruesa que deja escapar todos los peces?. ¿Por qué en lugar de tu microscopio no utilizas un telescopio, y a la inversa? Eso en ti sólo puede entenderse si nos dices cuál es, al hacer esto, tu esperanza.

M.F. ¿Es posible hablar de esperanza? La palabra confesión, que empleo, es quizá un poco amplia. Pero creo haberle dado en mi libro un contenido bastante preciso. Por esperanza entiendo, aunque me doy cuenta de que resulta algo fastidioso, todos los procedimientos por medio de los cuales se incita al sujeto de producir sobre su sexualidad un discurso de verdad que es capaz de tener unos efectos sobre el mismo sujeto.

J.-A.M. No estoy muy satisfecho con los conceptos enormes que pones aquí en juego, los veo disolverse desde el momento en que se miran las cosas un poco más de cerca.

M.F. Pero están hechos para que se disuelvan, se trata de definiciones muy generales...

J.-A.M. En los procedimientos de confesión, se supone que el sujeto sabe la verdad. ¿No hay un cambio radical cuando se supone que el sujeto no sabe esa verdad?

M.F. Me doy cuenta de a dónde quieres llegar. Pero, precisamente, uno de los puntos fundamentales, en la dirección de conciencia cristiana, es que el sujeto no sabe la verdad.

J.-A.M. ¿Y vas a demostrar que ese no-saber tiene el estatuto del inconsciente?. Reinscribir el discurso del sujeto en una malla de lectura, recordarlo conforme a un cuestionario para saber en qué un acto es pecado o no, no tiene nada que ver con suponer en el sujeto un saber cuya verdad ignora.

M.F. En la dirección de conciencia, lo que el sujeto no sabe es algo bien distinto de saber si es pecado o no, pecado mortal o venial. No sabe lo que ocurre en él. Cuando el dirigido se encuentra con su director, le dice: escuche, me ocurre que...

J.-A.M. El dirigido, el director, esa es exactamente la situación analítica, en efecto.

M.F. Escucha, querría terminar. El dirigido dice: Escuche, me ocurre que actualmente no puedo hacer mi oración, atravieso por un estado de sequedad que me ha hecho perder contacto con Dios. Y el director le dice: Bueno, algo te ocurre, algo que no sabes. Vamos a trabajar juntos para conocerlo.

J.-A.M. Discúlpame, pero no encuentro esa comparación muy convincente.

M.F. Me doy cuenta de que estamos tocando la, tanto para ti como para mi y para todo el mundo, cuestión fundamental. No trato de construir, con esta noción de confesión, un marco que me permita reducir todo a lo mismo, desde los confesores a Freud. Por el contrario, como en *Las palabras y las*



*cosas*, se trata de hacer aparecer mejor las diferencias. Aquí, mi campo de objetos son esos procedimientos de extorsión de la verdad. En el próximo volumen, a propósito de la *carne* cristiana, trataré de estudiar lo que ha caracterizado, entre el siglo X y el XVIII, esos procedimientos discursivos. Más tarde llegaré a esa transformación que me parece mucho más enigmática que la que se produce con el psicoanálisis, puesto que a partir de la cuestión que me planteo he llegado a transformar lo que en principio solamente era un pequeño libro en este proyecto actual un poco loco: en el espacio de veinte años, en toda Europa, sólo han tratado, médicos y educadores, de esa increíble epidemia que amenazaba a la totalidad del género humano: la masturbación infantil. ¡Como si nadie la hubiera practicado anteriormente!

Jocelyne Livi. A propósito de la masturbación infantil, ¿no cree que no valoriza suficientemente la diferencia de los sexos?. ¿O acaso piensa que la institución pedagógica actuó del mismo modo para chicas y chicos?.

M.F. A primera vista, las diferencias me han parecido débiles antes del siglo XIX...

J.L. Me parece que esto ocurre de un modo más sigiloso entre las chicas. Se habla menos, mientras que para los chicos, existen unas descripciones más detalladas.

M.F. Sí... en el siglo XVIII, el problema del sexo era el problema del sexo masculino, y la disciplina del sexo se llevaba a cabo en los colegios de los chicos, en las escuelas militares, etc... Más tarde, a partir del momento en que el sexo de la mujer comienza a adquirir una importancia médico-social, con los problemas conexos de la maternidad, de la lactancia, etc... entonces la masturbación femenina pasa a un primer plano. Parece que en el siglo XIX sea ella quien lo lleva. A finales del siglo XIX, en todo caso, las grandes operaciones quirúrgicas se hicieron con las muchachas, se trataba de verdaderos suplicios: la cauterización clitoridiana con hierro al rojo era, si no corriente, por lo menos relativamente frecuente en la época. La masturbación era considerada algo dramático.

G.W. ¿Podría precisar lo que dice de Freud y de Charcot?

M.F. Estando Freud con Charcot, ve a unos internos que hacen hacer inhalaciones de amilo a las mujeres, las cuales, embebidas de este modo, son llevadas ante Charcot. Las mujeres adoptan posturas, dicen cosas. Se las mira, se las escucha hasta que llega un momento en que Charcot dice que aquello resulta muy desagradable. Se ha conseguido pues un procedimiento soberbio, en el que la sexualidad es extraída efectivamente, suscitada, incitada, titilada de mil maneras, y Charcot de repente, dice: Basta. Freud, por su parte, dirá: ¿Por qué habría de bastar?. Freud no tuvo necesidad de ir a buscar algo distinto de lo que había visto con Charcot. La sexualidad estaba allí, ante sus ojos, presente, manifiesta, orquestada por Charcot y sus muchachos...

G.W. No es eso precisamente lo que dice en su libro. Como mínimo hay que tener en cuenta la intervención de "el oído más celebre"... Sin duda, la sexualidad pasó de una boca a un oído, de la boca de Charcot, al oído de Freud, y es cierto que Freud vio en la Salpêtrière cómo se manifestaba algo perteneciente al orden de la sexualidad. ¿Pero había ahí reconocido Charcot la sexualidad?. Charcot

hacía que se produjeran crisis histéricas, por ejemplo la postura en arco de círculo, Freud, por su parte, reconocía en eso algo como el coito. Pero, ¿se puede decir que Charcot veía lo que verá Freud?

M.F. No, pero hablaba en apólogo. Quería decir que la gran originalidad de Freud no consistió en descubrir la sexualidad bajo la neurosis. La sexualidad ya estaba allí, Charcot ya hablaba de ella. Su originalidad consistió en tomar eso al pie de la letra y a partir de ahí edificar la *Traumdeutung*, que es algo distinto a la etiología sexual de las neurosis. Yo, siendo muy pretencioso, diría que hago algo que se parece un poco. Parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, y a partir del cual no se puede hablar. Lo tomo al pie de la letra, no me sitúo en el exterior, porque no es posible, pero me lleva a otra cosa.

J.-A.M. Y en la *Traumdeutung*, ¿no eres sensible al hecho de que se vea trabarse entre el sexo y el discurso una relación verdaderamente inédita?

M.F. Posiblemente. No lo excluyo del todo. Pero la relación que se instituyó con la dirección de conciencia después de Concilio de Trento, también era inédita. Fue un fenómeno cultural gigantesco. ¡Eso es innegable!

J.-A.M. ¿Y el psicoanálisis no?

M.F. Sí, evidentemente. no quiero decir que el psicoanálisis se encuentre ya en los directores de conciencia. ¡Sería algo absurdo!

J.-A.M. Sí, sí, no lo dices. ¡Pero de cualquier modo lo dices!. En fin, ¿piensas que se puede decir que la historia de la sexualidad, en el sentido en que entiendes este último término, culmina con el psicoanálisis?

M.F. ¡Desde luego! Se alcanza así, en la historia de los procedimientos que ponen en relación el sexo y la verdad, un punto culminante. En nuestro días, no existe ni un solo de los discursos sobre la sexualidad que, de un modo o de otro, no se ordene con el del psicoanálisis.

J.-A.M. Pues bien, me parece divertido que una declaración como ésta sólo se conciba en un contexto francés y en la coyuntura de hoy. ¿No es así?

M.F. Hay países, es cierto, en los que, por razones de institucionalización y de funcionamiento del mundo cultural, los discursos sobre el sexo no tienen tal vez, con relación al psicoanálisis, esa posición de subordinación, de derivación, de fascinación que tienen en Francia, donde la *intelligentsia*, por su lugar en la pirámide y la jerarquía de valores admitidos, da al psicoanálisis un privilegio absoluto, que nadie puede evitar, ni siquiera Ménie Grégoire.

J.-A.M. ¿Nos podrías hablar de los movimientos de liberación de la mujer y de los movimientos homosexuales?

M.F. Sí, precisamente, lo que quiero hacer aparecer, con relación a todo lo que se dice actualmente en cuanto a la liberación de la sexualidad, es que el objeto "sexualidad" es en realidad un instrumento formado hace ya mucho tiempo, que ha constituido un instrumento de servidumbre milenario. Lo que de fuerte hay en los movimientos de liberación de la mujer, no consiste en que hayan reivindicado la especificidad de la sexualidad y de los derechos correspondientes a esa sexualidad especial, sino que hayan partido del discurso mismo sostenido en el interior de los dispositivos de sexualidad. Los movimientos aparecen en el siglo XIX como reivindicación de su especificidad sexual. ¿Para llegar a dónde?. A una verdadera desexualización, en fin... a un desplazamiento con relación a la centración sexual del problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etc., que ya no son esa especie de asignación y de sujeción a su sexo que habían tenido, en cierto modo políticamente, que aceptar para hacerse oír. Es eso precisamente lo que hay de creativo y de interesante en los movimientos de las mujeres.

J.-A.M. ¿De inventivo?

M.F. Sí, de inventivo. Los movimientos homosexuales americanos partieron también de ese desafío. Como las mujeres, empezaron buscando unas formas nuevas de comunidad, de coexistencia, de placer. Pero, a diferencia de las mujeres, la sujeción de los homosexuales a la especificidad sexual es mucho más fuerte, desvían todo hacia el sexo. Las mujeres no.

G.L.G. Fueron ellos sin embargo los que consiguieron que la homosexualidad no se encuentre va en la nomenclatura de las enfermedades sexuales. Hay en esto como mínimo una enorme diferencia con el hecho de decir: -Queréis que seamos homosexuales, lo somos-.

M.F. Sí, pero los movimientos homosexuales están muy ceñidos a la reivindicación de los derechos de su sexualidad, en la dimensión de lo sexológico. Por otra parte, esto es normal, porque la homosexualidad es una práctica sexual que como tal es vigilada, impedida, descalificada. Las mujeres, pueden tener objetivos económicos, políticos, etc., mucho más amplios que los homosexuales.

G.L.G. La sexualidad de las mujeres no les hace salir de los sistemas de alianzas económicas reconocidos, mientras que la de los homosexuales les hace salir de ellos de inmediato. Los homosexuales se hallan en una posición diferente ante el cuerpo social.

M.F. Sí, sí.

G.L.G. Fíjese en los movimientos de homosexuales femeninas: caen en las mismas aporías que los homosexuales masculinos. No existe diferencia precisamente porque ellas rechazan todo el sistema de alianzas.

A.G. ¿Lo que dices de las perversiones vale también para el sadomasoquismo? La gente que se hace azotar para gozar, hace mucho tiempo que se habla de esto...

M.F. Mira, difícilmente se puede decir eso. ¿Tienes documentos?

A. G. Sí, existe un tratado, *Sobre el uso del látigo en las cosas de Venus*, escrito por un médico, y que data creo, de 1655, con un catálogo de casos muy completo. En él se hace alusión, precisamente, al momento del asunto de los convulsionados de Saint-Médard, para mostrar que los pretendidos milagros ocultaban historias sexuales.

M.F. Sí, pero este placer en hacerse azotar no se halla repertoriado como enfermedad del instinto sexual. Esto ocurrió muy tardíamente. Creo, sin estar absolutamente seguro de ello, que en la primera edición de Krafft-Ebing, no se encuentra más que el caso de Masoch. La aparición de la perversión, como objeto médico, se halla ligada a la del instinto, que, ya os lo dije, data de 1849.

G.W. Sin embargo, cuando se lee un texto de Platón, o de Hipócrates, vemos que el útero es descrito como un animal que se pasea en el vientre de la mujer a capricho, precisamente, de su instinto. Pero ese instinto...

M.F. Sí, pero date cuenta de que entre decir: el útero es un animal que se pasea, y decir: se pueden tener enfermedades orgánicas o enfermedades funcionales, entre las enfermedades funcionales están las que afectan a las funciones de los órganos y otras que afectan a los instintos, y entre los instintos, el instinto sexual puede verse afectado de diferentes maneras que podemos clasificar, existe una diferencia, un tipo absolutamente inédito de medicalización de la sexualidad. Con relación a la idea de un órgano que se pasea como un zorro en su madriguera, tenemos un discurso que es, a pesar de todo, ¡de un grano epistemológico distinto!

J.-A.M. ¡Oh, sí! ¿Y que te inspira el "grano epistemológico" de la teoría de Freud, a propósito del instinto precisamente? ¿Piensas, como por otra parte se pensaba antes de Lacan, que este instinto tiene el mismo grano que tu instinto de 1849? ¿Cómo vas a leer eso?

M.F. Todavía no sé nada de eso.

J.-A.M. ¿Crees que el instinto de muerte se halla en línea recta con esa teoría del instinto que haces aparecer en 1844?

M.F. Para responderte, sería preciso que relejera todo Freud...

J.-A.M. De cualquier modo, ¿has leído la *Traumdeutung*?

M.F. Sí, pero no todo Freud.

A.G. Para llegar a la última parte de tu libro...

M.F.: Sí, esta última parte, nadie habla de ella. A pesar de que el libro es corto, sospecho que mucha gente no ha llegado nunca a ese capítulo. Y es precisamente el fondo del libro.

A.G. Articulas el tema racista con el dispositivo de la sexualidad y con la cuestión de la degeneración. Pero parece haber sido elaborado mucho antes en Occidente, en particular por la nobleza de rancia

estirpe, hostil al absolutismo de Luis XIV que favorecía a la plebe. En Boulainvilliers, que representa a esta nobleza, encontramos ya toda una historia de la superioridad de la sangre del germano, de donde descendería la nobleza, sobre la sangre gala.

M.F. De hecho, esa idea de que la aristocracia viene de Germania se remonta al Renacimiento, y en primer lugar fue un tema utilizado por los protestantes franceses, que decían: Francia era antaño un estado germánico, y en el Derecho germánico hay unos límites al poder del soberano. Esa idea fue la que retomó más tarde una fracción de la nobleza francesa...

A.G. A propósito de la nobleza, en tu libro hablas de un mito de la sangre, de la sangre como objeto mítico. Pero lo que me parece destacable, aparte de su función simbólica, es que la sangre haya sido también considerada como un objeto biológico por esa nobleza. Su racismo no se funda solamente en una tradición mítica, sino en una verdadera teoría de la herencia por la sangre. Se trata ya de un racismo biológico.

M.F. Pero eso lo digo en mi libro.

A.G. Me había fijado sobre todo en que hablabas de la sangre como objeto simbólico.

M.F. Sí, en efecto, en el momento en que los historiadores de la nobleza como Boulainvilliers cantaban a la sangre diciendo que era portadora de cualidades físicas, de valor, de virtud, de energía, hubo una correlación entre las teorías de la generación y los temas aristocráticos. Pero lo nuevo, en el siglo XIX, es la aparición de una biología de tipo racista, totalmente centrada en torno a la concepción de la degeneración. El racismo no fue primeramente una ideología política. Se trataba de una ideología científica que aparecía por todas partes, tanto en Morel como en otros. Y fue utilizada políticamente en primer lugar por los socialistas, por la gente de izquierdas, antes que por la de derechas.

G.L.G. ¿Cuando la izquierda era nacionalista?

M.F. Sí, pero sobre todo con esa idea de que la clase decadente, la clase podrida, era la gente elevada, y de que la sociedad socialista debía ser limpia y sana. Lombroso era un hombre de izquierdas. No era, en un sentido estricto, socialista, pero hizo muchas cosas con los socialistas, y los socialistas emplearon a Lombroso. La ruptura se produjo a finales del siglo XIX.

G.L.G. ¿No es posible ver una confirmación de lo que dices en la moda del siglo XIX, de las novelas de vampiros, en las que la aristocracia es presentada siempre como la bestia a abatir? El vampiro es siempre un aristócrata y el salvador un burgués...

A.G. Ya en el siglo XVIII corrían rumores según los cuales, aristócratas corrompidos raptaban niños para degollarlos y regenerarse con su sangre bañándose en ella. Esto produjo disturbios ...

G.L.G. Sí pero eso era originariamente. La extensión es estrictamente burguesa, con toda esa literatura de vampiros, cuyos temas volvemos a encontrar en los films de hoy: siempre es el tema del burgués que, sin los medios de la policía ni del sacerdote, elimina al vampiro.

M.F. El antisemitismo moderno comenzó bajo esa forma. Las nuevas formas del antisemitismo volvieron a partir, en el medio socialista, de la teoría de la degeneración. Se decía: los judíos son forzosamente unos degenerados, en primer lugar porque son ricos, y luego porque se casan entre ellos, y tienen unas prácticas sexuales y religiosas totalmente aberrantes, luego ellos son los portadores de la degeneración en nuestras sociedades. Esto lo volvemos a encontrar en la literatura socialista hasta el asunto Dreyfus. El prehitlerismo, el antisemitismo nacionalista de derechas retomará exactamente los mismos enunciados en 1910.

A.G. La derecha dirá que este tema vuelve hoy a encontrarse en la patria del socialismo...

J.-A.M. ¿Sabes que va a celebrarse en la URSS un primer congreso sobre el psicoanálisis?.

M.F. Eso me habían dicho. ¿Habrá psicoanalistas soviéticos?

J.-A.M. No, quieren conseguir que vayan psicoanalistas de otros lugares...

M.F. ¡Entonces será un congreso de psicoanálisis en la Unión Soviética en el que las ponencias serán expuestas por extranjeros!. ¡Increíble!. Aunque... Tuvo lugar un congreso de ciencias penales en San Petersburgo en 1894, en el que un criminalista francés, de nombre demasiado desconocido -se llamaba Monsieur Larrivéé- dijo a los rusos: todo el mundo está de acuerdo hoy en que los criminales son una gente imposible, unos criminales natos. ¿Qué hacer con ellos?. En nuestros países, que son muy pequeños, no sabemos cómo desembarazarnos de ellos. Pero ustedes, los rusos, que tienen Siberia, ¿no podrían meterlos en una especie de campos de trabajo y sacar rendimiento al mismo tiempo de ese país que tiene una riqueza tan extraordinaria?

A.G. ¿No había todavía campos de trabajo en Siberia?

M.F. ¡No! A mí me sorprendió mucho.

D.C. Pero era un lugar de exilio. Lenin fue allí en 1898, allí se casó, iba de caza, tenía una criada, etc. También allí había prisiones. Chejov visitó una en las Islas Sajalin. Los campos de concentración masivos en los que se trabaja, ¡son una invención socialista! Nacieron principalmente de iniciativas de Trotsky, que organizó con los restos del Ejército Rojo una especie de ejército de trabajo, luego pasaron a ser campos disciplinarios que rápidamente se convirtieron en lugares de relegación. Era una mezcla de voluntad, de eficacia por la militarización, de reeducación, de coerción.

M.F.: De hecho, esa idea venía de la legislación francesa reciente sobre la relegación. La idea de utilizar unos prisioneros durante el tiempo de su pena para un trabajo o alguna cosa útil es vieja como las prisiones. Pero no la idea de que en el fondo, entre los delincuentes, los hay que son irrecuperables y es preciso eliminarlos de un modo o de otro de la sociedad, pero utilizándolos; en

eso consistía precisamente la relegación. En Francia, tras un cierto número de reincidencias, el tipo era enviado a la Guayana, o a Nueva Caledonia, luego se convertía en colono. Eso es lo que Monsieur Larrivée proponía a los rusos para explotar Siberia. Resulta de cualquier modo increíble que los rusos no lo hubieran pensado antes. Pero si ese hubiera sido el caso, en el congreso algún ruso habría dicho. ¡Pero Monsieur Larrivée, esa maravillosa idea ya la hemos tenido! Y no fue así. En Francia, no tenemos Gulag, pero tenemos unas ideas...

A.G. Maupertuis -otro francés, pero que era secretario de la Academia Real de Berlín- proponía a los soberanos, en una *Carta sobre el progreso de las ciencias*, que se utilizara a los criminales para hacer experiencias útiles. Esto ocurría en 1752.

Judith Miller: Parece ser que la Condamine, con una trompetilla en la oreja, porque estaba sordo desde su expedición al Perú, iba a escuchar lo que decían los ajusticiados en el momento preciso en que iban a morir.

A.G. Hacer útil el suplicio, utilizar ese poder absoluto de dar muerte en provecho de un mejor conocimiento de la vida, haciendo, de algún modo, confesar al condenado a muerte una verdad sobre la vida, tenemos así una especie de encuentro entre lo que nos decías de la confesión y lo que analizas en la última parte de tu libro. Escribes que se pasa, en un momento determinado, de un poder que se ejerce como derecho de muerte a un poder sobre la vida. Se te podría preguntar: ¿Ese poder sobre la vida, esa preocupación por dominar sus excesos o sus deficiencias, es propio de las sociedades occidentales modernas?. Tomemos un ejemplo: el libro XXIII de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu lleva por título "Sobre las leyes en la relación que mantienen con el número de habitantes". Habla, como de un problema grave, del despoblamiento de Europa, y opone, al edicto de Luis XIV en favor de los matrimonios que data de 1666, las medidas mucho más eficaces que los romanos habían aplicado. Como si, bajo el Imperio Romano la cuestión de un poder sobre la vida, de una disciplina de la sexualidad desde el punto de vista de la reproducción, se hubiera implantado y luego hubiera sido olvidada para resurgir en pleno siglo XVIII. Así pues, ¿ese bascular entre un derecho de muerte y un poder sobre la vida es verdaderamente inédito, no será quizás periódico, ligado por ejemplo a unas épocas y a unas civilizaciones en las que la urbanización, la concentración de la población, o por el contrario la despoblación provocada por las guerras o por las epidemias, parezcan poner en peligro la nación?.

M.F. Seguramente, el problema de la población bajo la forma: "¿somos demasiado numerosos, no lo somos bastante?", hace mucho tiempo que se plantea, y hace mucho tiempo que se dan soluciones legislativas diversas: impuestos para los solteros, desgravaciones para las familias numerosas, etc... Pero en el siglo XVIII, lo interesante es, en primer lugar, una generalización de esos problemas: todos los aspectos del fenómeno población empiezan a ser tomados en cuenta (epidemias, condiciones de habitabilidad, de higiene ...) y a integrarse dentro de un problema central. En segundo lugar, vemos que se aplican unos tipos de saber nuevo: aparición de la demografía, observaciones sobre la repartición de las epidemias, investigaciones sobre las nodrizas y las condiciones de lactancia. En tercer lugar, la aparición de aparatos de poder que permiten no sólo la observación, sino también la intervención directa y la manipulación de todo eso. Diría que en ese momento empieza algo que puede llamarse el poder sobre la vida, mientras que anteriormente no se tenían más que vagas

incitaciones, de cuando en cuando, para modificar una situación que no se conocía bien. En el siglo XVIII, por ejemplo, a pesar de los esfuerzos estadísticos importantes, la gente estaba convencida de que había despoblamiento, cuando los historiadores saben ahora que por el contrario había un aumento formidable de la población.

A.G. ¿Tienes alguna luz particular, con relación a historiadores como Flandrin, sobre el desarrollo de las prácticas contraceptivas en el siglo XVIII?

M.F. Mira, allí estoy obligado a confiar en ellos. Tienen técnicas muy adecuadas para interpretar los registros notariales, los registros de bautismo, etc. Flandrin hace aparecer esto, que me parece muy interesante, a propósito del juego entre la lactancia y la contracepción, que la verdadera cuestión era la supervivencia de los niños y no su creación. Dicho de otro modo, se practicaba la contracepción, no para que los niños no nacieran, sino para que los niños pudieran vivir una vez nacidos. La contracepción inducida por una política natalista, ¡es muy gracioso!.

A.G. Pero es eso lo que declaran abiertamente los médicos o los demógrafos de la época...

M.F. Sí, pero había una especie de circuito que hacía que los niños nacieran próximos. La tradición médica y popular quería en efecto que una mujer cuando estuviera criando, no tuviera ya derecho a tener relaciones sexuales, de otro modo la leche se echaría a perder. Entonces las mujeres, sobre todo las ricas, para poder volver a tener relaciones sexuales y guardar a sus maridos, enviaban sus hijos a una nodriza. Existía una verdadera industria de la lactancia. Las mujeres pobres lo hacían para ganar dinero. Pero no había ningún medio para verificar como se educaba al niño ni siquiera si el niño estaba vivo o muerto. De tal modo que las nodrizas, y sobre todo los intermediarios entre las nodrizas y los padres, seguían percibiendo la pensión de un bebé que ya había muerto. Algunas nodrizas alcanzaron el récord de diecinueve niños muertos sobre veinte que se les habían confiado. ¡Era algo espantoso!. Para evitar todo este lío, para restablecer un poco el orden, se invitaba a las madres a que criaran a sus hijos. De pronto se hizo caer la incompatibilidad entre la relación sexual y la crianza, pero a condición, desde luego, de que las mujeres volvieran a quedar preñadas inmediatamente después. De ahí la necesidad de la contracepción. Y todo el truco, a fin de cuentas, consiste en eso, en que una vez se ha hecho un niño, se le guarde.

A.G. Lo sorprendente es que entre los argumentos utilizados para conseguir que las madres amamanten vemos aparecer uno nuevo. Se dice: dar de mamar permite, desde luego, que madre e hijo tengan buena salud, pero también: ¡amamantad y veréis como os da placer!. De modo que esto plantea el problema de destete en unos términos que va no son únicamente fisiológicos. ¿Cómo separar al niño de su madre?. Un médico bastante conocido inventó una arandela provista de púas que la madre o la nodriza debía colocarse en el extremo del seno. El niño, al mamar, experimenta un placer mezclado con dolor, y si se aumenta el calibre de las púas, es suficiente para que se separe del seno que lo alimenta.

M.F. ¿Es cierto?



J.L. Madame Roland cuenta que, cuando era muy pequeña, su nodriza había puesto, para destetarla, mostaza en su seno. ¡Se burlaba de la niña a la que la mostaza se le había subido a la nariz!

A.G. Es también la época en que se inventa el biberón moderno.

M.F. ¡No sabía la fecha!

A.G. 1876, la traducción francesa de la *Manera de amamantar los niños con la mano cuando faltan las nodrizas*, de un italiano, Baldini. Tuvo mucho éxito...

M.F. ¡Renuncio a todas mis funciones públicas y privadas! ¡La vergüenza se abate sobre mí! ¡Me cubro de cenizas! ¡No sabía la fecha del biberón!.

---

(\*) Entrevista publicada en la revista *Ornicar*, núm. 10, julio 1977, págs. 62

Fue traducida al castellano por Javier Rubio para la Revista *Diwan*, Nros. 2 y 3, 1978, págs. 171-202.