

Michel Foucault: Reflexiones en torno al Marxismo, la Fenomenología y el Poder.

Foucault entrevistado por Colin Gordon y Paul Patton

Traducido por Francisco Larrabe C.

## Nota del traductor

Mientras visitaba el *Archivo Foucault* en la *Biblioteca Bancroft* (Universidad de California, Berkeley), Alain Beaulieu<sup>1</sup> se topó con una entrevista que “revelaba el itinerario intelectual de Foucault y que parecía no haber sido publicada”<sup>2</sup>. La “entrevista grabada”, que fuera conducida por Colin Gordon y Paul Patton, “está disponible en la *Biblioteca Bancroft* bajo el código “BANC MSS 90/136, 1:2”<sup>3</sup>, y fue publicada el año 2012 gracias al auspicio de la *Social Science and Humanities Research Council* (SSHRC) de Canadá.

En una primera instancia se publicó la versión traducida al inglés en *Foucault Studies* bajo el título *Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3<sup>rd</sup>, 1978* (No. 14, septiembre 2012, pp. 98-114). Dicha traducción estuvo a cargo de Martin Boucher y Chlöe Taylor, asistentes de Alain Beaulieu. La versión original en francés fue publicada, meses después, en *Cités* (No. 52, diciembre 2010, pp. 103-126). El título y la presentación estuvieron a cargo de Alain Beaulieu.

La traducción en español se realizó a partir de la versión inglesa. La paginación está indicada en corchetes. Se mantiene la espontaneidad de la entrevista y el estilo “ligeramente formalizado”<sup>4</sup> que propusiera Alain Beaulieu.

Quisiera dar las gracias a la larga cadena de involucrados que permitieron hacer posible su publicación. A Alain Beaulieu por la enorme amabilidad que tuvo para gestionar y conseguir los permisos, vía carta, con los hermanos de Foucault, Francine Fruchaud y Denys Foucault – a ellos también agradezco. A Colin Gordon y Paul Patton por cederme sus permisos. Agradecer también al profesor y amigo, Juan Piazze, por aconsejarme en las primeras fases de la traducción, y a Edgardo Quezada por incentivarne a seguir adelante con el proyecto y aceptar mi invitación a hacerse cargo de la presentación. Por último, dar las gracias a Miguel Vatter y al equipo de red *Biopolítica.org* por interesarse en ella.

---

<sup>1</sup> Alain Beaulieu es profesor adjunto en la Universidad Laurentian y autor de *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campos de Ideas, 2007, y *Cuerpo y Acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012. Ver también “The Foucault Archives at Berkeley” en *Foucault Studies*, No 10, (noviembre, 2010), pp. 144-154. (<http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3126/3297>).

<sup>2</sup> Presentación de Alain Beaulieu en *Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3<sup>rd</sup>, 1978*.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*

## Presentación

Por Edgardo Quezada Palma, investigador independiente y colaborador de la red Biopolítica.

La entrevista se llevó a cabo el 3 de abril de 1978, por Colin Gordon y Paul Patton en el departamento de Michel Foucault en el 285 *de la rue Vaugirard*. La conversación se situó en el marco del término de las clases de *Seguridad, Territorio y Población* que Foucault dictaba en el *Collège de France*.

Durante la conversación se abordarán una serie de temáticas relevantes para comprender nociones claves en la obra del francés. Éste dará un breve recorrido por sus publicaciones, sometiendo su trabajo a una permanente relectura y reinterpretación.

En aquél territorio dialógico emergerán obras como: *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *Vigilar y castigar* (1975), *Historia de la sexualidad*, tomo I, *La voluntad de saber* (1978), etc. Columna vertebral de los análisis Foucaultianos en relación al saber, al poder y a las primeras distinciones del umbral de su pensamiento, el cual se preparaba para dar un nuevo giro investigativo hacia el *sí mismo* y los modos de subjetivación del sujeto.

Uno de los temas abordados en la entrevista posee relación con las distinciones en torno a la relación entre Foucault y el marxismo académico en Francia, y a la vinculación concreta que éste estableció con la filosofía de Marx. Foucault hará explícito su interés por Marx en cuanto a temáticas como “*Las condiciones históricas del desarrollo del capitalismo, el desarrollo de estructuras e instituciones de poder...*”, que extraerá a partir de las lecturas del Libro 2 del Capital. Se señalan las relaciones entre la fenomenología y el marxismo, y la crítica a la reflexión filosófica dominante en Francia, en cuanto a la preponderancia de pensar al sujeto constitutivo, fundante, a las nociones de identidad del sujeto y a toda una tradición filosófica que reflexionaba en torno al sujeto de conocimiento. Foucault dará cuenta de su renuncia sistemática a los universales antropológicos y de las teleologías trascendentales.

A través de la noción de *ruptura* emergerá la posibilidad de liberarse de la fenomenología, para poder así pensar un sujeto que no sea concebido desde su esencia más profunda, sino al contrario, ser concebido como un sujeto histórico, que es pensado justamente desde su ausencia de identidad. A partir de aquellas *rupturas*, Foucault distinguirá las desigualdades entre los campos de conocimientos, conservando una diferencia significativa entre las formas de cientificidad (umbrales de cientificidad).

Foucault pondrá énfasis en esta desigualdad debido a su inquietud por conocer el *Ursprung* (Origen) de las racionalidades; “*saber en qué medida el punto de vista de las relaciones de poder nos pueden ayudar a resolver la pregunta por la génesis de las racionalidades, o de racionalidades, o de idealidades, o de la cientificidad, empezando por, digamos, una historia materialista. Dicho de otro modo, es la génesis de la verdad, es la génesis de la racionalidad.*”

A partir de esta inquietud de conocimiento, Foucault se focalizará en la noción de poder y en la función específica que cumplirán las relaciones de poder en la configuración de dominaciones posibles a la hora de instaurar nuevos saberes. Y determinar de esta forma umbrales específicos de cientificidad. Con una claridad magistral, Foucault dará cuenta de los juegos entre el saber y el poder y cómo estos juegos producirán nuevos objetos de conocimiento posibles. Desde esta perspectiva el poder aparecerá como una variable extradiscursiva que afectará el ordenamiento de los discursos. Por lo tanto, la conformación de los discursos no estará exenta a los juegos de las fuerzas. Los discursos estarán inmersos, serán parte del estruendo de la batalla y estarán influenciados por diversas estrategias, tácticas y técnicas de dominación.

Desde la perspectiva foucaultiana, la conformación de los campos discursivos ya no responderá a un sujeto trascendental y a un conocimiento puro y objetivo que dictará los campos de objetivación y subjetivación posibles, sino más bien, los discursos quedarán exteriorizados a los azares, a las luchas diversas, quedando de esta forma expuestos a ser conquistados. Sin duda alguna el diálogo sostenido por Foucault, Gordon y Patton debe ser uno de los registros más claro y enfáticos sobre los posicionamiento del francés en torno al rol que juega la noción de poder en su obra; “(...) *yo nunca hablé de poder, nunca dije lo que es el poder...*” Foucault explicitará de forma sucinta y clara lo que comprenderá por relaciones de poder, establecerá las distinciones pertinentes en torno a la omnipresencia y omnipotencia del poder y dejará en evidencia las distancias que tomará de la tradición Hegeliana acerca del poder como principio de inteligibilidad, como una única substancia; “(...) *Soy el enemigo más radical que se pueda imaginar sobre la idea de poder...*”

En la última parte de la entrevista Foucault establecerá un nexo entre el problema de la génesis de la racionalidad y el problema de la relación entre sujeto y objeto planteado por Kant. Tendrá interés en cómo se producirán los sujetos, en las condiciones posibles para que se produzcan, en observar las reglas a las que serán sometidos, es decir, a Foucault le concernirá trazar los modos de subjetivación a los cuales se enfrentarán los sujetos.

*“(...) Michel Foucault no la ha planteado, ni quería hacerlo, sobre cualquier juego de verdad. Antes bien, lo ha hecho solo sobre aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento” (Foucault, M (2010). “Foucault”, en: Estética, Ética, Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III. 363-368. Barcelona: Paidós.)*

Bajo estas distinciones Foucault establecerá relaciones entre Nietzsche y Kant. Relevancia del primero en instaurar una historia de la verdad y una historia del sujeto, respuesta que para Nietzsche provendrá desde la esfera de la voluntad de poder, que

Foucault traducirá posteriormente en dirección de las relaciones de poder como un *Erfindung* (Invención) de la verdad.

Los últimos diálogos de la entrevista se referirán a la genealogía como historia de los sistemas de racionalidad, de la racionalidad como dominación y al surgimiento de los umbrales de cientificidad, en cuanto a la relación discontinua entre los tipos de conocimiento y sus historias. Por último, se abordará la importancia de la genealogía como una ontología de nosotros mismos.

## Introducción

Colin Gordon, Royal Brompton & Harefield NHS Foundation Trust (Inglaterra)

Esta entrevista se concertó con la ayuda de Pasquale Pasquino, a quien Foucault me pidió que consultara sobre la edición de *Power/Knowledge*<sup>5</sup> (Colin Gordon (ed.), New York: Vintage, 1980) que esta entrevista pretendía introducir. La entrevista se llevó a cabo antes de que terminara el curso de 1978 (*Sécurité, territoire, population*), en su apartamento en el 285 de la rue Vaugirard.

Nosotros éramos tres – Paul Patton, Meaghan Morris y yo. Todos habíamos estado asistiendo al curso de ese año. Por ese entonces, Paul y Meghan eran estudiantes de doctorados. Meaghan emprendió un *maîtrise*, y Paul estaba terminando un doctorado en Vincennes Paris VIII sobre ‘Epistemología y marxismo: Popper y Althusser’, en el cual el objetivo principal era demarcar qué es ciencia y qué no. Meaghan, modestamente, declinó hacer alguna pregunta y ofreció hacerse cargo de la grabadora.

Creo que empezamos a media mañana, hubo una suerte de intermedio para almorzar y Daniel Defert estuvo presente en parte de la entrevista. Recuerdo que Daniel y Foucault se alegraron cuando las noticias en el televisor anunciaron que Jacques Chaban-Delmas había derrotado a Edgar Faure en la elección para orador del nuevo parlamento, donde una mayoría de centro-derecha recientemente había sido reelecta.

El intermedio en la entrevista se produjo en la tarde cuando Foucault, disculpándose, dijo que debía volver al *Collège de France* para un seminario-recepción en honor a Mme Tatiana Khodorovitch, una disidente soviética recientemente exiliada. Acordamos, de buena manera, acompañarlo, ir al seminario y luego volver al atardecer para terminar la entrevista. Yo viajé con Foucault en su Citroën negro. Recuerdo que me contó que por lo general prefería ir al Collège en su bicicleta.

El seminario estuvo bastante interesante – fue en inglés; era mi primera y quizás la única ocasión de escuchar a Foucault hablar en inglés – Foucault habló sin problemas, con un buen acento británico; condujo el evento, dio la bienvenida y presentó a la oradora con cortesía, calidez y amabilidad. Mme Tatiana Khodorovitch describió una experiencia en donde su trabajo académico e investigaciones como

---

<sup>5</sup> Los textos reunidos en esta edición se encuentran traducidos al español en los siguientes libros: *Microfísica del poder*; *Un diálogo sobre el poder*; *Obras Esenciales. Volumen II*; *Saber y Verdad*; *El Panóptico (Jeremías Bentham)*. Nota del traductor.

lingüista habían sido suficientes para hacerla objeto de persecución oficial. A nuestro regreso Foucault se refiere a los dichos de Mme Khodorovitch.

Cuando reiniciamos la entrevista, Foucault retomó la conversación con una pregunta que habíamos planteado y que imagino la había estado pensando durante el intermedio. Finalmente dijo estar cansado, por lo que dimos por terminada la entrevista sin llegar a ninguna conclusión. Más tarde hice la transcripción; primero una versión bastante literal y posteriormente en una forma mínimamente ordenada, y le envié una copia a Foucault para que la revisara. Cuando le llamé por la revisión, me dijo que pensaba que le tomaría mucho tiempo y trabajo poder llevarla a algo publicable, así que lo dejamos hasta ahí. Doné una copia de la transcripción al Archivo Foucault por ahí por 1990. Años después fue citada por Jacques Lagrange en su epílogo a *Le Pouvoir Psychiatrique* (355, y 361 nota 28).

Viéndolo en retrospectiva, lamento que no hayamos aprovechado la oportunidad para hacerle más preguntas en relación con el curso de 1978 y qué significó éste en términos de su trabajo y en términos políticos. Es interesante, si se observa hasta *Dits et écrits*, que casi nadie parece haberlo entrevistado en relación a sus cursos. De manera que casi no hay material de entrevistas acerca de la gubernamentalidad, y creo que ninguno sobre la parresia. Pareciera que todos asumimos una suerte de pacto tácito de que solo se le hicieran preguntas sobre lo que estaba publicado.

### **Entrevista con Foucault; Grabada el 3 de abril de 1978**

Michel Foucault, Colin Gordon y Paul Patton.

C.G.: Una pregunta que se hacen sus lectores de habla inglesa es: ¿Cuál es su visión de la relación o la ausencia de una relación entre su trabajo reciente y lo que se entiende por marxismo, o simplemente con Marx?

M.F.: ¿Te refieres a cuáles son las relaciones que yo mismo he establecido entre mi trabajo y el marxismo? Te diría que ninguna. No he establecido ninguna relación con el marxismo ya que me parece que es una realidad muy compleja, muy enredada, que está compuesta de muchas y sucesivas capas históricas, que es tomada de la misma manera por muchas estrategias políticas, sin mencionar las estrategias de muchos grupos pequeños, que finalmente no me interesa saber qué tanto de marxismo hay en mi trabajo ni cuáles son mis relaciones con él. Las relaciones entre mi trabajo y Marx son un asunto completamente distinto. Yo diría, bien a la ligera, si se quiere, para ponerlo de forma caricaturesca, que situó mi trabajo en la línea del segundo libro de *El Capital*. Diría, superficialmente, que hay toda una tradición de análisis y reflexión sobre el libro 1 de *El Capital*, el que se refiere a los commodities, al mercado, a la abstracción envuelta en la forma-commodity y la abstracción de la existencia humana que surge de ella. Esta larga tradición se encuentra en Francia en la obra de Lefebvre, y se podría decir que hasta cierto punto Marcuse también se sitúa dentro de esta corriente crítica. En cuanto a mí, lo que me interesa de Marx, al menos lo que me ha inspirado, es el Libro 2 de *El Capital*; es decir, todo lo que se refiere tanto a los análisis de la génesis del capitalismo, y no del capital, los que son históricamente concretos, como los análisis de

las condiciones históricas del desarrollo del capitalismo, particularmente de parte del *establishment*, del desarrollo de estructuras de poder y de las instituciones de poder. Por lo tanto, si uno recuerda, otra vez bastante esquemáticamente, el primer libro [sobre] la génesis del capital, el segundo libro [sobre] la historia, la genealogía del capitalismo, yo diría que es por medio del Libro 2 y, [Página 2] por ejemplo, en lo que escribí acerca de la disciplina, que mi trabajo está de igual modo conectado intrínsecamente con lo que escribió Marx. Podría agregar brevemente, a modo de paréntesis, que he sido cuidadoso al no hacer ninguna referencia a Marx, porque las referencias a Marx en el clima político e intelectual francés de hoy día no actúan como indicadores de origen sino como signos de afiliación. Es una manera de decir: “no me toques, te das cuenta que soy un verdadero hombre de izquierda, que soy un marxista, la prueba es que he citado a Marx”. Así que prefiero citas secretas de Marx que los propios marxistas son incapaces de reconocer, antes que hacer lo que desafortunadamente hacen muchos: decir cosas que no tienen nada que ver con el marxismo y luego agregar una pequeña nota al pie citando a Marx y listo, el texto ha tomado un significado político. Detesto estos signos de afiliación, y por eso prefiero poner menos citas de Marx, en vez de muchas.

C.G.: En su entrevista con Fontana y Pasquino se refirió a cómo el punto de partida de sus trabajos fueron, entre otras cosas, una ruptura con la fenomenología que, debido al aumento de popularidad de los estudios hegelianos, era dominante en la filosofía francesa de pos-guerra. Son varias preguntas relacionadas. ¿Cómo se puede explicar la fuerte influencia de la fenomenología en este período? ¿Considera este esfuerzo por dar un vuelco o romper con la fenomenología como una orientación determinada para sus trabajos hasta, digamos, *La Arqueología del Saber*? ¿Fueron importantes para usted algunas de las críticas que hizo la fenomenología en el pensamiento francés de entonces, por ejemplo las de Jean Cavaillès? Y finalmente, ¿fue en parte para poder socavar esta filosofía que usted ha planteado con frecuencia el problema de la visibilidad, la mirada penetrante del conocimiento, el ojo del rey o del poder que lo ve todo (Tuke, la clínica, *Las Meninas*, la historia natural, el panóptico...): digamos, muchas “historias del ojo”?

M.F.: Es cierto que cuando estaba estudiando la única forma, las únicas dos formas de filosofía que nos parecían posibles, ni siquiera digo que fueran dominantes, los únicos dos dominios de posibilidad eran Hegel – y Marx – y la fenomenología que siempre ha funcionado en Francia, siempre desarrollada como una filosofía del sujeto. Incluso habría una historia casi-aneecdótica, pero muy interesante, sobre el hecho de que Husserl era completamente desconocido en Francia antes de 1927. Y una vez que llega a Francia y que es reconocido y da conferencias auspiciadas por la *Société Française de Philosophie*, ¿de qué habla? ¿Qué es lo que hace?, ¡*Las Meditaciones Cartesianas*! Lo que indica que Francia solo conocía a Husserl por medio de un ángulo que no estoy seguro que fuese o representara la línea principal de la fenomenología. Porque específicamente el problema fundamental de la fenomenología era, en su esencia, un problema de lógica: cómo encontrar lógica. No estábamos tan familiarizados con todo aquello en Francia, conocíamos, en cambio, a un Husserl que se inscribía a sí mismo en

la tradición cartesiana, creo yo, si es que no con dominio, al menos con un cierto grado de destreza. En todo caso, esa era la fenomenología que se nos enseñaba.

En contraposición a aquello, uno tenía a Marx. Y mis profesores, o quienes según yo estaban haciendo las preguntas importantes y significativas, eran aquellos que intentaron ver cómo se podía hacer algo trabajando entre o con la ayuda de la fenomenología y el marxismo. Y en aquella tarea estaba Tran Duc Thao, estaba Desanti, y estaba también en eso, y un poco en la misma perspectiva, Cavallès. Es decir, todos aquellos que querían crear una filosofía de las ciencias en la que el problema [Página 3] del estatus y la base del concepto debían ser planteados; ¿pero tienen que ser planteados en términos de la filosofía del sujeto? Así que ese es todo el horizonte, si se quiere, de mis estudios, y con respecto a aquello, la *Historia de la locura*, que fue mi primer libro, y básicamente un libro bastante menor, casi irónico, pero que aún así me habría gustado que hubiese sido tomado en serio, fue en el fondo una manera de decir esto: por muchos años hemos intentado ver cómo era posible escribir una historia que fuera al mismo tiempo concreta, real, materialista, una historia de las ciencias, una historia de las racionalidades, una historia de las idealidades: una historia materialista de las idealidades; ¿Puede uno escribir una historia materialista de las matemáticas, una historia materialista de la física teórica? Quiero decir que los resultados que se nos presentaron nunca fueron muy convincentes, incluso cuando yo estaba interesado en el estilo de aquellas personas (pasaje inaudible). En la historia materialista de la física teórica de inmediato se habló de los ingenieros hidráulicos florentinos [*les fontainiers de Florence*], y luego estas historias materialistas de (palabras inaudibles) que no eran del todo convincentes... Si se quiere, el asunto fue este: si se toman formas de científicidad poco elaboradas, formas de científicidad en gestación, en sus formas menos refinadas y empíricas, como lo fue la física teórica, y se intentaba ver cómo sucedían las cosas en este nivel y ver cómo podemos escribir una historia materialista del conocimiento empírico en formas que son aún bastante irracionales, aún no formalizadas, todavía manchadas con el empirismo, con la ideología, etc.: y obviamente la medicina y la psiquiatría me parecieron, en cualquier caso, un ejemplo bastante útil a considerar, dado que a este nivel era más fácil de abordar, de interconectar un análisis materialista de las condiciones de posibilidad de un discurso científico, si se quiere, con las formas en que este discurso científico fue formulado. Y seriamente, la *Historia de la locura* fue más una suerte de invitación, o al menos una sugerencia a los investigadores marxistas o, en cualquier caso, a investigadores cercanos a la línea de lo que estábamos hablando anteriormente, decirles: “de acuerdo, intentemos retomar otra vez el mismo problema (génesis de las racionalidades, génesis materialista de las racionalidades), pero tomando éstas ciencias como nuestros ejemplos”. Pero cuando te digo esto, me atribuyo un rol de pionero de manera pretenciosa y ridícula, como si fuese el primero, cuando de hecho Canguilhem, al escribir la historia de las ciencias y la historia de la medicina había también, y mucho antes que yo, intentado plantear el problema en estos términos, recogiendo cierto número de temas particulares a la filosofía del concepto de Cavallès, pero llevando a cabo este mismo tipo de problema y análisis al nivel de la biología. Fue así como, en resumen, sucedieron las cosas, si se quiere. Y entonces, lo que es sorprendente es que por mucho tiempo los marxistas no le dieron ninguna importancia

al trabajo de Canguilhem, y fue solo Althusser quien forzó a sus estudiantes a interesarse en él; y en cuanto a la *Historia de la locura*, no hubo ninguna reseña marxista, ni siquiera un marxista, etc., que reaccionara ante ella. No existió. Bueno, ese fue básicamente el clima.<sup>6</sup>

P.P.: ¿Qué piensa hoy día sobre la idea de que uno puede hacer una distinción entre un conocimiento científico y no científico, estrictamente en términos de la estructura conceptual de la científicidad? Quiero decir, ¿aún acepta la idea de un umbral de científicidad, por ejemplo? ¿Y cuál debería ser el rol de esta iniciativa de delimitación epistemológica? [Página 4] Con frecuencia hace alusión a la ciencia física y matemática, por ejemplo en *Vigilar y castigar*, o en una conferencia reciente donde habló sobre la noción de fuerza.<sup>7</sup> ¿Cree que la pregunta por la investidura política en las ciencias físicas debería ser planteada de otra manera, por otros medios, que el modo en que Ud. ha planteado esta pregunta para las ciencias humanas?

M.F.: Voy a responder esta última pregunta de inmediato y diré que sí, absolutamente, y ciertamente no por los mismos medios en que uno puede escribir, digamos, una historia política, o el historial de las investiduras políticas en las ciencias teóricas, o de las investiduras políticas de algo en esos tipos de conocimientos, tales como la criminología y la psiquiatría, cosas como esas donde pienso que se necesita algo más. Para las otras preguntas, e incluso empezando con lo que te acabo de decir, confieso que no podría darte una respuesta clara, definitiva y única para la serie de preguntas que me hiciste. Y creo que estas son preguntas que permanecen sin respuesta y cuyo análisis permanece completamente estéril. Toda esta historia de umbrales, de rupturas, de discontinuidades, es una historia que para muchos de nosotros está un poco envenenada. Me refiero a que el uso y abuso de la noción de umbral, de ruptura, de discontinuidad, de quiebre, este abuso ha correspondido, hasta cierto punto, con algo que creo es importante: fue la posibilidad de liberarse de la fenomenología. Desde el momento en que planteas el problema en términos de la fenomenología, te permites, por un lado, regionalidades, regiones ideales, pero también, por otro lado, un sujeto constitutivo, fundante, capaz de intuir o ver estas distintas esencias regionales; discontinuidad de los dominios, identidad del sujeto y las estructuras constitutivas puestas en juego por el propio sujeto. Creo que la noción de ruptura nos permitió liberarnos tanto de las discontinuidades regionales, de estas especificidades regionales, mejor dicho, como de esta identidad del sujeto. Esto permitió que surgiera un problema que no me atrevería a decir que ha sido resuelto, pero que sí valió la pena plantearlo, y valió tanto la pena que todavía no parece haber sido resuelto, y que es precisamente esta desigualdad entre los campos de conocimientos, los que no solo difieren porque tienen distintos objetos, sino que difieren entre sí en las

---

<sup>6</sup> Foucault no mencionó aquí algunas pequeñas sugerencias acerca de la genealogía de las ciencias naturales que él mismo llevó a cabo unos pocos años antes en sus conferencias sobre “La verdad y las formas jurídicas”, en el artículo “La casa della follia” y en el resumen del curso de las conferencias sobre *El Poder psiquiátrico*. [C.G.]

<sup>7</sup> Creo que a lo que hice referencia fue a los comentarios de Foucault en la conferencia del 22 de marzo acerca del descubrimiento contemporáneo de la fuerza política y natural en el pensamiento científico (Foucault, *Security, Territory, Population* (New York: Palgrave Macmillan, 2009) 296). [PP] [Trad.cast. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.]

formas de científicidad, en los distintos niveles de científicidad. Conozco a un matemático que fue compañero mío en el Collège, y quien creo es un buen matemático, se llama Jean- Pierre Serres, que cuando habla de sus colegas biólogos, dice: “ah, sí, esas personas que tratan con criaturas pequeñas”, y para él no hay diferencias entre un psicofisiólogo y un genetista, todos tratan con pequeñas criaturas. Me refiero a que desde una cierta perspectiva del discurso científico es completamente seguro que no hay una diferencia estructural importante. Y si, por el contrario, se toman las cosas desde abajo, porque mi material es desde abajo, a ese nivel, no me parece posible tratar como a un mismo tipo de discurso, ni como dos formas de discurso científico y mucho menos como dos estados en el mismo tipo de desarrollo del discurso científico, conocimientos como, por ejemplo, la psicología y la genética. Por lo tanto, cuál es esta diferencia que no es simplemente regional, que no es simplemente una diferencia cronológica en las etapas de desarrollo y que involucra el funcionamiento de la racionalidad: esto es lo que creo está en cuestión.

[Página 5] Todo el mundo dice lo que hay que hacer y lo que nunca se ha hecho, o más bien, que lo que siempre hemos tratado de hacer, que de lo que se ocupa la filosofía es, en realidad, por la pregunta sobre qué es la racionalidad, ya sea como una estructura universal y al mismo tiempo como una forma particular en la historia de Occidente. Toda la filosofía no ha hecho más que reflexionar sobre aquello. Allí cada uno de nosotros trabaja en su pequeña esquina, su rinconcito. No sé si te deja satisfecho... ¿no del todo?

P.P.: Hay una cosa de lo que no hablé. De hecho creo que son las preguntas que Ud. planteó en el diario *Hérodote*. Allí Ud. sugirió otra manera de ver la división entre los conocimientos científicos y no científicos, y al mismo tiempo también propuso una idea sobre la función de esta distinción: que sería, de hecho, una forma de descalificar un cierto conocimiento.<sup>8</sup>

M.F.: No recuerdo muy bien lo que dije en ese diario... ¿cuál es exactamente tu pregunta...?

P.P.: Sí, la pregunta que quería hacer era sobre todo acerca del rol de esta iniciativa de hacer una distinción entre el conocimiento científico y no científico.

---

<sup>8</sup> En la entrevista en *Power/Knowledge*, Foucault alude en un punto al emprendimiento de Althusser por demarcar la línea entre ciencia e ideología, únicamente para distanciarse de aquello (Foucault, *Power/Knowledge*, editado por Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), 65). Pero en las preguntas que plantea a Hérodote va más allá y pregunta si el esfuerzo por demarcar la ciencia de la ideología no es un modo de descalificar ciertas formas de conocimiento, o más comúnmente, un efecto del poder unido a la institucionalización en las universidades, etc. (*Dits et écrit, Tomo III*, 94) [Trad. cast. *Obras Esenciales. Volumen I, II y III*. Barcelona: Paidós, 1999] Este fue el último comentario al que yo estaba aludiendo aquí. Un comentario bastante similar acerca de la iniciativa de comprobar la científicidad del marxismo aparece en la conferencia del 7 de enero de 1976 (Foucault, *Society must be Defended*, (New York: Picador, 2003) 10) [PP]. [Trad. cast. *Defender la Sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999].

M.F.: Creo que hacer una demarcación limpia y binaria entre, por un lado, formas de discursos, tipos de análisis, tipos de prácticas que cuentan como científicas y, por otro lado, aquellas que no cuentan como tales, no sirve. Por otra parte, me parece, e intenté insatisfactoriamente señalarlo en *La arqueología del saber*, que precisamente desde dentro de un tipo de práctica discursiva uno puede identificar perfectamente bien el momento en el que uno alcanza algo que podría llamar un umbral de científicidad. Por ejemplo, dentro del marco de trabajo de la medicina me parece que uno puede reconocer bastante bien que cuando se lee un libro de medicina del siglo XVIII, hasta alrededor de 1750, no de anatomía o fisiología, sino un libro de medicina, prácticamente no puedes saber de qué están hablando. No son los mismos objetos, ni los mismos tipos de miradas, ni las mismas divisiones de cosas. De modo que, con respecto a la medicina, ni siquiera hoy día podemos decir si es verdadero o falso. Cae fuera de la diferencia relevante entre lo verdadero o falso. Diría, por consiguiente, que esto no es parte del campo de la científicidad médica. Por otra parte, más o menos desde Bichat, Laennec, etc., se tiene un discurso médico que cualquier doctor contemporáneo podría decir que es entre un 70% a un 95% falso. Pero si ellos pueden decir que es falso, es porque reconocen los mismos objetos. Yo diría que es debido a los procedimientos de verificación o de falsación que se pueden aplicar a estos géneros, [Página 6] que se cruza el umbral de científicidad. De manera que, más o menos, no hay un umbral de científicidad homogéneo y general para todos los discursos, sino que más bien se tienen tipos de discursos para los que la transformación fue tal que en cierto momento funcionaron de acuerdo a reglas de verificación suficientemente homogéneas y estables, que en ciertos casos podríamos decir “es falso”, y en otros casos podríamos decir “no puedo afirmar si es verdadero o es falso”, dado que no es el mismo tipo de objeto, no es la forma adecuada de conceptualización, lo que para mí es relevante.

C.G.: En su entrevista con Fontana y Pasquino, Ud. habló de cómo los análisis del poder, que hasta ese entonces habían sido bloqueados, se hicieron posibles para Ud. y otros seguidores de Mayo del 68 y las luchas que siguieron. Este momento crucial está bastante claro en sus trabajos con las tematizaciones de poder a partir de *El orden del discurso*, o más bien de relaciones de poder como preguntas centrales. De hecho, uno también ve que la palabra, el concepto de poder, se ha hecho famoso en todas partes estos últimos años, digamos que como una suerte de significante que está dando vueltas en los discursos intelectuales. Es decir, un significante que parece decir, al mismo tiempo, demasiado y no mucho. Y este es un cambio que, quizás, genera un problema en sí mismo. ¿Podría, entonces, intentar decirnos cómo esta posibilidad de hacer un discurso sobre el poder explícito fue crucial para Ud.? Y, por otro lado, ¿cree que podemos eliminar los riesgos de que la palabra “poder” sea comprendida como un sustantivo que tiende siempre, obviamente contra su voluntad, hacia una designación sistemática, masiva, inevitable, y quizás fascinante, de la presencia seductora del Poder? En resumen, ¿cree que la palabra “poder” permanecerá inalterable en sus próximos trabajos?

M.F.: ¡Esa es una buena pregunta! Rápidamente voy a decir, tú ya lo sabes, ya te diste cuenta, que yo nunca hablé de *Poder*. Nunca hablé de *Poder*, nunca hice un análisis del *Poder*, nunca dije lo que es el *Poder*, lo que fue interpretado por ciertas mentes activas fue que yo estaba haciendo una suerte de absolutismo, de poder trascendental, de divinidad oculta, etc. Pues bien, si nunca defino el poder, y por tanto, si no hablo del *Poder*, ¿qué hago en cambio? Digamos que estudio cosas como el asilo psiquiátrico, las formas de restricción, de exclusión, de eliminación, de descalificación, la razón que está siempre, y precisamente, encarnada en la forma de un doctor, de un conocimiento médico, de una institución médica, etc., ejercido sobre la locura, la enfermedad, la irracionalidad, etc.; lo que yo estudio es una arquitectura, una disposición espacial, lo que estudio son las técnicas disciplinarias, las modalidades de formación, las formas de vigilancia, aún en términos demasiado amplios, pero...¿cuáles son las prácticas que uno pone en juego con el fin de gobernar a los hombres, es decir, para obtener de ellos una cierta manera de conducirse a sí mismo? Esto quiere decir que siempre es algo preciso, concreto, es decir, con una finalidad de dominación, de restricción, de coerción, etc., todas cosas que uno pudiera poner, si se quiere, bajo la categoría de *poder*, pero esta noción de poder me repugna mucho más que aquellos que me reprochan por utilizarlo, y es precisamente como una forma de llevar a cabo una crítica real, concreta y precisa de esta vaga noción de poder, que hablo de estas cosas distintas y que las estudio. Dicho de otro modo, es completamente cierto que me pareció que el análisis de los llamados mecanismos de poder, es decir, del extraordinariamente variado campo de mecanismos de coerción, de dominación, de exclusión, etc., el catálogo es indefinido, me pareció que esta sería una perspectiva interesante [Página 7] para la comprensión de un cierto número de cosas que otros análisis no nos permitían comprender, y en particular de lo que estaba hablando anteriormente: de saber cómo hacer una historia materialista de idealidades o de racionalidades. En todo caso, me pareció que el nexo entre estas materialidades y estas idealidades, estas materialidades y estas racionalidades, se encontraban mucho más en el lado de las relaciones de poder que en el lado de las relaciones económicas. Esto es lo que estaba haciendo, sin saberlo, en la *Historia de la locura*, donde me pareció que, por ejemplo, el problema del desempleo, el problema de la vagancia, el problema del empleo, la obligación de poner a la gente a trabajar era, sin duda, lo que subyacía en ese *poner fuera* de circulación a las personas locas, a las personas anormales, si se quiere, a finales del siglo XVII. Sin embargo, me pareció que aquello que hizo posible constituir algo como la psiquiatría, con la pretensión de racionalidad, con la pretensión de científicidad característica de esta pseudociencia, no podría ser simplemente explicado por el hecho de que se quisiera obligar al desempleado, de que se quisiera eliminarlos, sino que esto era algo más, lo cual era esta maquinaria de exclusión, de vigilancia, de formación, de terapia, etc., y que llegó a constituirse en el hospital – primero el confinamiento, luego el hospital y después la psiquiatría. Esa es la relación de poder como principio de inteligibilidad, de la relación entre materialidad y racionalidad. Pero una vez más, este tema de la relación de poder como principio de inteligibilidad, del poder como la única substancia, es para mí lo que debe ser completamente destruido, y quiero, a cada momento, sustituir el análisis preciso y concreto de las formas adoptadas por esta dominación, por sus

subjetivaciones [*assujettissement*], sus restricciones, etc...Por tanto, soy el enemigo más radical que se pueda imaginar sobre la idea de poder, y ni siquiera hablo sobre poder, hablo desde las posibilidades de inteligibilidad dadas por los análisis de los mecanismos de poder bajo la condición de que nunca se hable de *Poder*, sino más bien que se hable de diferentes instrumentos, herramientas, relaciones, técnicas, etc., que permiten la dominación, la subjetivación, la restricción, la coerción, etc. Odio el poder, odio la idea de poder, y eso es lo que la gente no entiende, yo recibo estas críticas bastante ingenuas que dicen “ajá, no define el poder”. Y yo digo, el poder no puede ser definido; y no puede ser definido porque no existe.

C.G.: En Inglaterra hay a veces una cierta interpretación de su último trabajo que dice, “ah, sí, es una sociología del poder, pero...”

M.F.: Aquello no tiene nada que ver con esto. Bueno, a decir verdad, mi culpa es que nunca he sido capaz de explicar bien qué es lo que hago. Es cierto, yo todavía creo que está claro al nivel de las formulaciones, pero no lo está, cómo decirlo, al nivel de las significaciones. Y me parece, por ejemplo, que en *Historia de la sexualidad Vol. I* expliqué claramente que para mí el punto de vista del poder es un punto de vista del método, que no había sustancialización del poder, sino una manera de aproximarse a las cosas. Nada más. Creo que lo dije bastante claro. Sin embargo, la otra interpretación sigue vigente...

(Intermedio)

M.F.: Cuando digo que las relaciones de poder son al mismo tiempo multiformes, extensivas, coextensivas a las relaciones sociales, por tanto omnipresente, la gente tiende a interpretar aquello como que para [**Página 8**] mí el poder es omnipotente [*tout-puissant*], que en el fondo la omnipresencia es omnipotencia [*toute-puissance*]. Cuando digo que el poder, que las relaciones de poder son omnipresentes, esto significa precisamente lo opuesto a la afirmación de que el *Poder* es omnipotente [*tout-puissant*] ¿Por qué lo opuesto? Porque cuando hablo de relaciones de poder, no hablo de poder; una relación de poder es una relación entre alguien que está buscando dominar o está dominando, o tiene algunos instrumentos de dominación, y alguien o una serie de otras personas, por tanto, que están, con respecto a este poder, en una situación de estar dominados o negándose a esta dominación, escapando de esta dominación, luchando contra ella o, por el contrario, aceptándola. Estas son, entonces, las relaciones de poder, y no el *Poder*. Y cuando digo que las relaciones de poder son omnipresentes, no digo que el poder sea omnipotente, sino que estas relaciones de poder que efectivamente encontramos a cada instante en relaciones de familia, en relaciones sexuales, en relaciones pedagógicas, en relaciones de conocimiento, etc., estas relaciones no habrían sido establecidas si el poder fuera omnipotente, o si existiera algo semejante como la omnipotencia. El que hayan técnicas de poder, el que hayan instrumentos de poder, el que existan estas relaciones inestables, peligrosas, reversibles y frágiles, demuestran, evidentemente, que no existe en ningún punto del cuerpo social, y mucho menos en el

centro, algo que sea omnipotente. Finalmente, me parece bastante evidente, me pareció ser bastante claro cuando dije esas cosas, que no creí que fuese necesario especificar que esto significaba que no podría haber ningún elemento que fuese omnipotente. Y no habría dicho [palabras inaudibles] más, es algo absurdo, absurdo. En general, si asumimos las cosas [como]... un soberano omnipotente cuyas órdenes, prohibiciones, mandatos serían efectivamente seguidas al pie de la letra, esto excluiría del cuerpo social, a través del cual él ejerce su soberanía, la existencia de esas miles de relaciones de poder que se establecen entre las personas que se rebelan, que luchan, etc. ¡Es justamente porque Dios no es omnipotente [*tout-puissant*] que existe el mal! Es decir, es debido a que no existe el poder omnipotente, que existen las relaciones de poder omnipresentes.

C.G.: Entonces es una pena que todavía debamos esperar en Inglaterra la traducción de *Historia de la sexualidad; Volumen I*, ya que ahí Ud. es bastante claro sobre este punto.

M.F.: Sí, bastante claro, pero en Francia no cambió nada. La misma mala interpretación que existía antes sigue existiendo ahora. Pero eso es por la razón que hablamos esta mañana; actualmente la arena intelectual en Francia está tan saturada de relaciones polémicas, que es imposible hacerse oír. El único problema es saber en qué campo estamos, con quiénes, en qué sistema de lealtad, en qué sistema de hostilidad, etc. Realmente estamos en un mundo de enemigos, en el sentido que estaba mencionando anteriormente Mme Khodorovitch. Y aquello lo encuentro realmente chocante, el modo en el cual, cómo decirlo, el modelo, y no me refiero al marxista, sino al modelo soviético, en todo su carácter abominable, fue difundido a través de grupos políticos franceses, y no solo grupos políticos franceses, sino también a través de todo el mundo intelectual. Nosotros simplemente no tenemos interlocutores o personas con quienes discrepemos, los criticamos únicamente para denunciarlos como enemigos, debemos encontrar al enemigo, debemos nombrar al enemigo, decir que es el enemigo, el enemigo principal, el cómplice, el enemigo del enemigo; al final, tiene poca importancia. Eso es politización en el sentido “catastrófico” de la palabra, y si bien estoy a favor de la politización del análisis, estoy bastante en contra de la politización de las relaciones humanas, en el sentido [Página 9] de que esto produciría, como en el sistema de Keystone, la necesidad de encontrar al enemigo y desenmascararlo en cada individuo con quienes discrepemos.

C.G.: Pues bien, para hablar ahora acerca de la noción de resistencia, evidentemente los malentendidos son iguales a aquellos sobre el poder. Estamos de acuerdo con Ud. en que no hay una división binaria entre *aparatos*<sup>9</sup> [*dispositifs*] de poder y acciones y lugares de resistencia, como tampoco entre las genealogías de dichos artefactos, de estos *aparatos* [*dispositifs*] y lo que llamamos la memoria, la historia de las rebeliones. La gente sigue comentando a veces que el lugar ocupado por la interrogante de la resistencia es un tanto menor en sus últimos libros (si es que no en sus cursos, en donde

---

<sup>9</sup> En inglés se utilizó el término Apparatuses. La cursiva es personal. Nota del traductor.

pareciera que la situación es distinta), por tanto, ¿se puede hacer también, o incluso convencerlo de pensar en hacer también genealogías de las formas de resistencia, que potencialmente podrían enseñarnos tanto como las genealogías de las formas de poder?

M.F.: Primero, nunca he pretendido escribir la historia de todo, y no encuentro nada más deplorable que las objeciones que dicen: “pero Ud. no hablo de aquello...” La pregunta es válida y admisible solo si uno dice: para hablar sobre lo que Ud. habló, se necesitó también, o primero, hablar sobre esto o aquello. Así, uno podría responder: pero ¿cómo podemos hablar de relaciones de poder si no hablamos, al mismo tiempo, del fenómeno de la resistencia?, ya que, precisamente, para mí el poder no está en un lado y la resistencia en otro, sino que se tiene una concatenación recíproca; existe poder solo donde hay resistencia. Esta sería mi respuesta hasta ahora. Básicamente me parece que por el análisis que llevé a cabo en *Historia de la locura*, por ejemplo, y también en *Vigilar y castigar*, no creo haber borrado o negado la existencia de las resistencias, no creo haber dicho que los mecanismos de poder se desarrollaron, en cierto modo, por sí mismos, sin descanso, sin tener el objetivo, sin chocar, sin ser modificados por el fenómeno de la resistencia. En *Vigilar y castigar* sigo parte de la situación de la delincuencia en el siglo XVIII tal como apareció a los ojos de sus contemporáneos, y donde podría funcionar, consecuentemente, como una especie de campo estratégico en el cual se tenían que desarrollar otros sistemas de justicia penal distintos de aquellos que se encontraban en uso. Sin embargo, es completamente cierto que aquí yo no hablé directamente sobre estas resistencias en términos de su principio, de sus propios movimientos adecuados, de su motivación. No hablé de esto, ¿por qué? Porque hasta ahora mi problema ha sido el que mencioné esta mañana: saber en qué medida el punto de vista de las relaciones de poder nos pueden ayudar a resolver la pregunta por la génesis de las racionalidades, o de racionalidades, o de idealidades, o de la cientificidad, empezando por, digamos, una historia materialista. Dicho de otro modo, es la génesis de la verdad, es la génesis de la racionalidad. Ahora pienso que aquello es, sin lugar a dudas, un punto importante que tendrá que ser examinado más adelante; estoy lejos de haber terminado con esto. Me parece que aquí tenemos, de hecho, lo que es característico de la racionalidad occidental: que se formó esencialmente desde dentro de las relaciones de poder, y en términos de elementos institucionales que podrían cristalizar las relaciones de poder, es decir, que había una razón dominante y una dominación de la razón. Es evidente en el caso de la locura. De modo que es muy interesante ver cómo, desde dentro de los *dispositivos*<sup>10</sup> [*appareils*] a través de los cuales se aseguró la dominación de la locura, el discurso de la locura se abrió camino, fue escuchado, habló, gritó, y luego llegó a ser reinterpretado. Así que, desde Esquirol, si se quiere, pasando por Pinel hasta el psicoanálisis, hay allí, [**Página 10**] pasando por etapas interesantes como aquella de Leuret peleando con sus pacientes, o como las históricas de Charcot, etc., ha habido allí todo un movimiento por el cual la psiquiatría aún...y la racionalidad de la psiquiatría, si se quiere, ha sido trabajada mediante el discurso de sus pacientes, o en cualquier caso, atravesado por éste, interesado en él.

---

<sup>10</sup> En inglés se utilizó el término Devices. La cursiva es personal. Nota del traductor.

Creo que aquello es algo importante. Sin embargo, quiero decir que en general, en lo esencial, la génesis de la racionalidad es precisamente la génesis de una razón dominante, y por tanto, se sitúa a sí misma, se aloja, dentro de un fenómeno de dominación: por ende, no es tanto en el lado de la resistencia que debemos mirar si queremos ver la génesis de la racionalidad. Pero una vez más, todo lo que hago es parcial, no tiene vocación de ser una totalidad. Intento desplazarme, tan a menudo como me es posible, en el dominio que me interesa en ese momento para ver las cosas de otra manera, de modo que este problema, toma como ejemplo el tema de la sexualidad, es uno de los puntos que me parecen bastante claros, toma, si quieres, el ejemplo de los niños. Me parece que el fenómeno, que es obvio, de la preocupación más y más marcada, más y más sostenida, más y más restrictiva en la sexualidad de los niños, en su especificidad y la significación depositada en ella, es un fenómeno que no ha dejado de crecer desde el siglo XVII y que, creo, constituyó una colonización real del niño en nombre de la sexualidad. Por ende, ¿de qué maneras se manifestó esta preocupación? Bueno, seguramente se manifestó a través de un discurso integral, a la vez moralizante, médico y científico – autoproclamado como tal – de este fenómeno. Creo que esto aún está por verse, y es esto lo que quiero averiguar; pareciera que al mismo tiempo y por el mismo rasgo característico, si se quiere, como resistencia y efecto a la vez, hubo una verdadera puesta en marcha de la sexualidad infantil, y que en un sentido los niños respondieron al discurso de la masturbación con masturbación, por lo que ocurrió una suerte de erotización de sus propios cuerpos que fue el efecto de esta ansiedad ejercida sobre sus cuerpos por sus padres, por el doctor, por el medio ambiente, y que fue también una forma de protesta.

C.G.: ¿Como con los poseídos?

M.F.: Bueno, eso ha sido estudiado. Pero, si quieres, dentro del estado actual del trabajo que estoy haciendo, que aún no está terminado, no está completamente escrito, en el avance que llevo, estaría lo suficientemente listo para decir que en el fondo la gente del siglo XVIII no estaba del todo equivocada, ni siquiera aquellos del siglo XIX cuando dijeron: “pero hay una enfermedad moderna que se ha expandido, ¡es la masturbación infantil!” Estoy dispuesto a creer que antes de aquello los niños no se masturbaban: lo que quiero decir es que esta especie de sistema gigantesco construido alrededor de la masturbación, del juego entre padres y niños, del cuerpo del padre y del cuerpo del niño, del sexo de los niños y la mirada fija de los padres, todo este juego no existía, y la erotización de los cuerpos de los niños era mucho más débil y, de hecho, los placeres que tenían con ellos mismos o con los demás ciertamente no tenían, quizás en ningún caso, la naturaleza dramática, la intensidad afectiva y, consecuentemente, el peso psicológico que ellos pueden tener ahora. De hecho, los niños se tocaban sus órganos sexuales como si se estuvieran rascando las orejas porque los satisfacía, porque sentían una necesidad y lo hacían, ¡hop! Y luego empezamos este gran teatro del que, creo, podemos decir que tenemos aquí un fenómeno de resistencia completamente correlacionado con los sistemas de poder que hemos destinado a sofocarlo, pero que solo sirve para incitarlo.

[Página 11] C.G.: Volviendo un poco a la filosofía: uno de los aspectos originales de su trabajo parece haber sido el esfuerzo por comunicar las relaciones duales entre, por un lado, las relaciones históricas concretas o de objetos, y por el otro lado, el marco conceptual, que son las categorías que las hacen inteligibles, descifrables. Por lo que es probable y oportuno notar un cierto eco kantiano en algunos de sus conceptos claves: el *a priori* histórico, la analítica del poder, mallas y marcos de desciframiento que permiten la inteligibilidad, incluso la construcción de objetos históricos. Y en el curso de este año Ud. pone al principio de *raison d'état* en el siglo XVII, tanto como principio regulador de un programa de poder gubernamental y, de manera similar, como una matriz explicativa en una genealogía de, digamos, el arte del buen gobierno estatal. Por lo tanto, quería preguntar lo siguiente: ¿esta línea kantiana en su vocabulario técnico corresponde a un modo constante de guiar su investigación, es decir, un tipo de epistemología crítica de la historia, pero que sustituye a lo trascendental dentro del campo de los objetos?

M.F.: Si se quiere, lo que hago siempre está situado al nivel de lo que estábamos hablando en la mañana, dentro del problema de la génesis de la racionalidad, de las idealidades, dentro de este problema que es propio de la fenomenología, pero que es también el problema de Kant, y no así, precisamente, el de Descartes: me refiero al problema de la relación entre sujeto y objeto. Yo aquí establezco una distancia con la fenomenología en la medida en que lo que trato de hacer es más bien la constitución correlativa, a lo largo de la historia, de los objetos y el sujeto. Y, si se quiere, lo que me parece interesante en este hilo conductor que es el del poder, no es, en absoluto, usar al poder como ejemplo, etc.,... sino como una malla de análisis que, creo, es lo que podemos hacer; desde esta malla analítica podemos, a la vez, reconstruir la manera posible en que los objetos de conocimiento son constituidos, y por otro lado, cómo el sujeto se constituye a sí mismo, es decir, lo que llamo subjetivación [*l'assujettissement*], una palabra que es difícil de traducir al inglés, porque se basa en un juego de palabras, subjetivación [*assujettissement*] en el sentido de la constitución del sujeto, y al mismo tiempo, la manera en que imponemos relaciones de dominación sobre un sujeto...

C.G.: ...sujeción...

M.F.: ...exacto, y/o si quisieras, para volver al modelo kantiano, allí donde [Página 17] Kant diría la ley, yo diría, ¿Cuáles son las relaciones de dominación históricas, relaciones que son, por consiguiente, cambiantes, transformables, que han constituido al sujeto como sujeto? Es decir, como sujetos de conocimiento, pero como sujetos en relación a un maestro, un soberano, o quien sea que lo domine. Eso. Y luego está esta doble historicidad del objeto y del sujeto que me parece puede ser comprendida sin demasiadas paradojas filosóficas, empezando desde el momento en que tomamos como hilo conductor los mecanismos de poder que son desarrollados en la sociedad. Eso sería. Y cuando digo “sin paradojas filosóficas”, no estoy seguro si filosóficamente todo eso se mantiene unido. Puedes ver el desafío: no sacrificar la movilidad de un término por el

de otro, o sea, evitar hacer una historia de las variaciones psicológicas del sujeto por medio de lo que podríamos llamar una historia material y permanente de los objetos; no hacer una fenomenología histórica de las diferentes intuiciones del mundo, [Página 12] de los diferentes modos de percibir los objetos, mientras mantienen a un sujeto determinado. Y cómo encontrar una correlación entre la constitución de los objetos y la constitución de los sujetos.

C.G.: Entonces esta movilidad de categorías, ¿no es un capricho suyo?

M.F.: Digamos que es aquí en donde, si se quiere, un poco paradójicamente, Nietzsche viene a ocupar un problema kantiano, o un problema husserliano, y es precisamente aquí, y debido a esto, que Nietzsche es muy importante para mí. Porque Nietzsche fue, básicamente, muy kantiano en ciertos modos. Él fue muy kantiano y, por tanto, al mismo tiempo, su problema fue éste: hay una historia de la verdad y una historia del sujeto, y esta historia de la verdad, esta historia del sujeto, dónde podemos encontrarla, en la dirección de la voluntad de poder, o sea, la encontramos, finalmente, en la dirección de las relaciones de poder.

C.G.: En cualquier caso, su rechazo de una ontología del poder está completamente dentro del espíritu kantiano.

M.F.: Sí, sí.

C.G.: Bien, ahora nos gustaría considerar algunas preguntas sobre genealogía y la historia, que se refieren a dos o tres cosas distintas: la posibilidad de una genealogía del discurso histórico, la relación entre la genealogía y la historia de los historiadores, y luego, quizás, la pregunta por la genealogía como historia del presente. La primera pregunta: entre las disciplinas universitarias y en el mundo intelectual, cultural, la historia goza de ocupar un lugar considerablemente prestigioso en Francia, y los historiadores populares a menudo son llamados para servir como oráculos de la sociedad, con la historia como un cierto tipo de reservorio de sabiduría social. Casi 10 años atrás, después de la publicación de *El orden del discurso*, Ud. habló una o dos veces acerca de un trabajo futuro que habría sido llamado algo así como “El pasado y el presente” [*Le Passé et le présent*], el cual sería similar a una arqueología de la razón histórica...Pues bien, ¿cómo cree que podríamos concebir una genealogía de la propia historia, la genealogía de las prácticas y discursos del historiador actual, y qué nos podría enseñar esto acerca del papel y la función ocupada actualmente por los discursos de los historiadores?

M.F.: Mira, ahora estoy bastante complicado de poder responderte la pregunta, y por una razón muy simple, estoy en proceso de escribir un texto para los historiadores, y

estamos por tener una discusión con historiadores como Michelle Perrot<sup>11</sup> y, o bien digo todo lo que les diré a ellos, o no digo nada, así que estoy en una situación incómoda.

[Página 13]C.G.: Está bien, y por la pregunta de la genealogía y la historia, su relación recíproca - ¿la saltamos? Muy bien, es un asunto bastante simple...la genealogía no es historia, pero tiene cierta relación con ella, que es...

M.F.:...Digamos que lo que yo llamo genealogía es una suerte de...que lo que trato de hacer, otra vez, no es la historia de todo y de cualquier cosa, sino precisamente hacer la historia de los sistemas de racionalidad, de la dominación racional, de la racionalidad como dominación, en la que todos estamos atrapados y de la que yo mismo hago uso en mi propio discurso; y es con respecto a esta circularidad desde la que hablo y estoy atrapado, y de la que hago uso, que no tengo un discurso histórico, puesto que está sujeto a una descalificación filosófica más inmediata debido a esta circularidad. Ningún filósofo lo puede admitir, y ningún historiador puede estar conforme con esto. Bueno, esto es lo que yo llamo genealogía, es decir, una genealogía de nosotros mismo, esta es nuestra propia historia.

C.G.: Lo que entendí como relación entre genealogía e historia es quizás esto: me parece que existe una serie de tipos de intercambios entre las dos, lo que permite que, digamos, en cualquier caso, la genealogía sirva como un centro para la creación de ficciones, como Ud. lo ha llamado; o para ver hipótesis, puntos de referencia, nuevos objetos que podemos, a lo sumo, transmitirlo a los historiadores diciéndoles “ahí lo tienen”, “traten de hacer algo con eso”, o del mismo modo, “tomen, algunas preguntas que podrían interesarles”. Sin embargo, la pregunta que me interesa es si todo esto debe reflejarse, en algún sentido, en la concepción histórica que tienen los historiadores, es decir, ¿no debe cambiar un poco la mirada de los historiadores, tanto como darles, proporcionarles nuevos objetos, ideas, motivaciones, es decir, podemos, en un sentido, finalmente, dejarle a la historia la responsabilidad por la verdad?

M.F.: ¡Ah, sí!, pero otra vez caemos dentro de los temas que voy a discutir con ellos, es cierto que los historiadores hacen uso de – después de haber hecho un uso prolongado del principio de causalidad, que es un tanto monótono y no muy interesante – actualmente hacen uso de un principio despótico de realidad social, según el cual no existe realidad excepto la realidad de la cual ellos mismos se ocupan, y que me parece ser en la actualidad, o si se quiere, precisamente, este tipo de realidad social profunda: la

---

<sup>11</sup> Unas semanas después, el 20 de mayo, Foucault participó de una discusión con historiadores organizada por la *Société d'histoire de la Révolution française*, presidida por Maurice Agulhon. La edición de la discusión fue publicada, junto con otros dos ensayos relacionados de Foucault, en *L'Impossible prison*, editado por Michelle Perrot (Paris: Seuil, 1980); Traducción al inglés: “Questions of Method” (Traducido por Colin Gordon), *I&C* 8 (1981), reimpresso en *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (Chicago: Chicago UP, 1990) y *Essential Writings 3: Power*, editado por James Faubion (New York: New Press, 2000). [Trad. cast. *La Imposible Prisión*. Barcelona: Anagrama, 1982.]

economía, el hambre, la sed...el principio de realidad, de realidad histórica, va a ser la historia de estas...en gran parte, satisfacciones humanas, necesidades, pues bien, cuando tocan esa línea de fondo, para ellos eso es la realidad, por lo que todo lo demás es un borrador, una abstracción. Pero todo este asunto de la historia...me aburre. Nunca me atrevo a decirles que me irritan, pero es agradable, hacen lo que hacen...

C.G.: Por último, si me atrevo a abordarla, la historia del presente, es decir...

M.F.: ¡Pero aún es historia!

C.G.: Claro...lo que iba a decir es que el presente, esto no es una pregunta para la historia de los historiadores, la historia del presente es un término que encontramos en *Vigilar y castigar*, cuyo significado está bastante claro – creo. Solo que hay un cierto recelo en términos [Página 14] de tener la sensación de, digamos, un desvío, uno muy fundamental, muy masivo y prolongado hacia el pasado, para tener realmente los medios que apunten...

M.F.: Para mí esta es una historia que no está clara, la historia del presente no está clara y, al mismo tiempo, me preocupa enormemente. Es bastante simple: cuando escribí *La historia de la locura* no lo dije del todo. Ahora, ampliando el asunto, cuando escribí *Historia de la locura*, realmente estaba escribiendo un libro de historia, era tanto un libro de historia, que en mi mente debía de ser el primer capítulo o el inicio de un estudio que conduciría hasta el presente. Ciertamente lo escribí sobre la base de una experiencia específica, después de todo, cuando la gente escribe sobre los campesinos de Francia occidental, sin duda es porque tienen una cierta relación con el campesinado, y sin embargo, después de toda la relación que yo podría tener con el hospital, que fue un tipo de relación con la experiencia, escribí, realmente, un libro de historia. Pues bien, el libro funcionó en Francia, fue percibido tempranamente por los psiquiatras como una crítica contemporánea al actual sistema de psiquiatría. Y lo tomaron como un ataque. ¡Aún continúa! El otro día alguien...

C.G.: ¿Todavía sigue recibiendo cartas?

M.F.: ¡Todavía! Sin embargo, el otro día había unos tipos que habían hecho una filmación en el hospital psiquiátrico, y se lo habían mostrado a unos psiquiatras. Yo no sé nada de ellos, ni sé nada sobre el film, solo que se lo mostraron a unos psiquiatras. Y algunos psiquiatras que previamente habían sido entrevistados para el film, se reconocieron, se vieron en la pantalla sin reconocerse a sí mismos en lo que vieron, e hicieron un alboroto y dijeron :“no, no queremos que aparezcan esas secuencias, si es que lo dejan así”, eso me contó el director del film en la tarde cuando me llamó, porque antes de eso yo no lo conocía, me dijo que el jefe de esos psiquiatras, de esa organización psiquiátrica, se puso furioso, diciendo “pero todo eso es culpa de Foucault, quién nos libraré de este tipo, ya nos tiene hartos”, etc., pero realmente, como libro, basta con leerlo, es una interrogante no del hospital psiquiátrico, [sino] de las

instituciones de reclusión entre 1669 y 1791. Eso es algo de lo que me acordé a causa de tu pregunta. ¿Cómo pueden seguir tomándolo como una ofensa? ¿Cómo podría el libro ser una ofensa? Bueno, uno puede intentar explicarlo, en el fondo este libro podría venir a ser una ofensa solo por medio de un tipo de sustitución, dado que en Francia no existía Laing ni tampoco Cooper, no había una verdadera práctica anti-psiquiátrica. Finalmente este libro sirve un poco como relevo a problemas planteados por Laing y Cooper, lo que es completamente posible. Pero lo cierto es que un libro de historia puede funcionar al menos en Francia, no diría en otras partes, como una violencia cometida al presente. Así que, ¿de qué trata el libro? Tiene, sin lugar a dudas, algo que ver con la estructura específica de la ciencia, con la racionalidad en cuestión. Porque si les dices a los físicos los peores horrores en la historia de la física, si les dices todas las abominaciones de las que nacieron la física y la química, se van a reír, se lo tomarán bien, no se van a enfadar. Dile eso a un psicoanalista, díselo a un psiquiatra, a un sociólogo, cómo es que se produjeron: se sentirán ofendidos. El punto es, entonces, que estos distintos tipos de conocimientos no tienen la misma relación con sus historias. Es decir, que ellos no pueden aceptar que nosotros desacreditemos su historia, algo con lo que [Página 15] ellos, sin dudas, sienten una conexión. De modo que aquí encontramos uno de los criterios para un umbral de cientificidad del que hablamos en la mañana: desde el momento en que la ciencia puede admitir los peores horrores de su propia historia, ¡es porque es ciencia! Mientras se sientan ofendidos cuando les contamos su propia historia, es porque realmente no son una ciencia en el sentido de las matemáticas. Pero, dios mío, eso sería todo un escándalo. Es lo mismo con la prisión. Si uno vuelve a contar la historia de la prisión hasta 1830, la gente no pude sino recibirlo como una crítica sistemática y furiosa al sistema actual, de la cual no se dice ni una palabra en el libro. Bueno, en realidad añadí algunas indicaciones sobre esto, diciendo que estos problemas han continuado...pero, ¿por qué no?

C.G.: ¿Pero con *Vigilar y Castigar*, esta reacción no debió haberlo sorprendido por completo?

M.F.: No,...me sorprendió con *Historia de la locura*. Con el otro, no, ya que...por mi parte, la maniobra fue, a la vez, más consciente y más cruda. Lamento...después de todo, mi maniobra, ¿Cuál maniobra? ¿Cuál maniobra? Bueno, hay algo ahí, pero no sé qué responder...

Colin Gordon  
Royal Brompton & Harefield NHS Foundation Trust  
UK  
c.gordon@rbht.nhs.uk

Paul Patton  
School of Humanities University of New South Wales  
Australia  
prp@unsw.edu.au

Alain Beaulieu  
Department of Philosophy Laurentian University  
Canada  
abeaulieu@laurentian.ca