

7. LA ESCENA DE LA FILOSOFÍA

«Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie»; entrevista con M. Watanabe, el 22 de abril de 1978), *Sekai*, julio de 1978, págs. 312-332. Especialista en teatro y en literatura francesa, Moriaki Watanabe, inicia a Michel Foucault en las formas teatrales japonesas y, en esas fechas, traduce *La voluntad de saber*.

M. Watanabe: ¿Por qué el tema de la mirada y, a su vez, el tema del teatro vuelven en sus escritos de manera tan insistente que parecen regir la economía general del discurso?

M. Foucault: Creo que, en efecto, ésta es una cuestión muy importante. La filosofía occidental no se ha interesado en absoluto por el teatro, quizá desde la condena que Platón hace del mismo. Habrá que esperar a Nietzsche para que, de nuevo, la cuestión de la relación entre la filosofía y el teatro vuelva a plantearse con toda su crudeza en la filosofía occidental. Efectivamente, pienso que el desinterés por el teatro en la filosofía occidental va ligado a cierta forma de plantear la cuestión de la mirada. Desde Platón y, todavía más, desde Descartes, una de las cuestiones filosóficas más importantes fue saber en qué consiste el hecho de mirar las cosas o, más bien, saber si lo que vemos es verdadero o ilusorio; si estamos en el mundo de lo real o en el mundo de la mentira. La función de la filosofía consiste en delimitar lo real de la ilusión, la verdad de la mentira. Pero el teatro es un mundo en el que no existe esta distinción. No tiene sentido preguntarse si el teatro es verdadero, si es real, si es ilusorio o si es engañoso; sólo por el hecho de plantear la cuestión desaparece el teatro. Aceptar la no-diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo ilusorio, es la condición del funcionamiento del teatro. Sin ser un especialista en teatro tan eminente como usted, sin haber profundizado como usted lo ha hecho

en los problemas específicos del teatro, hay algo en él que me interesa y me fascina; lo que me gustaría hacer es intentar describir la manera en que los hombres de Occidente han visto las cosas sin plantearse nunca la cuestión de si era verdadero o no; intentar describir la manera en que ellos mismos han organizado, a través del juego de su mirada, el espectáculo del mundo. En el fondo, me importa poco que la psiquiatría sea verdadera o falsa, no me planteo esta cuestión. Poco me importa que la medicina cometa errores o aciertos, eso importa mucho a los enfermos, pero a mí, en tanto que analista, no es lo que me interesa, teniendo en cuenta que no soy competente para distinguir entre lo verdadero y lo falso. Pero quisiera saber cómo aparece en escena la enfermedad, cómo ha aparecido en escena la locura, el crimen; por ejemplo, cómo se ha percibido, cómo se ha acogido, qué valor se ha dado a la locura, al crimen, a la enfermedad, qué papel se le ha hecho jugar: quisiera hacer una historia de la escena sobre la que pronto se intentó distinguir lo verdadero de lo falso, pero no me interesa esta distinción, lo que me interesa es la constitución de la escena y del teatro. Quisiera describir el teatro de la verdad. Cómo Occidente ha edificado un teatro de la verdad, una escena de la verdad, un escenario para esta racionalidad que ahora se ha convertido en una marca del imperialismo de los hombres occidentales, puesto que, su economía, la economía occidental, está llegando al final de su apogeo, se están agotando, en lo esencial, las formas de vida y de dominación política de Occidente. Pero hay algo que queda, algo que Occidente dejará al resto del mundo y esto es cierta forma de racionalidad. Cierta forma de percepción de la verdad y del error, cierto teatro de lo verdadero y de lo falso.

M. Watanabe: En cuanto al parentesco de su discurso con el teatro, me produce placer leerle —Barthes diría «el placer del texto»— y esto tiene que ver, sin duda, con la forma de su escritura; ya se trate de *Vigilar y castigar* o de *La voluntad de saber*, hay una organización muy dramática de la escritura. La lectura de ciertos capítulos de *Las palabras y las cosas* nos produce el mismo placer que la lectura de las grandes tragedias políticas de Racine, *Britannicus*, por ejemplo.

M. Foucault: Eso me halaga, me halaga mucho.

M. Watanabe: No se moleste, pero no es tan erróneo considerarlo como el último escritor clásico. Si soy tan sensible a este aspecto estilístico de sus libros, no se debe a mi interés por Racine, sino,

simplemente, a que responde a cierta elección de la escritura, a determinada concepción de la escritura, en la medida en que se propone describir las líneas de fuerza que deberían atravesar las grandes mutaciones epistemológicas o institucionales del mundo occidental. Por ejemplo, en el número especial de la revista *Arc, La crise dans la tête* —en principio fue concebido como un número especial dedicado a Michel Foucault, pero usted se negó diciendo que un número especial tiene algo de entierro— encontramos una entrevista que concedió a Fontana y que fue publicada primero en Italia. En esta entrevista, usted se refiere a la necesidad de «distinguir los acontecimientos, de diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y de reconstruir los hilos que los unen y hacen que se engendren unos a partir de otros». Insiste en «el rechazo de los análisis que se remiten al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes», en beneficio del «recurso a los análisis que se realizan en términos de genealogía de las relaciones de fuerzas, del desarrollo de estrategias, de tácticas». A lo que debemos remitirnos no es «a un gran modelo de la lengua y de los signos», sino «de la guerra y de la batalla», porque «la historicidad que nos envuelve y nos determina es belicosa», no es «del orden del lenguaje». Lo que hay que buscar es «la relación de poder» y no «la relación de sentido». Ahora bien, según los análisis de Barthes, la tragedia de Racine está regida por relaciones de fuerzas. Estas relaciones de fuerzas están en función de una doble relación de pasión y de poder. La estrategia de la pasión de Racine es completamente belicosa. Probablemente se deba a cierto realismo en los enfrentamientos dramáticos y belicosos el que encuentre un parentesco genealógico de su discurso con la escritura de Racine.

En tanto que representación dramática, el teatro constituye, al menos en la cultura occidental, un enfrentamiento ejemplar sobre el escenario, siendo éste el «campo de batalla», el espacio por excelencia de las estrategias y de las tácticas. Si en sus libros la mirada se entronca con el gran genio de la dramaturgia clásica francesa, ello se debe a que sabe hacer emerger estos grandes enfrentamientos históricos que, hasta ahora, pasaban desapercibidos o eran desconocidos.

M. Foucault: Tiene usted razón. Lo que hace que yo no sea filósofo, en el sentido clásico del término —quizá, no sea filósofo en absoluto, en todo caso, no soy un buen filósofo— es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el

acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás, en los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero, una vez más, Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como la actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad.

Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre; en efecto, se trata de cierta forma de retomar, dando un rodeo en la filosofía, aquello de lo que se ocupa el teatro, porque el teatro se ocupa siempre de un acontecimiento. La paradoja del teatro consiste, precisamente, en que el acontecimiento se repite, se repite todas las noches, puesto que se representa, y se repite en la eternidad, o en un tiempo indefinido, en la medida en que siempre es la referencia de cierto acontecimiento repetible, anterior. El teatro capta el acontecimiento y lo pone en escena.

Y es cierto que, en mis libros, intento captar un acontecimiento que me ha parecido, que me parece importante para nuestro presente, a pesar de ser un acontecimiento anterior. Por ejemplo, en relación con la locura, me parece que ha habido, en un momento dado, en el mundo occidental, una escisión entre la locura y la no-locura, ha habido, en otro momento, una cierta forma de captar la intensidad del crimen y el problema humano que plantea. Me parece que repetimos todos estos acontecimientos. Los repetimos en nuestro presente e intento captar cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando.

De ahí que estos libros, usted tiene toda la razón —me halaga mucho que sea tan indulgente— sean, efectivamente, dramaturgias. Ya sé que esto tiene un inconveniente: corro el riesgo de cometer el error de presentar como un acontecimiento mayor o dramático algo que no tiene, quizá, la importancia que yo le concedo. De ahí mi defecto —hay que hablar de los defectos a la vez que de los proyectos— que es, tal vez, una especie de intensificación, de dramatización de acontecimientos de los cuales habría que hablar menos apasionadamente. Pero, en fin, también es importante dar más oportunidades a estos acontecimientos secretos que centellean en el pasado y que todavía marcan nuestro presente.

M. Watanabe: Lo que usted dice sobre los acontecimientos secretos me parece muy importante, más aún, porque la inflación de los acontecimientos o la sobrevaloración mediática de cualquier acontecer corre el riesgo de descualificar el acontecimiento en tanto que acontecimiento; se percibe una especie de desconfianza en relación con los acontecimientos, que sólo serían representaciones transmitidas por la red de los medios de comunicación. Usted intenta volver a captar los acontecimientos en tanto que verdaderos factores de mutación. Las temáticas de la mirada, de la escena, de la dramaturgia, del acontecimiento, están ligadas, como si de una consecuencia lógica se tratara, a la del espacio. Ya en el prefacio del *Nacimiento de la clínica* usted anuncia que en este libro «se trata del espacio, del lenguaje, de la muerte», para añadir a continuación que «trata de la mirada». Me parece que, si me permite esta esquematización, el paradigma de su análisis y de su discurso está compuesto de cierto número de términos o de motivos tales como «el espacio», «el lenguaje», «la muerte», «la mirada», y que el tema de la muerte es reemplazado, según los objetos de análisis, por «la locura», por «el crimen» o por la *episteme*.

Entre estos temas mayores, el espacio, al que se le concede una situación primordial, mantiene una relación muy estrecha con el teatro. Su análisis y su discurso, hasta *Vigilar y castigar*, se proponían como objeto de investigación, la génesis y la situación de cierto espacio cerrado en su especificidad. Las clínicas, los asilos psiquiátricos, las prisiones, eran espacios cerrados, configurados por el aislamiento en relación con el resto del cuerpo social, a pesar de existir topológicamente en el interior de la ciudad. Un ejemplo típico es el gran encierro de los locos en el siglo XVII, tal como lo analizó en la *Historia de la locura*.

Su análisis se orienta —como usted dijo ayer en el seminario organizado por la Universidad de Tokio— a la mecánica del poder dentro de la institución jurídica. Permítame que abra un pequeño paréntesis sobre otro aislamiento, el de la palabra en Mallarmé, porque constituye la experiencia poética fundamental de la modernidad occidental. Usted mismo lo señaló en nuestra entrevista de hace diez años,^a la literatura moderna, desde Hölderlin, se constituye bajo el signo de la locura para separarse radicalmente, en tanto que lenguaje esencial o en tanto que *otro* lenguaje, del lenguaje ordinario que funciona como monedas. Y este lenguaje aislado, de-

^a Véase «Folie, littérature, société», *D.E.*, t. II, 1970-1975, págs. 104-128 (trad. cast.: *O.E.*, t. I, «Locura, literatura, sociedad», págs. 369-393).

bido a su situación de exclusión social, acaba por parecerse a otra palabra excluida, a la palabra de la locura; es lo que ha llamado alguna vez, refiriéndose a Blanchot, «la parte del fuego». Me permito recordarle este episodio, simplemente, para decirle que los apasionados por Foucault en Japón eran, al principio sobre todo, gentes que leían sus escritos sobre la modernidad literaria occidental de Mallarmé a Bataille y a Klossowski.

Así pues, su análisis no apunta al contenido de estos espacios aislados, cerrados, prescritos, sino a la mecánica que el poder impone, marcando siempre el límite de su eficacia. En este sentido, no se trata de la dramaturgia que se juega en estos espacios, más privilegiados en la medida en que son más cerrados, sino de la puesta en escena, o en situación, del dispositivo que hace posible semejante dramatización del espacio.

El comienzo de *Vigilar y castigar* me parece ejemplar: la gran teatralidad ceremonial y sangrienta del suplicio de Damián se realizó sin transición a través de los meticulosos y fríos reglamentos de un establecimiento correccional de jóvenes delincuentes. Incluso el rechazo de la teatralidad, o al menos su invisibilidad en los informes disciplinarios, es del mismo orden que los procesos de interiorización de la óptica teatral en el dispositivo de poder, tal como fue concebido por Bentham en su *Panóptico*. De todas formas, en sus libros, la repartición y la reorganización del espacio social se perciben como factores, esencialmente estratégicos, del dispositivo de poder.

M. Foucault: Completamente de acuerdo. En la época en que era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa. Digo bergsonismo, no digo, ni pretendo decir que fuera realmente Bergson. Se concedía cierto privilegio a todos los análisis temporales en detrimento del espacio, considerado como algo muerto y fijo. Más tarde —es una anécdota que considero significativa del bergsonismo renovado en el que todavía se vivía—, me acuerdo de haber dado una conferencia en una escuela de arquitectura y de haber hablado de las formas de diferenciación de los espacios en una sociedad como la nuestra.^b Al final, alguien tomó la palabra, en un tono muy violento, para decir que hablar del espacio era ser un agente del capitalismo, que todo el mundo sabía que el espacio era la muerte, era lo fijado, la inmovilidad que la sociedad burguesa quería imponerse a sí misma, que era desconocer el gran

movimiento de la historia, desconocer la dialéctica y el dinamismo revolucionario... Se percibía fácilmente que, bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo en detrimento del espacio, se invertía y simplemente se desarrollaba una concepción del marxismo muy, pero que muy vulgar. Poco importa la anécdota, es significativa de la manera en que determinada concepción hegeliana y marxista de la historia ponía de manifiesto y redoblaba una valoración bergsoniana del tiempo.

M. Watanabe: Éste es el episodio al que se refiere en el debate introductorio a la reedición de la traducción francesa del *Panóptico*.^c

M. Foucault: Así es. Me pareció que era importante ver cómo el espacio formaba parte de la historia, es decir, cómo una sociedad organizaba su espacio e inscribía en él las relaciones de fuerzas. En esto, por otra parte, no hay nada original: por ejemplo, los historiadores de la agricultura han mostrado pertinentemente que las distribuciones espaciales se limitaban, por un parte, a traducir y, por otra, a apoyar, a inscribir, a anclar las relaciones de poder, las relaciones económicas... Consideré importante mostrar cómo, en la sociedad industrial, en la sociedad de tipo capitalista que se desarrolla a partir del siglo XVI, hubo una nueva forma de espacialidad social, cierta manera de distribuir, social y políticamente, los espacios, y que se podía reconstruir la historia de un país, de una cultura o de una sociedad a partir de la manera en que el espacio es valorado y distribuido. El primer espacio que me pareció que planteaba el problema y manifestaba, justamente, esta distribución social e histórica en muchas sociedades, era el espacio de la exclusión, de la exclusión y del encierro.

En las sociedades grecorromanas, sobre todo griegas, cuando querían desembarazarse de un individuo —el teatro griego lo muestra bien—, se le exiliaba. Es decir, que siempre había un espacio alrededor. Siempre existía la posibilidad de pasar a otro lugar que la ciudad no reconocía o en el que, en todo caso, la ciudad no tenía ninguna intención de introducir sus leyes o sus valores. El mundo griego estaba dividido en ciudades autónomas y rodeado por un mundo bárbaro. Así pues, había siempre un *polimorfismo* o una *polivalencia* de los espacios, que se distinguían del vacío, del exterior y de lo indefinido. Es evidente, que hoy vivimos en un mundo lleno: la Tierra se ha convertido en redonda, está superpoblada. La Edad

^b Véase «Des spaces autres», *D.E.*, t. IV, págs. 752-762, (trad. cast.: «Espacios diferentes», págs. 431-441).

^c Véase «L'œil du pouvoir», *D.E.*, t. III, págs. 190-207.

Media conservó durante mucho tiempo la costumbre de desembarazarse, simplemente, como los griegos, de los individuos incómodos, exiliándolos. No debemos olvidar que la pena principal utilizada en la Edad Media fue el destierro: «Lárgate y que no te volvamos a ver entre nosotros». Y se marcaba a los individuos con un hierro candente para que no volvieran. Ocurría lo mismo con los locos. No obstante, a partir del siglo xvii se alcanzó cierta densidad de población —no comparable con la actual— que permitió pensar que el mundo estaba lleno. Y si nos remitimos a la organización del espacio en el seno del Estado o, mejor dicho, en el seno de Europa —Europa comienza a formarse como entidad política y económica a finales del siglo xvi y a comienzos del xvii—, en ese momento, ya no parece posible, ni aceptable desembarazarse de alguien. De ahí la necesidad de crear espacios de exclusión que ya no adoptan la forma del exilio, ni del destierro y que, al mismo tiempo, son espacios de inclusión: deshacerse encerrando. La práctica del encierro me parece una de las consecuencias de la existencia de un mundo lleno, de un mundo cerrado. Para decirlo rápidamente, el encierro es consecuencia de la fecundidad de la Tierra.

Entonces se produjeron toda una serie de mutaciones espaciales; y, al contrario de lo que estamos habituados a creer, la Edad Media fue una época en la que los individuos circulaban permanentemente; no existían las fronteras, la gente era perfectamente móvil; los monjes, los universitarios, los comerciantes y, a veces, incluso los campesinos, se desplazaban cuando se agotaba la tierra a la que estaban ligados. Nada más erróneo que pensar que los grandes viajes comenzaron en el siglo xvi. Pero a partir del siglo xvi y xvii empezó a estabilizarse el espacio social en las sociedades occidentales a través de las organizaciones urbanas, del régimen de propiedad, de la vigilancia, de la red de caminos... Fue el momento en el que se detenía a los vagabundos, se encerraba a los pobres, se impedía la mendicidad y el mundo quedó fijado. Pero, evidentemente, no se pudo fijar más que a condición de institucionalizar los espacios de tipo diferente: para los enfermos, para los locos, para los pobres; se distingue entre barrios ricos y barrios pobres, entre barrios malsanos y barrios confortables... Esta diferenciación de espacios forma parte de nuestra historia y es, ciertamente, uno de sus elementos comunes.

M. Watanabe: En lo que se refiere a Japón, tenemos una experiencia histórica semejante y diferente al mismo tiempo: precisamente, en el siglo xvii, la decisión del shogunato de los Tokugawa

de encerrar el barrio del placer y el del teatro situándolos en un barrio periférico de la ciudad, la distinción espacial y la separación topológica se mantuvieron hasta la restauración de Meiji. La discriminación social se inscribía materialmente en el espacio urbano. Quisiera hablar también de la fascinación que ejercían los espacios exteriores al mundo occidental, sobre determinados artistas, más concretamente sobre ciertos hombres de teatro occidentales. De Claudel a Artaud y a Brecht y más recientemente de Grotowski al Théâtre du Soleil, constatamos que, desde finales del siglo xix, ciertas formas del teatro tradicional oriental comenzaron a atraer a algunos dramaturgos, a algunos directores occidentales, como algo más próximo a los orígenes, que escapaba al molde histórico occidental. De alguna manera tuvo que ver con la búsqueda rousseauiana de los orígenes que se orienta hacia los espacios exteriores a Europa, convirtiéndose en la búsqueda de lo *otro*, del *afuera* de la civilización occidental. No deberíamos reducir todo este movimiento a una simple variante cultural del imperialismo de las potencias occidentales. Lo que es seguro es el atractivo de un espacio en el que reina otro tiempo, distinto del tiempo teo-teleológico de Occidente. Paralelamente, de Durkheim a Mauss, la etnología instaaura, como campo de investigación, un espacio diferente.

El resurgimiento, durante los años cincuenta y sesenta, de la gran temática del espacio, fue, ciertamente, uno de los momentos más interesantes de la historia de las ideas. Desde el *Espacio literario*^d de M. Blanchot a *Pierrot el loco*^e de Jean-Luc Godard, en el dominio de la crítica literaria, en el de las creaciones experimentales, en el de las ciencias humanas, la revalorización del espacio se tomaba la revancha contra la omnipotencia del tiempo y de la historia unívoca.

Resultaría superfluo añadir que, precisamente, en este período se elaboraron una serie de discursos teóricos a los que, acertada o erróneamente, se les ha dado el nombre de estructuralismo. El caso de Lévi-Strauss sigue siendo ejemplar: era totalmente necesario liberar un campo de investigación y su método de la dominación del tiempo hegeliano, teo-teleológica, para asegurar la autonomía de su investigación sobre la antropología estructural. Este acto de liberación sólo fue posible gracias al postulado de la pluralidad de espacios y a su diferenciación en relación con el espacio occidental.

^d Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, París, Gallimard, 1955 (trad. cast.: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992).

^e *Pierrot le fou* (1965).

M. Foucault: Efectivamente, el estructuralismo, lo que llamamos estructuralismo —en el fondo nunca existió al margen de algunos pensadores etnólogos, historiadores de las religiones y lingüistas— se caracterizó, justamente, por cierta liberación, independencia, desplazamiento, si ustedes quieren, del privilegio hegeliano de la historia.

M. Watanabe: Pero, al mismo tiempo, también es un error confundir el rechazo del privilegio hegeliano de la historia con la revalorización de los acontecimientos, del acontecer. ¿Es esto lo que quiere decir?

M. Foucault: Más bien, lo contrario —no hablaré en nombre de Lévi-Strauss, por supuesto, él puede hablar por sí mismo, e incluso ha estado aquí hablando—, en todo caso, para mí, era en cambio una determinada manera de hacer surgir el acontecimiento y de hacer análisis históricos. Se ha dicho que yo era estructuralista y antihistoriador, sin embargo, no tengo nada que ver con el estructuralismo y soy historiador. Pero precisamente tomo como objeto de la historia, es decir, de un análisis que se desarrolla en el tiempo, intento tomar como objeto, en cierta medida privilegiado, esos acontecimientos que constituyen la organización, el acondicionamiento de ciertos espacios culturales. Éste es el primer objeto de mi análisis.

De ahí la confusión: como sabe, las críticas en Francia —no sé qué ocurre en Japón— son siempre un poco apresuradas, confunden fácilmente aquello de lo que se habla con lo que se dice. Así pues, es suficiente hablar de espacio para que te consideren espacio-centrista y que detestas la historia y el tiempo. Son cosas absurdas.

M. Watanabe: También en Japón suenan ecos semejantes.

M. Foucault: Dejemos eso, es cierto que, en los años cincuenta, hubo una manera de separarse, de desmarcarse con respecto a determinada forma de hacer la historia, sin que por ello se negase la historia; rechazar la historia, criticar a los historiadores, para escribir la historia de otra manera. Mire a Barthes: desde mi punto de vista, es un historiador. Simplemente no hace la historia como se había hecho hasta entonces. Esto fue interpretado como un rechazo de la historia.

Es interesante comprobar que los filósofos son los que lo han interpretado como un rechazo de la historia. Porque los historiadores

no se han equivocado; los historiadores conocían los trabajos que hacían los llamados estructuralistas y los leyeron, a pesar de todo, como trabajos de historia. Los aceptaron, los apreciaron y los criticaron desde el punto de vista de la historia.

M. Watanabe: Usted se refiere, frecuentemente, al historiador Fernand Braudel y a sus trabajos sobre el mundo mediterráneo.

M. Foucault: Así es. Todos los grandes historiadores de lo que se llama la escuela de los *Anales* en Francia; bueno, ya sé que no todos, pero el más importante y uno de sus fundadores, Marc Bloch, se interesó, precisamente por el espacio rural cuya historia trató de hacer. Es importante que el estructuralismo, lo que se llama estructuralismo, haya intentado hacer emerger una especie de tiempo distinto; dicho en otros términos, no existe sólo un tiempo a la manera bergsoniana o hegeliana, a modo de gran flujo que lo comprendería todo, existen historias diferentes que se superponen. Braudel realizó estudios muy interesantes sobre las diferentes duraciones: encontramos elementos que se mantienen estables durante mucho tiempo, mientras que otros se descuelgan y, finalmente, también aparecen acontecimientos cuyos efectos o inscripciones tienen un valor y unas características diferentes. Por tanto, un tiempo breve y un tiempo de larga duración; el problema consiste en analizar estos juegos en el seno del tiempo.

M. Watanabe: No sé si es una simple coincidencia o una necesidad histórica, pero este resurgimiento de la problemática del espacio coincidió con el fin de la hegemonía del colonialismo francés.

M. Foucault: Sí, es una observación en la que no había caído, pero creo que, efectivamente, se puede relacionar el fin de la época colonialista con este fenómeno. En primer lugar, hay que decir que el espacio europeo no es el espacio en su totalidad, que vivimos en una serie de espacios polimorfos y, en segundo lugar, la idea de que no hay solamente una historia, sino varias, pluralidad de tiempos, de duraciones, de velocidades que se enmarañan entre sí, que se cruzan y que, precisamente, forman los acontecimientos. Un acontecimiento no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia.

M. Watanabe: Después de todo, la colonización imperialista fue la transcripción de la obsesión del tiempo unívoco sobre un espacio diferente que debía ser transformado según el modelo occidental.

M. Foucault: El objeto de mi historia tiene que ver, en cierta medida, con la colonización imperialista en el interior del propio espacio europeo. De qué manera se establecieron las formas de dominación sobre los individuos o sobre cierta categoría de individuos y cómo pudieron hacer funcionar las sociedades occidentales, las sociedades modernas.

Hay un ejemplo, que nunca ha sido estudiado de cerca, que me fascina y que me sirvió de hilo conductor, a pesar de que, una vez más, no lo haya analizado suficientemente. Es el problema del ejército, del ejército en Europa. En el fondo, antes de la época moderna, Europa jamás estuvo formada por Estados militares. El feudalismo no fue exactamente un sistema militar, fue un sistema jurídico complejo en el cual, en determinados momentos, cierta categoría de individuos debían ejercer la función de la guerra. Pero no eran militares. A pesar de que su función fundamental fuera la guerra, no eran militares de oficio. Y la sociedad tampoco estaba organizada como un gran ejército, ni según el modelo de un ejército permanente. No existía nada semejante a la legión romana, que sirvió a Roma como modelo de la colonización, en la cual encontramos la organización de la distribución espacial de colonos romanos instalados, por ejemplo a lo largo del Danubio, en Rumania o al borde del Rin; la organización espacial del feudalismo no era una organización militar, a pesar de que los personajes principales de la sociedad, los que detentaban el poder, eran al mismo tiempo guerreros. Los ejércitos europeos siempre fueron algo transitorio. En un determinado momento, en una estación, que por lo demás solía ser el verano, hacían la guerra. Entonces se reunía a las gentes que, una vez acabada la guerra e incluso antes de que acabara, se ganase o se perdiese, finalizada la campaña, volvían a sus casas. Por lo tanto se estaba, al mismo tiempo, siempre en guerra, siempre en paz, había momentos de guerra, pero no existía un espacio militar. Los ejércitos se fundaban, después se reformaban y volvían a fundarse de nuevo.

A partir del siglo XVII, en primer lugar, comienzan a existir ejércitos permanentes y desde el momento en que son permanentes es preciso localizarlos en tal sitio del país; por otra parte, existen armas particulares, cañones y sobre todo fusiles, lo cual implica necesariamente las maniobras, el emplazamiento de los cuerpos del ejér-

cito, la disposición que se adopta para las batallas, y todo ello es objeto de cálculo y de una especulación muy precisa. De manera que aparece una doble espacialización del ejército: existe permanentemente y hay que distribuirlo por el país; en segundo lugar, hay que organizarlo de forma que sus desplazamientos, su despliegue, su manera de combatir, obedezcan a reglas espaciales muy precisas. Aquí es donde interviene la disciplina del ejército y el aprendizaje para invertir el frente, para transformar la línea en frente...

El ejército vino a ser una especie de modelo espacial; por ejemplo, los planos cuadriculados de los campos se convierten en un modelo de ciudades, de ciudades cuadriculadas que vemos aparecer en el Renacimiento en Italia y después, en el siglo XVII, en Suecia, en Francia y también en Alemania; una serie de proyectistas en el XVII y en el XVIII, sobre todo en el XVIII, tuvieron la gran tentación de construir una sociedad según el modelo del ejército, totalmente determinada por el ejército; existió el sueño de una sociedad militar cuya expresión fue el Estado napoleónico y el Estado prusiano. Esto plantea un problema muy interesante: la historia del espacio.

M. Watanabe: Hay un bello artículo de Deleuze sobre *Vigilar y castigar* que se titula «Escritor, no, un nuevo cartógrafo».¹ Deleuze insiste sobre la mutación que se opera entre *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*. Hasta *La arqueología del saber*, usted se había interesado por los enunciados y por las cosas dichas, mientras que en *Vigilar y castigar*, su análisis se dirige al espacio o al suelo al que están ligados esos enunciados, la superficie sobre la que aparecen —en los confines del lenguaje, espacio, suelo, superficie que cuadriculan como un diagrama—. Se convierte en objeto de su análisis, no sólo lo que se dice en un determinado momento de la historia, sino lo que se hace en ese momento; se propone como tarea hacer emerger la inmanencia de las relaciones de poder que han hecho posibles una determinada producción de enunciados.

M. Foucault: Así es. Digamos que mi punto de vista, mi primer interés, incluso, fue la historia de las ciencias. Éstas no eran un problema para la fenomenología. Ni en Sartre, ni incluso en Merleau-Ponty, encontramos análisis sobre la constitución de los saberes científicos. No es una crítica, es una constatación, eso es todo.

¹ En *Critique*, n° 343, diciembre de 1975, págs. 1.207-1.227 y en Deleuze (G.), *Foucault*, París, Minuit, 1986 (trad. cast.: *Foucault*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1987, véanse págs. 49-74).

Fui alumno de historiadores de la ciencia. Por ejemplo, fui alumno de Canguilhem y mi problema consistió en saber si no era posible hacer una historia de las ciencias que intentara captar de nuevo el nacimiento, el desarrollo, la organización de una ciencia, no tanto en función de sus estructuras racionales internas, sino a partir de elementos exteriores que, justamente, pudieran servirle de apoyo.

No obstante, es cierto que, siempre, o al menos durante cierto tiempo, he oscilado entre el análisis interno de los discursos científicos y el análisis de sus condiciones externas de desarrollo. En *La historia de la locura*, intenté mostrar al mismo tiempo cómo se había desarrollado la psiquiatría, qué temas había abordado, qué objetos había tratado, de qué conceptos se había servido. Y también intenté comprender el sustrato histórico sobre el que se había construido todo esto, es decir, las prácticas de encierro, el cambio de las condiciones sociales y económicas del siglo XVII. Después, en *Las palabras y las cosas*, intenté retomar el problema, pero retomar el problema del propio discurso científico, sin tener en cuenta el contexto histórico en el que se había puesto en juego; en *Las palabras y las cosas*, el análisis esencial concernía a las cosas dichas, a las reglas de formación de las cosas dichas.

Pero todavía quedaba una parte en suspenso —me lo han repetido, y era consciente de ello—, era el análisis de las condiciones externas de existencia, de funcionamiento, de desarrollo, de estos discursos científicos. Sencillamente, las explicaciones que se daban en ese momento, las que me sugirieron, las que me reprochaban no tener en cuenta, no me convencían. Considero que remitiéndonos a las relaciones de producción o a la ideología de la clase dominante, no se puede solventar este problema. Precisamente, el ejemplo de la locura o el de la enfermedad —ejemplo de la psiquiatría y de la medicina— me parecía que indicaban que era, más bien, del lado de las relaciones de poder en el seno de la sociedad, donde había que encontrar el punto de entronque externo de la organización y del desarrollo de un saber.

Como soy un poco lento, me costó mucho tiempo comprender todo esto, pero a fin de cuentas comprendí que era, fundamentalmente, del lado de las relaciones entre el saber y el poder donde se podía construir la historia de esta puesta en escena de la verdad, la historia de ese teatro de la verdad al que usted se refiere. ¿Qué es lo que ha puesto en escena la historia de la verdad en Occidente? Creo que no es el poder entendido en el sentido de aparato de Estado, sino relaciones de poder que, evidentemente, están muy ligadas a todas las relaciones económicas, a las relaciones de producción,

pero que, en esencia, son las relaciones de poder las que han configurado ese gran teatro de la racionalidad occidental y en el que se han jugado las reglas de la verdad.

M. Watanabe: En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, usted establece una distinción entre el enunciado y el discurso. Un discurso, se trata sobre todo del discurso teórico, supone e implica algo que sobrepasa el nivel del enunciado.

M. Foucault: Sí, si usted quiere. En ese momento, intentando precisamente hacer la historia de los discursos científicos, estudié un poco más de cerca la filosofía anglosajona, la filosofía analítica; esta filosofía analítica ha realizado toda una serie de estudios importantes sobre los enunciados y sobre la enunciación que no podemos despreciar. Pero mi problema era un tanto diferente. No consistía en saber cómo se formaba tal enunciado o bajo qué condiciones podía ser verdadero, sino cómo abordar unidades más extensas que los enunciados —tratar enunciados más extensos no implica hacerlo con menos rigor—; el problema consistía en saber cómo podía nacer un tipo de discurso y cómo, en el seno de ese tipo de discurso, existen unas reglas que se ponen en juego, lo cual implica que si el enunciado no está formado según estas reglas, entonces ese enunciado no puede pertenecer a ese discurso.

Tomemos un ejemplo muy simple. En Francia, hasta finales del siglo XVIII, no existía gran diferencia entre el discurso de un charlatán y el de un médico. Las diferencias consistían, fundamentalmente, en el éxito o en el fracaso, en los estudios realizados o no realizados por el individuo; la naturaleza de las cosas que decían no era realmente distinta; más o menos, el tipo de discurso era el mismo. Pero llegó un momento en que el discurso médico se organizó en función de determinado número de normas y de reglas, de tal manera que se puede saber inmediatamente, no tanto si el médico es bueno o malo, sino si es un médico o un charlatán. Porque no hablarán de lo mismo, no recurrirán al mismo tipo de causalidad, no utilizarán los mismos conceptos. Una vez más, esto no quiere decir que alguien no pueda imitar a la perfección el discurso médico, cometer errores y no ser capaz de ser un buen médico, siendo a fin de cuentas un charlatán, sino que quiero decir que el discurso que mantendrá, tomado en sí mismo, tendrá que obedecer a otras normas que a las del charlatán. De qué debe hablar un discurso, por ejemplo, médico, para ser un discurso efectivamente científico y ser reconocido como tal discurso médico, qué conceptos debe

poner en ejecución, a qué tipo de teoría debe referirse. Éstos eran los problemas que intenté resolver en *Las palabras y las cosas*, en cualquier caso, que planteé en ese texto y en *La arqueología del saber*.

M. Watanabe: Primero hemos hablado del espacio y del poder, luego del discurso y del poder. Pero entre los dos términos de cada serie de preguntas aparece el problema del cuerpo. Desde los años sesenta, hemos asistido a una revalorización del cuerpo en la práctica teatral, en esta vanguardia teatral que privilegiaba el cuerpo, el trabajo sobre el cuerpo, la interrogación sobre el cuerpo del actor, y el fenómeno adquirió una dimensión mundial. Los teóricos reconocían, en esta revalorización del cuerpo, una estrategia antitética al logocentrismo occidental. En Japón todavía subsiste un culto de la práctica corporal en los dominios tradicionales de la cultura, culto en el cual ciertos hombres de teatro de vanguardia veían un punto de anclaje esencial para denunciar todas esas alienaciones político-culturales que han padecido los japoneses durante tres cuartos de siglo de modernización-occidentalización del país.

No repetiré aquello de lo que tantas veces hemos hablado, pero la tecnología del cuerpo en las prácticas culturales tradicionales, en las artes marciales del teatro *kabuki*, sin duda, preparaba el terreno para el adiestramiento moderno del cuerpo, para la implantación de toda una serie de reglas disciplinarias centradas en lo que usted llama «la tecnología política del cuerpo». Paradójicamente, en la vanguardia teatral japonesa, la fascinación por el cuerpo y por el saber corporal era mayor en la medida en que, debido al régimen militar, la explotación de la tecnología política del cuerpo había sido llevada hasta el absurdo.

Así, en sus libros, el cuerpo ha estado presente desde los comienzos: el gran encierro consideraba la presencia corporal de los locos y la clínica se ocupaba del cuerpo de los enfermos. Pero antes de *Vigilar y castigar*, el cuerpo aparecía —me atrevería a decir— como una filigrana y precisamente con este libro sobre los crímenes y las disciplinas correctivas entra en escena el cuerpo, entrada no desprovista de efectos espectaculares.

M. Foucault: En efecto, me parece que ahí había algo importante y no solamente en la historia política y económica, sino también en la historia —iba a decir— metafísica y filosófica de Occidente ¿Cómo llegué ahí, precisamente cuando intentaba redibujar esta historia de las ciencias humanas a partir de las relaciones de po-

der? ¿Cómo el hombre se ha convertido, en las sociedades occidentales, en objeto de inquietud, de cuidado —cuestión tradicional—, pero también en objeto de las ciencias que se han presentado como ciencias específicamente destinadas a saber qué era el hombre, en qué consistía, cómo se podía predecir su comportamiento. Entonces, ¿dónde buscar esto?

En dicho punto intervino el problema del espacio y me pareció que era una clave. Por supuesto, en una sociedad de tipo feudal, el cuerpo de los individuos es importante. ¿Cómo se ejerce, entonces, el poder político, económico y religioso sobre el cuerpo? Creo que de tres formas. En primer lugar, se exige que el cuerpo del sujeto provea, produzca y ponga en circulación signos; signos de respeto, de devoción, de sujeción y de servidumbre. Estos signos se manifiestan en los gestos y en los vestidos. En segundo lugar, el cuerpo es objeto de poder en la medida en que existe el derecho de ejercer sobre él la violencia, incluso hasta la muerte. El derecho a la vida y a la muerte, no en cualquier caso y siempre según ciertas reglas, forma parte de las marcas de la soberanía. En tercer lugar, se puede imponer el trabajo.

Dicho esto, el poder en la sociedad feudal es indiferente con respecto al resto: es decir, al hecho de que las gentes tengan buena salud o no; indiferente al hecho de que se reproduzcan o no; indiferente ante la forma en la que vive la gente, ante cómo se comportan, cómo actúan, cómo trabajan.

Por el contrario, a partir del siglo xvii, en las sociedades occidentales, vemos desarrollarse toda una serie de técnicas para adiestrar y para vigilar a los individuos en sus comportamientos corporales. Por ejemplo, esto es muy claro en el caso de la escuela. ¿En qué consistía antes? En ella se enseñaba a la gente determinadas cosas. Hasta comienzos del siglo xix, en las escuelas, los escolares se colocaban en torno al maestro que se situaba en el centro, ellos, con los ojos abiertos, formaban una piña a su alrededor, tomando lo que querían de las palabras del maestro. No obstante, desde el siglo xvi hasta el xix, hemos visto desarrollarse una serie de técnicas para enseñar a la gente a estar de cierta forma y la escuela se convirtió, simultáneamente, en un adiestramiento físico. Se exigía, cada vez más, que los alumnos se pusieran en fila, que se alinearan delante del profesor, que el director pudiera mirar en cada instante lo que se estaba haciendo, si estaban o no distraídos, si escuchaban, si escribían bien al dictado: todo un adiestramiento corporal. Otro tanto ocurre con el ejército: antes en el ejército era suficiente con saber disparar un arco, bien o mal, pero después comenzó el

aprendizaje de las maniobras de las que ya hemos hablado, el disparo con fusil, la puntería. Lo mismo ocurre con el obrero: a la tradición artesanal del saber-hacer, de las prácticas de producción, le sustituyó en un momento dado y se impuso el terrorismo del trabajo en cadena.

Así, comprobamos, y esto es lo sorprendente, que a partir del siglo XVII el poder político, el poder económico y el poder cultural en las sociedades occidentales se han interesado por el cuerpo de una forma totalmente nueva: bajo la forma del adiestramiento, de la vigilancia permanente y de la adaptación, de la intensificación de las adaptaciones. Siempre es necesario hacer más, siempre más en un tiempo cada vez más rápido. La aceleración de la productividad del cuerpo ha sido —creo— la condición histórica del desarrollo de las ciencias humanas, de la sociología y de la psicología. A partir de ahí, se desarrolla toda una tecnología del cuerpo y la psiquiatría aparece, finalmente, como uno de los aspectos de la medicina moderna.

Esta valoración del cuerpo, no a nivel moral, sino político y económico, fue uno de los rasgos fundamentales de Occidente. Y lo que resulta curioso, es que esta valoración política y económica del cuerpo va acompañada de una devaluación moral cada vez más acentuada. El cuerpo no era nada, el cuerpo era el mal, era lo que había que cubrir, era algo de lo que aprendíamos a avergonzarnos. Y así llegamos en el siglo XIX, antes del período llamado «victoriano», a una especie de disociación, de disyunción que, ciertamente, fue el origen de muchos trastornos psicológicos individuales, pero también trastornos colectivos y culturales más amplios: un cuerpo sobrevalorado económicamente y un cuerpo devaluado moralmente.

M. Watanabe: Usted ya lo explicó ayer en su seminario en la Universidad de Tokio: la actitud negativa en relación con el cuerpo no fue una invención del cristianismo, tal y como se cree habitualmente —verdadero lugar común—; ya existía en los estoicos romanos. El cristianismo introdujo y generalizó una tecnología del poder centrada sobre el cuerpo y sobre el sexo, lo que usted llama «el poder pastoral».

M. Foucault: Eso es.

M. Watanabe: Su observación sobre la escuela me recuerda *El despertar de la primavera* de Wedekind que vi hace algunos años en El Odeón. La obra de Wedekind, ¿no es una especie de imagen cari-

caturizada del Philanthropinum,^g cuyo funcionamiento analiza usted en *La voluntad de saber*?

M. Foucault: Totalmente de acuerdo. En el teatro alemán existe toda una tradición, que de hecho conocemos bastante mal, de teatro pedagógico. El escenario es la escuela; *El preceptor* de Lenz está directamente ligado al Philanthropinum. Lenz escribió su texto a partir de las experiencias pedagógicas del siglo XVIII y, desgraciadamente, los directores franceses que lo montaron no fueron conscientes de ello. Era una obra directamente ligada a una actualidad casi técnica: la reforma de la enseñanza. Un siglo después, *El despertar de la primavera* de Wedekind continúa planteando el mismo problema.

M. Watanabe: Ya que acaba de nombrar a Lenz, quisiera hablar de un joven director francés que debutó hace unos quince años con *Los soldados* de Lenz —decididamente, esta tarde no hay manera de sustraerse al ejército y a la disciplina—, me refiero a Patrice Chéreau. Usted me comentó que, el año pasado, asistió a las representaciones del *Ring*, montadas por el equipo Chéreau-Boulez en Bayreuth. En *El despertar de la primavera*, al que he hecho alusión antes, también se oían algunos fragmentos de Wagner como elementos de la puesta en escena. Quizás ha llegado el momento en que nuestro diálogo, convergiendo en *El crepúsculo de los dioses*, deba dirigirse hacia su término. Pero antes de hablar de Wagner, ¿le parece que hablemos de algunos de sus amigos? Por ejemplo, de Gilles Deleuze, que ha sido nombrado al comienzo de nuestra charla, o de Pierre Klossowski, o incluso de Georges Bataille, de Maurice Blanchot, todos ellos brillan en sus libros como una especie de constelación mágica. Incluso de Claude Mauriac, que ha evocado en su libro *Qué violenta es la esperanza*,^h aspectos insospechados —incluso sobre la vida privada— de ciertos intelectuales parisinos, en concreto en lo que concierne a sus actividades políticas, —los trabajos que usted ha realizado en torno al arresto ilegal de trabajadores inmigrantes, o la acción del Grupo de Información sobre las Prisiones—; testimonios personales muy importantes sobre su actividad como militante.

^g Alusión a una fiesta de educación sexual organizada por Basedow en 1776 en su colegio filantrópico.

^h Mauriac (C.), *Et comme l'espérance est violente*, París, Grasset, 1976.

M. Foucault: Entonces hablemos de los amigos, pero no le hablaré de ellos en tanto que amigos. Quizá pertenezco a una generación un poco anticuada, para quien la amistad tiene algo, a la vez, de capital y de misterioso. Y confieso que siempre he tenido dificultades para superponer, o integrar completamente, las relaciones amistosas con los grupos políticos, con formas de organización, escuelas de pensamiento o círculos académicos; la amistad es para mí una especie de francmasonería secreta. Pero tiene aspectos visibles. Usted hablaba de Deleuze, que es para mí alguien muy importante y lo considero el filósofo contemporáneo francés más relevante.

M. Watanabe: «¿El siglo que viene será deleuziano?».

M. Foucault: Permítame una pequeña rectificación. Hay que imaginar el clima de polémica que se vive en París. Recuerdo muy bien en qué sentido utilicé esa frase. Exactamente la frase decía: en este momento —era en 1970— poca gente conoce a Deleuze, algunos iniciados perciben su importancia, pero llegará un día, quizás, en que «el siglo será deleuziano», es decir, «el siglo», en el sentido cristiano del término, la opinión común opuesta a la élite, y yo diría que ello no impedirá que Deleuze sea un filósofo importante. Empleé el término «siglo» en un sentido peyorativo. Sí, Deleuze es alguien muy importante para mí. También Klossowski, Bataille y Blanchot. Y me temo que, en mis textos, no he reflejado suficientemente la influencia que han tenido sobre mí. Y no lo he hecho, más por timidez que por ingratitud. Digo por timidez, porque considero sus obras literarias y filosóficas mucho más importantes que la mía, y me parece rastrero valorar lo poco que he hecho, refugiándome bajo el signo, bajo el epígrafe de sus nombres, como si se tratara de ser protegido por una divinidad, sobre todo cuando son personas a las que admiro demasiado para convocarlas como padrinos.

Actualmente encuentro estudiantes que me preguntan, cuando pronuncio el nombre de Blanchot, «pero, ¿quién es?».

M. Watanabe: ¡Hasta ese punto hemos llegado! ¡Me parece escandaloso!

M. Foucault: De Klossowski saben algo, también de Bataille, pero creo que, en última instancia, ni yo mismo, ni muchos otros, hemos mostrado, suficientemente, la deuda que tenemos con ellos. Fueron los primeros que, alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que,

en todo caso, nos aplastaba. En segundo lugar, fueron ellos los que, por primera vez, plantearon el problema del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno. Dicho en otros términos, desde Descartes hasta Sartre —y no digo esto con ánimo de polémica— me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba. Por eso, parece evidente —Lacan ya lo señaló— que Sartre nunca admitió el inconsciente en sentido freudiano. La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente. El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia. Bataille, en cierta forma, Blanchot a su modo, también Klossowski, hicieron estallar, de igual manera, esta evidencia originaria del sujeto e hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que suponía clásicamente la filosofía.

Creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, o en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido cartesiano, como punto originario a partir de cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis. Y en este punto se engarza la comunicación con Nietzsche.

M. Watanabe: He planteado nuestra conversación bajo el signo del teatro y no me refería sólo al teatro tal como se practica, sino que pensaba, precisamente, en Nietzsche, cuya sombra parece dominar toda la reflexión teatral actual. También usted, en ese bello texto titulado «Nietzsche, la genealogía, la historia»,¹ como Deleuze o

¹ Véase «Nietzsche, la généalogie et l'histoire», *D.E.*, t. II, 1970-1975, págs. 136-156.

Klossowski en sus textos sobre Nietzsche, insiste en la importancia del problema del teatro en el pensamiento de Nietzsche.

En este contexto, me gustaría volver al *Ring* de Chéreau-Boulez, que usted presencié. Yo también tuve la suerte de verlo y de escucharlo con ocasión del centenario del Festspielhaus, en Bayreuth, y espero volver también este año. Ya nos hemos referido al trabajo de Chéreau, en relación con la puesta en escena de *La disputa* de Marivaux, un trabajo absolutamente apasionante que situaba la obra de Marivaux en el contexto histórico y filosófico del siglo XVIII francés, en un horizonte —me atrevería a decir— en el que Rousseau y Sade intercambian sus reflexiones sobre la educación, sobre el adiestramiento del cuerpo y del alma, sobre la violencia específica de la mirada pedagógica. Y si no me falla la memoria, el autor del prólogo, que Chéreau añadió en su montaje, era alguien que usted conoce bien. ¿Se trataba de François Regnault, que colaboró, también, en el centenario del *Ring*?

M. Foucault: Así es, se trata de François Regnault. Nos conocemos desde hace diez años.

M. Watanabe: ¿Es hermano de Anne Delbeé, directora de *El intercambio* de Claudel?

M. Foucault: Eso es.

M. Watanabe: ¿Qué le pareció el *Ring*?

M. Foucault: Conozco a Boulez desde hace mucho tiempo, pues tenemos la misma edad y lo conocí cuando ambos teníamos veintidós o veintitrés años. En ese momento me interesaba mucho la música. Si asistí a ese ciclo sobre Wagner —ciertamente Boulez me invitó, pero ésa no es la única razón—, es porque el trabajo realizado por Chéreau y el de Boulez eran interesantes desde distintos puntos de vista. En primer lugar, hubo siempre respecto al *Ring* cierto desconocimiento, por parte de la cultura occidental, de los valores del teatro y una reducción de la parte teatral de la obra de Wagner en provecho de su dimensión musical. Se escuchaba a Wagner, pero no se veía a Wagner. Las bellas puestas en escena de Wieland Wagner tenían como función esencial exaltar la música y constituían una especie de soporte visual para una música que Wagner quiso situar espacialmente aunque fuera por debajo.

M. Watanabe: Ya se llame ópera o drama musical, es necesario verla: es un teatro.

M. Foucault: Exactamente. A pesar de que la música esté debajo, debe surgir del escenario sobre la que se sitúan los personajes visibles. Ni siquiera debe existir esa especie de pantalla entre los espectadores-auditores y la escena como ocurre en la ópera clásica.

Así, Chéreau vio perfectamente esto y podríamos decir que su trabajo consistió en hacer que la obra reivindicase su importancia. Pero lo que resulta admirable es que Boulez, el gran músico, el gran maestro, si hay alguno actualmente, aceptó perfectamente estas reglas de juego.

En segundo lugar, éste es el problema de los antihegelianos del siglo XIX —como Wagner y Nietzsche—, puesto que, desde que irrumpieron en la cultura occidental, desempeñaron un papel un tanto ambiguo; el hegelianismo estuvo tan ligado a un pensamiento de izquierdas, que ser antihegeliano implicaba ¡ser de derechas! Finalmente, empezamos a comprender que ése no es el caso de Nietzsche, pues a pesar de que haya escrito textos antisemitas, su pensamiento —actualmente ya lo sabemos— no puede ser calificado, simplemente, como un pensamiento de derechas. Tampoco Wagner, independientemente de sus disensiones con Nietzsche; Wagner, era, en el fondo, esencialmente anarquizante y en cualquier caso su pensamiento político era muy diferente. Y creo que Chéreau hizo algo muy importante comprendiendo esto y permitiendo, a través de su montaje, volver a los textos de Wagner que son realmente interesantes; el teatro de Wagner no es sólo una especie de declamación mitológica, un tanto retrógrada, que sirve de soporte y de acompañamiento a una bella música. Chéreau ha mostrado perfectamente que son dramas importantes que tienen un sentido histórico. Y, en tercer lugar, Wagner, como Schopenhauer y como Nietzsche, es uno de los pocos que no planteó el problema del sujeto en términos cartesianos. Intentó ver cómo la concepción occidental del sujeto era muy limitada y que, por lo tanto, éste no podía servir de fundamento incondicional de todo pensamiento; en ello se reencuentra con Oriente. Y esta disolución de la subjetividad europea, de la subjetividad apremiante que nos impuso nuestra cultura desde el siglo XIX, es, en este momento, creo, todavía uno de los desafíos de las luchas actuales. En eso, reside mi interés por el budismo *zen*.

M. Watanabe: Efectivamente, se comenta que piensa pasar algunos días en un monasterio zen, tendremos que volver a la problemática del cuerpo...

M. Foucault: Justamente, en la historia que pretendo hacer de las técnicas de poder en Occidente, técnicas que se dirigen al cuerpo, a los individuos, a su conducta, a sus almas, me he visto llevado a otorgar un lugar especial a las disciplinas cristianas, al cristianismo como formador de la individualidad y de la subjetividad occidentales, y me gustaría mucho, a decir verdad, poder comparar estas técnicas cristianas con las técnicas de la espiritualidad budista o extremo-oriental; comparar técnicas que, desde cierto punto de vista, están relacionadas; después de todo, el monacato occidental y el monacato cristiano estuvieron marcados, calcados, del monacato budista, pero con un efecto completamente diferente, puesto que las reglas de la espiritualidad budista deben tender a una desindividualización, a una desubjetivación, intentan realmente hacer atravesar a la individualidad sus límites e ir más allá de ellos, con vistas a una liberación respecto del sujeto. Mi proyecto consistiría, en primer lugar, en iniciarme un poco en todo esto y ver cómo, a partir de técnicas, aparentemente muy parecidas, de ascetismo, de meditación, a través de este parecido global, se llega a resultados completamente diferentes. Sin duda porque había técnicas para cosas obligatoriamente diferentes. Éste es el primer aspecto y —a decir verdad— el segundo será tratar de encontrar en un país de Extremo Oriente gente que también esté interesada por este tipo de problemas para que podamos realizar, si es posible, estudios —si no paralelos, al menos cruzados— que puedan hacerse eco los unos de los otros, estudios sobre la disciplina del cuerpo o sobre la constitución de la individualidad.

M. Watanabe: Como usted sabe, la espiritualidad japonesa pasaba siempre por el cuerpo y, desde el punto de vista del lenguaje, había mucha diferencia con respecto a la espiritualidad cristiana. Esto en relación con el primer punto. A continuación, en la sociedad japonesa moderna, que se configura a partir del modelo occidental del siglo XIX —la modernización significaba occidentalización según las normas políticas, económicas, sociales y culturales de la sociedad occidental del siglo XIX—, los japoneses se preocupaban, fundamentalmente, por la instauración del sujeto occidental, cartesiano. Después de la antigua explotación de la tecnología del cuerpo por el régimen fascista, la constitución del sujeto mo-

dermo occidental fue considerada como una liberación en relación con el sometimiento imperial, como un reto esencial de la democratización del país. Así se explica el éxito del existencialismo, que perduró más en Japón que en Francia. Pero también nos interrogamos sobre la laguna más importante en la constitución de la individualidad moderna, que es la del cristianismo. El problema que usted plantea arrojaría cierta luz sobre esta especie de desfase que, no sólo es de orden histórico, sino también de orden cultural. Usted comenzó ayer su conferencia en la Universidad de Tokio señalando el doble fenómeno que se constata, en el siglo XIX en Occidente, en el ámbito de la sexualidad: el rechazo del propio deseo, rechazo que se manifiesta como histeria, y la sobreabundancia del saber sobre la sexualidad que posibilitó la aparición de una serie de ciencias sexuales. En *La voluntad de saber*, usted insiste en que no debemos despreciar el aspecto positivo de las técnicas políticas del cuerpo, en tanto que dispositivo productor de saber sobre el cuerpo y sobre la sexualidad: es necesario desmontar el mito de lo que usted llama «la hipótesis represiva». Entre la ausencia de discurso o el mutismo impuesto sobre el sexo y la incitación al discurso sobre el sexo, el segundo fenómeno es el elemento constitutivo esencial del dispositivo de poder.

Desgraciadamente, ahora no tenemos tiempo para discutir sobre la incitación al discurso sobre el sexo y sobre la censura, todavía muy arcaica, en tanto que fenómeno muy japonés, pero en cualquier caso, en una sociedad que se imagina saturada de información y de saber, ¿cuál es el papel de los intelectuales?

M. Foucault: Éste es más o menos el tema del que quería hablar mañana en Asahi.¹ Brevemente diría que me parece que el intelectual no tiene en la actualidad como misión decir las verdades, decir verdades proféticas con relación al futuro. Quizá, el que diagnostica el presente, como señalaba antes, sea quien puede intentar hacer captar a la gente lo que está ocurriendo, en los ámbitos, precisamente, en los que el intelectual, tal vez, sea competente. A través del pequeño gesto que consiste en desplazar la mirada, hace visible lo que es visible, hace aparecer lo que es tan cercano, tan inmediato, tan íntimamente ligado a nosotros, que, precisamente por esto, no lo vemos. Su papel está más cerca del papel de lo que se llamaba «filósofo» en el siglo XVIII.

¹ Véase «La philosophie analytique de la politique», *D.E.*, t. III, págs. 534-551 (trad. cast.: *O.E.*, t. III, «La filosofía analítica de la política», págs. 111-128.)

M. Watanabe: Es lo que usted llama el intelectual específico en oposición al intelectual universal.

M. Foucault: Eso es. Ahora mismo ocurren cosas en la organización de la salud, en la censura, en la liberación de la sexualidad, en el medio ambiente o en la ecología. Todos éstos son acontecimientos en relación con los cuales el intelectual es competente; el físico nuclear, el biólogo en el medio ambiente, el médico en la medicina, deben intervenir para decir lo que ocurre, para diagnosticarlo, para anunciar sus peligros, y no precisamente para hacer una crítica sistemática, incondicional y global.

Creo que ahora el saber en nuestras sociedades es algo tan amplio y tan complejo que se ha convertido realmente en el inconsciente de nuestras sociedades. No sabemos lo que sabemos, no sabemos cuáles son los efectos del saber: por esto, me parece que el papel del intelectual podría ser el de transformar ese saber que reina como inconsciente de nuestra sociedad, en una conciencia.

M. Watanabe: Con el desplazamiento de la mirada y el papel ético confiado a su trabajo, después de un largo recorrido en espiral, acaba nuestro diálogo en el punto donde habíamos comenzado: las preguntas sobre la mirada en la filosofía y la mirada en el teatro. Infinitas gracias.

8. LA «GUBERNAMENTALIDAD»

«La "governamentalità"» («La "gouvernementalité"»; curso del Collège de France, año 1977-1978: «Seguridad, territorio y población», 4ª lección, 1 de febrero de 1978), *Aut-Aut*, n° 167-168, septiembre-diciembre de 1978, págs. 12-29. Un resumen de dicho curso con el mismo título de esta lección se encuentra en *Annuaire du Collège de France*, 78ª année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1977-1978, 1978, págs. 445-449.

A través del análisis de algunos dispositivos de seguridad, había intentado ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al mirar estos problemas un poco más de cerca, inmediatamente me vi remitido al problema del gobierno. Se trataba, en suma, en estos primeros cursos, de articular la serie seguridad-población-gobierno. Ahora quisiera hacer brevemente el inventario de este problema del gobierno.

Nunca han faltado, ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana, esos tratados que se presentaban como «Consejos al príncipe» relativos a la manera de conducirse, de ejercer el poder, de hacerse aceptar y respetar por sus súbditos; consejos para amar a Dios, obedecer a Dios, hacer aceptable en la ciudad de los hombres la ley de Dios... Pero resulta bastante sorprendente que a partir del siglo XVI y en el período que va desde mediados del XVI hasta, finales del XVIII, veamos desarrollarse, florecer, toda una serie muy considerable de tratados que ya no se ofrecen exactamente como «Consejos al príncipe» ni como «Ciencia de la política», sino que, entre el consejo al príncipe y el tratado de ciencia política, se presentan como «artes de gobernar». El problema del gobierno estalla en el siglo XVI, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. La vuelta al estoicismo gira,