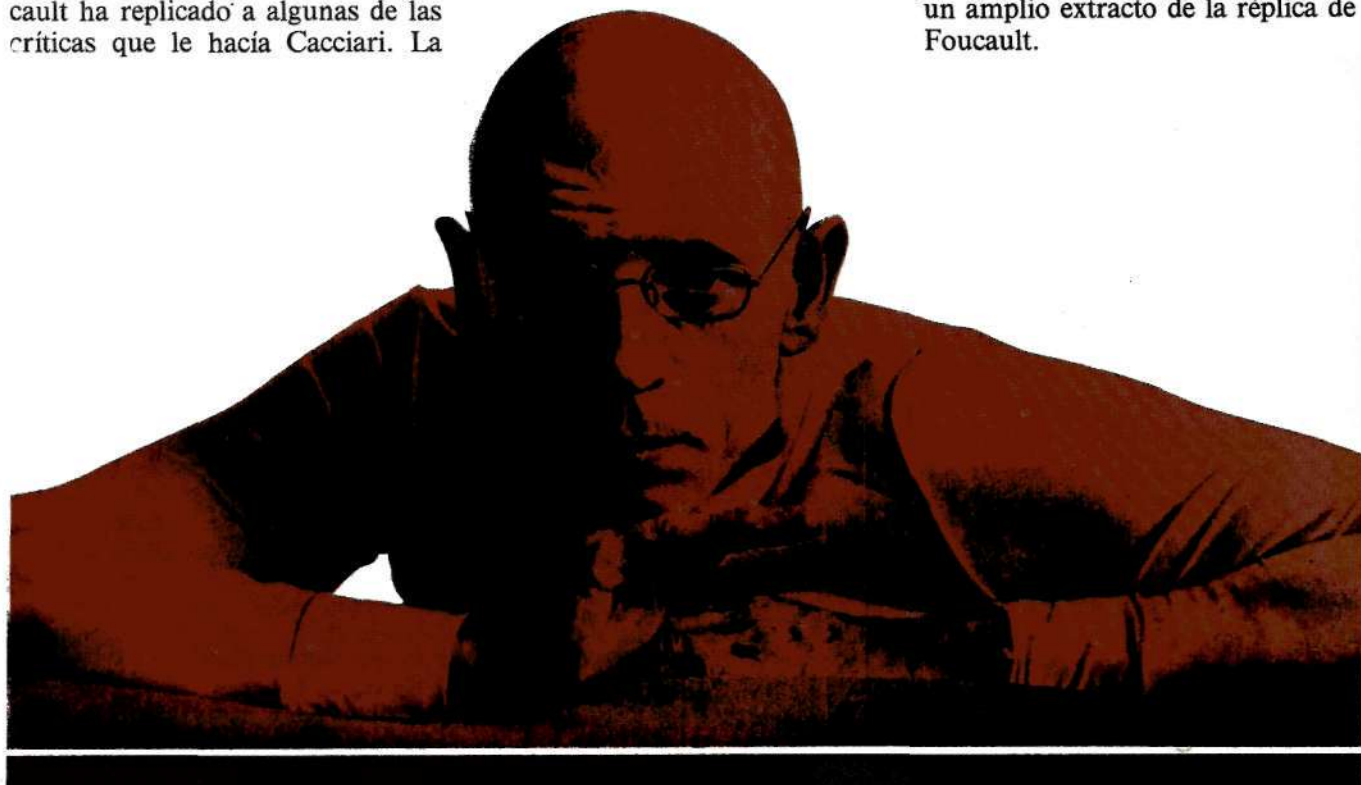


FOUCAULT Y LOS COMUNISTAS: UNA POLEMICA FILOSOFICA

En un artículo publicado hace más de un año por la revista italiana *Aut-Aut* y titulado "Razionalità e irrazionalità nella critica del Politico in Deleuze e Foucault", el filósofo y miembro del Partido Comunista Italiano Massimo Cacciari acusaba a Michel Foucault de concebir el Poder de un modo ingenuo y metafísico. Recientemente, con motivo de una encuesta preparada por la misma revista italiana, Foucault ha replicado a algunas de las críticas que le hacía Cacciari. La

vehemencia de su réplica ha suscitado estas irónicas palabras de Cacciari: "Si alguien creía que mis objeciones a Michel Foucault estaban hechas de buena fe, se equivocaba. "En realidad", eran prácticas "judiciales" destinadas a la "criminalización" del adversario, manejos de políticos aterrorizados por la "novedad", etc. Al parecer, a Foucault

le ha molestado que le comparase con los "nuevos filósofos". Pues bien, yo le pregunto: ¿en qué se diferencia su imagen de los comunistas de la de ellos?". En Francia y en Italia, la polémica sigue en pie. Ofrecemos a los lectores de *El Viejo Topo* dos de los elementos que la desencadenaron: la primera parte del artículo de Cacciari (la segunda la omitimos porque está íntegramente dedicada a Deleuze) y un amplio extracto de la réplica de Foucault.



Poder, teoría, deseo

La centralidad del problema de lo Político es evidente en las últimas obras de Foucault y Deleuze. Deleuze caracteriza el viraje que se operaría con **Vigilar y castigar**(1) precisamente por la emergencia de una nueva concepción del Poder, de una nueva política.(2). Dice Foucault: "es preciso dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rehusa', 'abstrae', 'encubre', 'oculta', 'censura'. En efecto, el poder produce; produce lo real; produce campos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él podemos obtener derivan de esta producción".(3)

El poder produce. Es, pues, **técnica** (tikto). ¿Es ésta la novedad de su concepción? Que el poder es una **técnica**, es decir, una forma característica de producción distinta del hacer propio de la **poiesis**, es algo que está escrito en el origen mismo del pensamiento occidental. La producción del poder pertenece al dominio de la técnica, en cuanto dominio **separado** del hacer poético. Que el poder produce es, pues, una absoluta banalidad. La crítica de las descripciones "negativas" del poder es una crítica de la psicología del poder (como la que se encuentra a menudo en Nietzsche, por ejemplo a propósito del cristianismo). ¿Cómo produce el poder? Esta es la verdadera cuestión, el auténtico **Fragwürdiges**.

La producción del poder, las formas en que éste se ejerce, no derivan de un Logos, de una Ley fundamental y claramente "localizada". Las disposiciones del poder no pueden leerse en base a juicios a priori de la razón práctica. No revelan la existencia de ninguna trama trascendental. El poder no es más que el **ejercicio** del poder: multiplicidad de dispositivos, organismos, artificios, funciones, tácticas, mecanismos; multiplicidad ya no correlativa al Uno; campo de fuerzas que no expresan **Cogitos**

unificantes. Ello comporta el abandono de los "cinco postulados fundamentales" que, según Deleuze, rigen la "filosofía política" tradicional: el de la "propiedad" del poder (que el poder sea "atributo" de una clase que lo habría conquistado, y no el efecto de innumerables puntos de fuga, conflictos, luchas, cambios, una resultante, en suma, de las diversas posturas estratégicas que asumen las diferentes clases y que se asumen dentro de una misma clase); el de la "localización" (que el poder esté "localizado" en un aparato institucional subordinado a la "estructura económica"); el del "modo de acción" (el poder como "negativo": represión, ocultamiento, etc.); el de la "legalidad" (el poder como complejo de Leyes, cuando "la ley es siempre una composición de arbitrariedades a las que diferencia formalizándolas"; la ley no es más que "el resultado de una guerra vencida").(4)

¿A qué objetivo apunta este discurso? A la Norma kelnesiana; una filosofía política y una filosofía del Estado de derivación más neokantiana que dialéctica. Bien mirado, representa literalmente una **re-forma** nietzscheana. Creo que lo demuestra sobre todo la crítica del postulado de la legalidad, que es profundamente trágico-sofística: cartografía trágico-herodotea del poder. Sería imperdonable ignorar hasta qué punto es saludable esta crítica frente a las innumerables nostalgias de **Grundnormen**, de Estados del **Aufhebung**, de Leyes consideradas como sustancia de la propia **ratio** natural. Pero igualmente imperdonable es esgrimir esta crítica "contra la concepción marxista del poder y de sus relaciones con el Estado".(5) ¿De qué marxismo se habla? ¿Por qué es tan débil la crítica de Deleuze que no logra "desarmar" esta vieja máquina del "marxismo"? ¿En qué parte de la obra de Marx se encuentra este "predo-

minio formal" del Estado? ¿Cómo se puede confundir el momento del partido dirigente y centralizado, en Lenin, con el momento del poder estatal?(6) Tal vez el marxismo se reduce, para Deleuze, al neokantismo austromarxista. Igualmente, la dialéctica con la que se enfrenta Deleuze es, en realidad, una parodia de la dialéctica hegeliana, en cuanto suprime inmediatamente lo negativo.(7)

¿Acaso no es enteramente deducible de Freud la "multiplicidad de dialectos" del poder? ¿No es caricaturesca la desaparición de Freud en la fotografía del álbum familiar?(8) Pero este discurso no nos llevaría demasiado lejos. Sólo pone en evidencia el **absoluto sectarismo** de la crítica de Deleuze. También nuestro enfoque de Marx es **sectario** (y el de Nietzsche, y el de Freud): partimos en busca de "lentes" y de "aparejos". Pero la diferencia es sustancial: Deleuze (y Foucault) pretenden explícitamente haber dado con el Marx **verdadero**, con el Freud **auténtico**. La crítica deviene juicio de verdad. La visión sectaria se sublima, finalmente, en el tribunal del juicio. La nomadología(9) es, en verdad, el Logos del nómada. Aquí, el "extravío" no se produce al margen del Logos, sino en el propio Logos, y por ello la contradicción socava las raíces del pensamiento de Foucault y Deleuze.

Pero este enfoque crítico corre el peligro de parecer filológico. No lleva muy lejos, como ya he dicho, porque no resuelve el problema que emerge de **Vigilar y castigar**: ¿cómo produce el poder?

Se ha dicho que el poder es una técnica, o mejor, un complejo de técnicas no concentradas en lugares fijos destinados a la armonización a priori de los diversos intereses, de los múltiples sujetos. Pero, ¿en qué consiste esta técnica o este conjunto de técnicas en cuanto tal? ¿Cuál es su diferencia específica respecto a las demás? ¿Se trata de la schopenhaueriana "voluntad de vivir" de toda técnica? ¿Es el poder una **diseminación anárquica**? En este caso, ¿para qué seguir hablando de poder? ¿O bien se trata de una multiplicidad **funcional** de técnicas (y seguramente es así como lo entienden Foucault y Deleuze)? en cuyo caso, ¿no será necesario definir tales funciones, la forma de su campo de fuerzas? Todas estas preguntas ni siquiera se las formulan Deleuze y Foucault. Parecen contentarse con la respuesta "ingenua" al problema del poder: el poder produce, de un modo inmanente, en los diferentes campos disciplinarios en que se ejerce.

Se podría preguntar: ¿y Weber?, ¿y Keynes? ¿Acaso el Parlamento, la **parlamentarisierung** weberiana, es producido por un "pacto social" basado en el reconocimiento de un interés común fundamental, de una **Gemeinschaft**? La **Parlamentarisierung** es, por el contrario, el espacio en donde pueden aparecer las diferencias y manifestarse las diversas voluntades de po-

der. ¿Y la política económica keynesiana? ¿Sigue siendo una Teoría general, una expresión de la lógica del sistema capaz de enjuiciar a priori las trayectorias de los comportamientos individuales? Keynes es, más bien, la demostración de la actual ineffectividad de las Teorías generales: existen diferencias insuperables no sólo entre las distintas alternativas de comportamiento económico (que son mutuamente **intraducibles**), sino también entre el espacio económico que **eventualmente** describen y el "largo período" del sistema. El análisis es siempre microfísica. Deleuze y Foucault rebajan a Metafísica de la Unidad la entera historia de la **zivilisation** occidental, lo que constituye una **inmensa** reducción de la crítica nietzscheana y heideggeriana. Es muy lógico que quien deja de rezar en las iglesias de la Metafísica del Uno, ya no se arrodille tampoco frente a la eticidad de Estado y Sistema. No hay que confundir la existencia de creyentes tardíos con la vigencia de la religión que practican. El "irracionalismo" de Deleuze y Foucault no consiste, pues, en su destrucción de la Metafísica del Uno y de la dialéctica Uno/Múltiple que lleva implícita, sino en el hecho de que vinculan Metafísica y Dialéctica como elementos imprescindibles del Logos occidental. Hay una metafísica de la diferencia(10) como hay un Logos del Nómada. Deleuze y Foucault parecen tener la pretensión de ser los representantes del "pensamiento" más allá del Año del ser y de la Metafísica: de la "fulguración" del pensamiento. Es ésta una presunción indecente, que Heidegger siempre eludió. Dicha pretensión carece totalmente de fundamento, sobre todo en lo que concierne al problema del poder. ¿Que el poder es ejercicio, disciplina, "fábrica de estrategias"? ¿Pues qué se pensaban que era? Discuta-

mos, en todo caso, de organización, de partido político, de las diversas técnicas de los diferentes partidos; discutamos de la **diferencia** "racionalmente" irrecuperable entre decisiones de ahorro y decisiones de inversión, entre "microfísica" y largo período. Hablemos, en suma, de política, de lo político. Hablemos de las diferentes "autonomías" que lo componen. No mitificamos la autonomía; no usamos el término como sinónimo de autosuficiencia. La "autonomía" no contiene nada de particularmente elevado o sublime. Indica el conjunto de reglas de transformación que permiten jugar un juego; indica **los límites** de una técnica. El problema consiste en ver cómo funciona hoy lo político en sus límites, con qué instrumentos, con qué multiplicidad de dialectos. Ni las utopías regresivas de la reducción al Uno, ni la inmediata dispersión anárquica de las funciones del poder hablan de política, de lo político. Reafirman el poder como Poder, Sistema, Estado: las primeras inmediatamente, la segunda re-consagrando su figura en cuanto asume **absolutamente** la "autonomía" de sus propios dialectos.

Ahí está la cuestión: la inmediata diseminación, que no sabe interrogarse sobre los **límites** de las funciones **analizadas**, es una **figura dialéctica**. Por ello, en realidad, no habla de organismos, técnicas, estrategias, sino de Sistema, Poder, Estado, es decir, del Gran Otro que es preciso analizar y disolver. Se le escapa totalmente que esto ya ha sido analizado y disuelto en y por la

propia historia del Logos. Si a la pregunta: **¿cómo produce el poder?** respondo simplemente analizando la multiplicidad de sus dialectos, repito y contemplo la historia del Logos como historia de las diferencias que en él se producen, como metafísica de la Diferencia. El poder produce también como Poder, su "análisis" no parece en absoluto capaz de disolver sus fundamentos metafísicos. No se produce la transformación del problema del poder en el problema de lo político y de la diferencia específica entre sus juegos y los otros, de su autonomía-límite respecto a las otras "autonomías".(11) **Más allá** de la multiplicidad, **en el fondo** de todo análisis, reaparece, en el pensamiento de Deleuze y Foucault, el Poder en su dimensión absoluta, "originaria": Lenguaje que constantemente mantiene a su sujeto bajo examen, continuum Carcelario. La multiplicidad ya no relativa al Uno, de cuyo fin ya hemos hablado aquí, arrastra, pues, una existencia espectral: articula, sí, al Poder, pero ni sabe ni puede reducirlo a lo político, ni sabe ni puede "jugar con él", "reírse de él". Constituye más bien el complejo de sus órganos. A partir de los órganos, el Centro ya no es visible. Sin embargo, son ellos quienes reprimen como poder, quienes encarnan el Poder. De ahí la imposibilidad de "jugar con él", de hablar políticamente de él. No son el Poder, pero funcionan como Poder. Poder ya no justificado por el Centro, por la Ley, pero que todavía produce como Poder. Esto condena lo múltiple a la impotencia, a una "autonomía" desesperada. Es Kafka. Pero con una diferencia **abismal** respecto a Deleuze.(12) Kafka describe exactamente esta aporía como aporía desesperante.

Deleuze la idealiza como nuevo pensamiento, la remueve totalmente en cuanto



tal, la apologiza como solución y respuesta. La ausente radicalidad de la crítica del Poder, la ausente crítica a las formas contemporáneas de lo político conducen al mito del Panopticon. Un vigilante en la Torre y "varias celdas, varios pequeños escenarios en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible".(13) El vigilante ve sin ser visto. El Panopticon es "una máquina para disociar el par ver/ser visto".(14) El Poder condena a cada sujeto, encerrado en su propia disciplina, a la pura visibilidad. La pura visibilidad del sujeto es una condición del conocer del vigilante. El perfecto saber de los habitantes de la Torre constituye su Poder. Saber-Poder determinan un circuito **perfectamente cerrado**. Ni siquiera la máquina del Panopticon se presenta como una institución separada: es "como un modelo generalizable de funcionamiento"(15) que regula la proliferación de los mecanismos disciplinarios. Esta máquina es, pues, un "mecanismo", un modelo infinitamente generalizable, un principio panóptico. Hay un principio del Poder que impregna al conjunto de las disciplinas, que las ve y al verlas dispone de ellas. Dice Deleuze: "no es un modelo que pueda aplicarse":(16) el panoptismo es pura función, máquina abstracta. Sí, pero el principio de esta máquina se puede rastrear en toda materia, en la transformación de cada materia. No tiene nada que ver con una Idea trascendente, pero muchísimo con una forma trascendental (que es una forma funcional). De modelos y principios generales habla el propio Foucault. Un antiguo, romántico-positivista "mecanismo" domina su concepción de la organización disciplinaria y la reduce a una forma, a una función. ¿Cómo se **deteriora** esta máquina? ¿Sólo a partir de intervenciones externas: deus ex machina? ¿O por su propia composición intrínseca, por su autonomía-límite? Más aún: ¿cómo puede sostenerse, si no es en términos **toto coelo** metafísicos, la concepción de un puro Ver "disimétrico" a una pura Visibilidad? ¿No es éste el esquema mismo de la episteme clásica: el Sujeto que desde su Centro ve, mide y ordena; el Sujeto que cree "poseer" objetos-prisioneros cuando no hace más que contemplar sus pálidas siluetas en las celdas periféricas? En absoluto. No sólo el ver transforma al sujeto de la visión, sino que la visión nunca podrá restituir perfectamente al objeto-prisionero. Las referencias a la epistemología contemporánea, abundantes en Deleuze y Foucault, son puramente retóricas. El panoptismo es una máquina racionalista, una utopía del "universo de la precisión", que la **Rationalisierung** ha expulsado hace **demasiado** tiempo como para que valga la pena hablar de ella. La vinculación a este universo, el hecho de estar ineluctablemente confinados en él, constituye el auténtico "irracionalismo" de Deleuze y Foucault. La segmentación dis-

ciplinar es aparente. La concepción fundamental consiste en la inmanencia del Poder, que tiene **por objeto** el detalle, "el mínimo detalle".(17) El Poder, que se manifiesta en un estado de segmentariedad difusa, dispone de una estrategia **profunda**. Hay una **profundidad** del Poder. La comparación con el Ejército es reveladora: la unidad básica es el soldado móvil, pero hay toda una geometría, toda una maquinaria perfectamente reconstruible que determinan los movimientos de dicha unidad. El lenguaje del Poder y de sus mecanismos es asimilable al del Ejército, al de lo Militar. ¿No es ésta una traducibilidad dialéctica? ¿No es una sustancial interdisciplinariedad de las disciplinas? No importa que Deleuze se afane en afirmar, en infinitas series tautológicas, que "es totalmente inútil buscar lo no dicho de un discurso (...) no hay ningún signifiante, ningún significado que descubrir (...) los enunciados dicen todo lo que pueden decir y no ocultan nada, son perfectamente transparentes".(18) La infinita repetición de una cosa no es una explicación. **En el fondo** de las diversas disciplinas opera la máquina del Poder, su **estrategia**. En la concepción de la máquina que se propone aquí, no hay lugar para dificultar su funcionamiento, para provocar su caducidad. Sólo un dios puede salvarnos.(19) O una Teoría, que es lo mismo: ver al dios, poseerlo. "Jugar con" la máquina no es posible. Y toda disciplina es traducible al funcionamiento abstracto del mecanismo del Poder. Si de lo Carcelario no se habla en político; si de la máquina del Poder no se practican las diferencias, los saltos, las rupturas que la componen en cuanto **mera organización política**, más allá de Leviatanes y Panópticos; si el Poder sigue siendo **deus absconditus** de las diversas disciplinas y no se comprende la reaccionaria utopía de escindir el "complejo" ver/ser visto, entonces, la única posibilidad de "resolver" lo Carcelario consiste en **inventar** nuevos lenguajes absolutamente **autónomos**. Esto es lo que hace Deleuze, lo que demuestra que la multiplicidad de las disciplinas es en él (y en Foucault) el signo de una metafísica del Poder. ¿Cómo produce el Poder? El poder opera por totalizaciones.(20) Lo quiere reducir todo, precisamente, al modelo del Panopticon: es, por naturaleza, "interdisciplinar". Por el contrario, la Teoría "no se totaliza, se multiplica y multiplica". **Por naturaleza**, pues, la Teoría está contra el Poder. Teoría y práctica, dice Foucault, "local y regional". Así, pues, ¿no Teoría, sino efectos políticos? Absolutamente no. No sólo porque hemos llegado a comprender que hay una "naturaleza" de la Teoría (como la hay del Poder: ¿y cómo puede no haber genealogía allí donde se reconoce la existencia de una naturaleza?), sino porque dicha Teoría desvela y ataca al Poder "allí donde

es más invisible e insidioso".(21) Se trata, pues, de una Teoría entendida como desvelamiento del deus absconditus. Dicha Teoría no tiene efectos políticos ya que no practica el juego del Poder, por lo que nunca podrá transformarlo, y se verá obligada a re-consagrarlo como Poder. Contra el Poder, pues, no puede haber otra cosa que el Otro de la abstracta autonomía. Este Otro opera como pura Teoría, libre de cualquier "accidente" ideológico: versión extrema de la utopía del lenguaje natural perfectamente **verdadero**.

"¿Quién habla y quién actúa? —se pregunta Deleuze—. Es siempre una multiplicidad..."(22) Por lo tanto, la Teoría no puede valer como Teoría de un Sujeto que habla en nombre de otros, que representa "orgánicamente", etc. Pero, en este caso, ¿quién afirma que "las masas saben **perfectamente, claramente**(...)" y que lo expresan **muy bien**? ¿Quién dice "perfectamente", "claramente", "muy bien"? En base a las condiciones generales del discurso de Deleuze y Foucault sólo sería posible establecer una **fenomenología inmediata** de estas luchas. Pero esta fenomenología apunta a una concreción, a una "realidad"(23) totalmente falsas, ya que carecen de cualquier función organizativa, ideológica, de cualquier "disturbio". El Poder es una máquina perfecta, lo mismo que la práctica teórica: **máquina deseante**. Fetichismo de la máquina, fetichismo de la Teoría, como alternativa absoluta, y del Pueblo como Sujeto de esta práctica. (¿Deleuze y Foucault hablan del pueblo! Y no puede ser de otro modo en cuanto hablan del Poder).

Pero ¿acaso la máquina deseante no es la resolución de todo fetichismo? La máquina revolucionaria se manifiesta como la liberación del deseo de las fuerzas de la represión. Da la palabra a la desrazonabilidad del deseo, deja pasar su flujo a través de la tiranía y castrante costra del signifiante (el arcaico imperio del significante). No importa el objeto de dicho deseo: nunca se consume suficientemente. Cualquier fijeza parece aferrada en el vórtice de esta esquizofrenia revolucionaria.(24)

Es cierto, el rasgo irremediamente fetichista de esta concepción no reside inmediatamente en su ser contemplación de un objeto. Su fetichismo consiste, mucho más sustancialmente, en la "originalidad" del propio deseo. Lo "natural" no son los objetos del deseo, sino el propio deseo. Este se manifiesta como fuerza eruptiva reprimida por los mecanismos disciplinarios hasta que son horadados por la Teoría. La Teoría abre el camino a la práctica eruptivo-natural del Deseo, y su flujo, obviamente, abraza cualquier sujeto, cualquier construcción, reconoce el carácter metafísico de una jerarquía de las necesidades (de las naturales a las artificiales), pero su crítica es totalmente ciega respecto a su propia realidad: se concibe como Naturaleza.

El Deseo habla en nombre de la Naturaleza. Como Naturaleza, exactamente en los términos con que la ideología de la Ascesis habla de las necesidades naturales. El Deseo se opone a las fuerzas de la opresión, de la "normalización" exactamente como la Ascesis se opone a la artificialidad de las necesidades. Artificio es la opresión del Deseo; artificio la construcción "económica" de las necesidades. El Deseo es fetichismo respecto a sí mismo, como la Ascesis lo es respecto a la "naturaleza" de la necesidad.

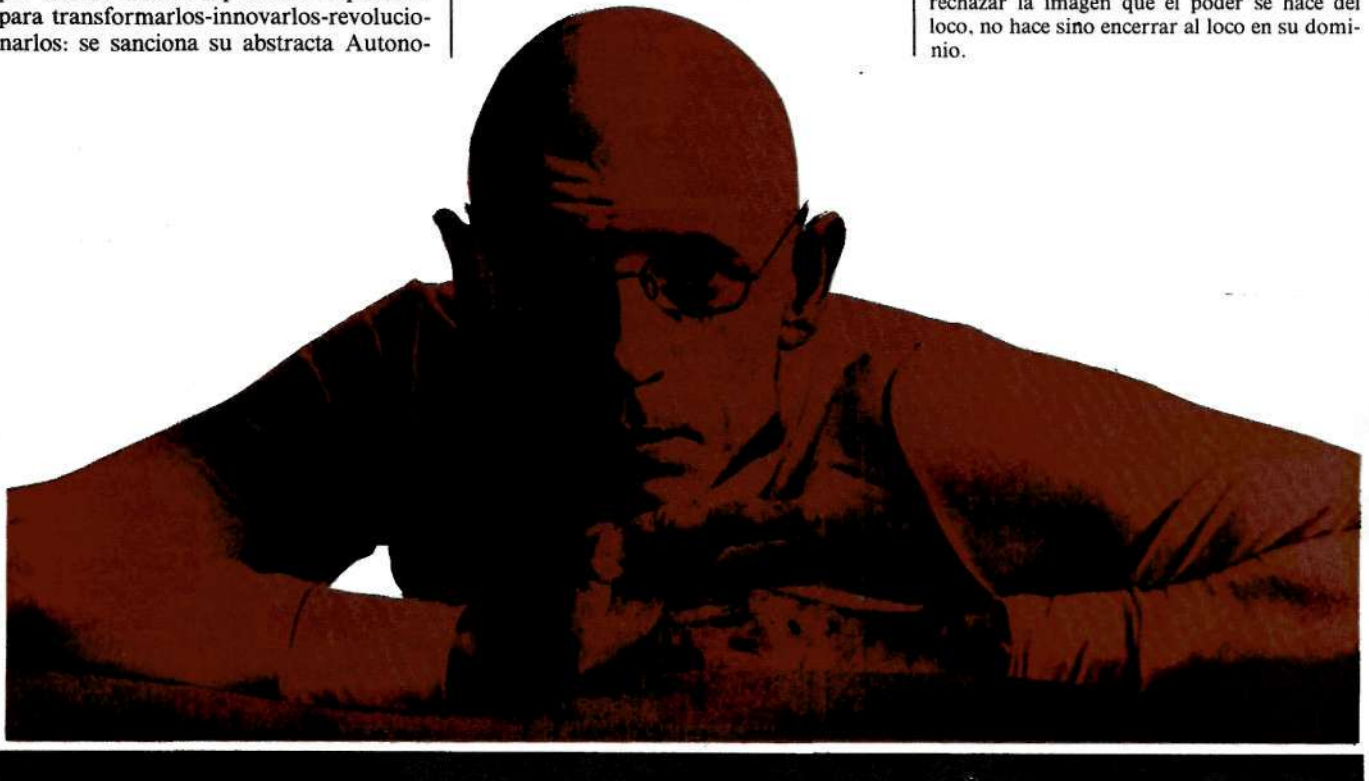
Del mismo modo que la máquina del Poder, tampoco la máquina del Deseo se puede desmontar políticamente. Como en el caso del Poder, este desmontaje, este análisis, debería haber concluido en la efectiva contradicción del Deseo. No hay una "naturaleza" del Deseo, un flujo originario que espere ser liberado para tomar la palabra. El Deseo está ineluctablemente unido a situaciones organizativas, a complejos determinados de necesidades, a posibilidades concretas de satisfacción. No hay un Lenguaje originario y puro del Deseo, como no hay un Lenguaje perfectamente autónomo del Poder. Pero, una vez más, la supuesta Autonomía del Deseo (la indecente pretensión de autonomía del Deseo) remite a la del Poder y la re-consagra. Jervis y Rella han demostrado que el loco, además de ser la figura de este insuprimible naturalismo deleuziano, asume de lleno la imagen que la sociedad burguesa se forma del loco, la imagen que ella misma ha **construido**. Los resultados de esta construcción no son criticados ni discutidos, sino simplemente asumidos e invertidos. (25) Los diversos lenguajes del Poder no son hablados, no son interpretados, y por ello se declara a priori la impotencia para transformarlos-innovarlos-revolucionarlos: se sanciona su abstracta Autono-

mía en el momento mismo en que se retrocede hacia el Otro del propio **Wille zur Ohmacth**. (26)

NOTAS

- (1) M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Ed. S. XXI.
- (2) G. Deleuze, *No un escritor, un nuevo cartógrafo*, "Critique" 343/1975.
- (3) M. Foucault, *op. cit.*
- (4) G. Deleuze, *op. cit.*
- (5) *Ibid.* p. 35.
- (6) Remito al lector a mi ensayo *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-21*, incluido en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977, pp. 120-140. También un autor mucho más próximo, me parece, de lo que pueda estarlo yo a ciertos aspectos del pensamiento de Foucault, Deleuze, subraya los aspectos críticos de la concepción leninista del estado: cfr. A. Negri, *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin*, Padua 1977.
- (7) Cfr. D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Milán 1976.
- (8) Las mistificaciones de Deleuze y su "escuela" en lo relativo a Freud constituyen el eje central de la crítica desarrollada por F. Rella en varios escritos. Una síntesis de la misma se encuentra en su *Introduzione al reading-Feltrinelli. La critica freudiana*, Milán 1977.
- (9) G. Deleuze y F. Guattari, *Rizoma*.
- (10) Cfr. G. Vattimo, *Nietzsche e la differenza*, in "Nuove Corrente" 68-69/1975-1976, y mi discusión de este importante ensayo en la *Introduzione* a E. Fink, *La filosofia di Nietzsche* (trad. 17. Venezia, 1976).
- (11) Una primera tentativa de resolver estos problemas que aquí sólo se plantean, en el plano de lo Político, se encuentra en mi intervención en el Convenio sobre la "transición" organizado por la revista "Il piccolo Hans", el 78 de mayo en Milán.

- (12) G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*.
- (13) M. Foucault, *op. cit.*
- (14) *Ibid.*
- (15) *Ibid.* "El panoptismo es el principio general de una nueva autonomía política cuyo objeto y fin no están en relación de soberanía, sino en relaciones de disciplina".
- (16) G. Deleuze: *No un escritor, un nuevo cartógrafo*.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*
- (19) M. Heidegger, entrevista concedida a *Der Spiegel*. Pero con la diferencia abismal de que este Dios no existe. Es la misma diferencia que existe entre un pensamiento del naufragio y un pensamiento que naufraga.
- (20) G. Deleuze y M. Foucault, *Los intelectuales y el poder*. Tr. cast. *El Viejo Topo*, n.º 6.
- (21) *Ibid.* ¡Es Foucault quien habla! Recuérdese el dios "phtoneron te kai tarachodes" de Herodoto.
- (22) *Ibid.*
- (23) G. Deleuze, *No un escritor: un nuevo cartógrafo*: "si las luchas actuales ya no pasan por el marxismo, es porque al identificar el poder con el Estado se opone a las luchas populares reales contra los mecanismos de poder".
- (24) Hemos resumido aquí los rasgos fundamentales del diálogo entre Deleuze y Guattari en *Capitalismo y esquizofrenia*, 2/III/1972.
- (25) F. Rella, *Nel nome di Freud. Il mito dell'altro*; G. Jervis, *Il mito dell'antipsichiatria*, ambos en *Quaderni Piacentini*, 60/61, 1976.
- (26) ¿Ibamos por ello a "condenar" la mala inmediatez en nombre de la Buena Unidad? ¿Ibamos a violentar a cada sujeto en la Buena Forma de la organización política? ¿Nos aterroriza la desestructuración? Exactamente lo contrario: queremos hablar **políticamente** del poder, porque lo que nos horroriza son las formas de desestructuración que en realidad no hacen sino confirmar y reconsagrar su dimensión totalizadora. Nos horroriza (y aterroriza) el discurso sobre el loco que al tiempo que parece rechazar la imagen que el poder se hace del loco, no hace sino encerrar al loco en su dominio.



Lo que digo y lo que dicen que digo

¿He dicho alguna vez que el poder sea omnipotente, omnisciente? ¡Al contrario! En **Vigilar y castigar** he demostrado que la utopía benthamiana del "Panopticon" nunca ha funcionado, y que toda la historia —toda la realidad— de la prisión siempre se ha ajustado a este modelo. En **La voluntad de saber** he tratado de señalar cómo se podrían hacer análisis del poder, en qué sentido se podrían orientar, y todas estas indicaciones giraban en torno al tema del poder como una serie de relaciones complejas, difíciles, mal funcionalizadas, de un poder que, en cierto modo, nunca ha funcionado. En efecto, ¿por qué se han desarrollado tantas relaciones de poder, tantos sistemas de control, tantas formas de vigilancia? Pues, precisamente porque el poder no era omnisciente, sino ciego, porque estaba en un impase, porque era impotente. Lo que se me atribuye es, pues, una pura y simple mentira. Y además, una mentira muy fácil de desenmascarar. ¿Por qué, entonces, los intelectuales comunistas, al polemizar conmigo, echan mano de la mentira, y de una mentira por añadidura desenmascarable?

Creo que conmigo utilizan una técnica perfectamente conocida en la historia de los partidos comunistas: atacar a sus adversarios con los mismos argumentos que estos emplean contra ellos. Veamos en qué sentido lo digo.

En mis escritos yo planteaba una cuestión: las relaciones de poder, ¿no representan quizá, respecto, por ejemplo, a las relaciones de producción, un nivel de realidad al mismo tiempo complejo y relativamente (aunque sólo relativamente) independiente? Y es cierto: esta pregunta se la formulaba yo al marxismo, del mismo modo que lo hacía con otras concepciones de la historia y de la política. En otros términos: avanzaba la hipótesis de la especificidad de

las relaciones de poder, de su espesor, inercia, viscosidad, desarrollo e inventiva propios, y afirmaba que era necesario analizar todas estas características. Es decir, simplemente decía lo siguiente: quizá las cosas no son tan simples como habitualmente se cree. Y para decirlo, me basaba simultáneamente en un análisis y una experiencia. La experiencia es la de la Unión Soviética. Y también la de los partidos comunistas en general, porque 60 o 70 años de experiencia contemporánea nos han enseñado que la idea de la conquista del Estado, de la extinción del Estado, del centralismo democrático, etc., sólo son fórmulas demasiado esquemáticas, incapaces de dar realmente cuenta de lo que sucede al nivel del poder. ¿Es cierto esto en el caso de la Unión Soviética? Sí. ¿Es cierto en el caso de cualquier otro partido comunista? Sí. Y la mía no es en absoluto una afirmación esquemática, como se podría pensar: se basa en análisis históricos concretos; he demostrado, por ejemplo, que desde el Cincuenta, el problema del arte de gobernar, el problema de cómo gobernar, con qué técnicas, instituyendo qué procedimientos, con qué instrumentos, etc., era uno de los problemas decisivos del mundo occidental: cómo gobernar y cómo aceptar el ser gobernados. Lo que decía, si nos fijamos bien, es que el problema del poder es complicado, con todas las consecuencias que ello implica incluso en la política cotidiana, aquí y ahora. ¿Cuál ha sido la respuesta de comunistas como Cacciari? ¿Foucault habla de simplismo y sostiene que las cosas son más complicadas de lo que se piensa? ¡Pero si es él el que tiene una concepción simplista del asunto! Se ha invertido la acusación: artimañas de abogado.

Segundo procedimiento. Amalgamar lo diferente. Tengo la impresión de que la operación ha consistido en esto: entre lo que

dice Deleuze, lo que dice Foucault y lo que dicen los "nuevos filósofos" no hay ninguna diferencia. Por el mismo precio, y ya puestos, han asimilado también a estas posiciones (supongo) un cuarto adversario: la teoría de las necesidades radicales, que hoy es, según creo, bastante importante en Italia. Reaparece aquí una táctica que creo vale la pena subrayar: se trata de la vieja táctica, a la vez política e ideológica, del stalinismo que consiste en tener siempre un solo adversario. Sobre todo cuando se lucha en varios frentes a la vez: hay que actuar como si la batalla se librara contra un solo y único adversario. Hay mil diablos, decía la Iglesia, pero un solo Príncipe de las Tinieblas. Y lo mismo hacen ellos. Esto produjo, por ejemplo, el socialfascismo en un momento en que había que luchar contra el fascismo y simultáneamente se pretendía atacar a la socialdemocracia. Más tarde se inventó la categoría del hitlerotrotskyismo. O la de titismo, como invariante de todos los adversarios posibles. Hoy el procedimiento continúa siendo el mismo. Se trata, en el fondo, de un procedimiento judicial que ha desempeñado un papel muy preciso en varios procesos: tanto en los de Moscú como en los de las democracias populares de la postguerra. Ya que no sois más que un solo y único adversario, os pediremos cuentas no sólo por lo que habéis dicho, sino también por lo que no habéis dicho, siempre que lo haya dicho alguno de vuestros sedicentes aliados o cómplices. Totalización de las culpas sobre la cabeza de cada uno de los acusados. Tras lo cual: ¿lo véis? Os contradecis, ya que, siendo un solo y único adversario, decís una cosa y la contraria. ¡Debéis, pues, rendir cuentas por haber dicho una cosa y por haber dicho la contraria!

Hay también un tercer elemento que me parece importante. Consiste en la asimilación del enemigo con el peligro. Cada vez que se presenta algo que, respecto a situaciones dadas, a tácticas consagradas, a temas ideológicos dominantes, representa un peligro, es decir, el planteamiento de un problema o la necesidad de dar un viraje en el análisis, ¡no hay que tomarlo como un peligro o como un acontecimiento!, sino denunciarlo inmediatamente como un adversario. Pongamos un ejemplo concreto. Los análisis del poder en el discurso institucionalizado del marxismo no han tenido hasta hoy más que un puesto relativamente restringido. El hecho de que el problema haya sido planteado, y no sólo por mí, sino por otros muchos, es un acontecimiento nuevo. Ante esto, los diferentes partidos comunistas, y el italiano en particular, no han reaccionado diciendo: habrá que tomarlo en consideración, sino diciendo: si es nuevo, representa un peligro y, por lo tanto, un adversario.

En la misma línea de cuanto llevo dicho se inserta también la operación de "reducción

a sistema". Ante los diferentes problemas y los análisis que no son sino tentativas de respuesta, imperfectas, torpes (sobre esto no me forjo ilusiones), los intelectuales comunistas tratan de extraer inmediatamente determinado número de tesis, sin preocuparse de si son caricaturescas o de si el vínculo que une las "tesis" extraídas de lo que efectivamente se ha dicho es arbitrario. El objetivo es llegar a una formulación de tesis que permita algo parecido a una condena. Condena lanzada sobre la base de la comparación entre estas tesis y las del marxismo, o lo que es lo mismo, entre estas tesis y las tesis "justas".

Creo que en la ficción que algunos comunistas han construido a propósito de lo que llevo hecho, se encuentran todos estos procedimientos. Entre lo que me atribuyen y lo que efectivamente he dicho no hay apenas relación: creo que se puede afirmar esto sin faltar a la verdad, serenamente. Se me atribuye, por ejemplo, una concepción naturalista del deseo: es para retorcerse de risa. ¿Se les puede actuar de estupidez? Quizás sí, pero creo que la palabra adecuada sería cinismo. Quiero decir que saben perfectamente que están mintiendo y que se puede demostrar fácilmente. Saben perfectamente que cualquier lector honesto que haya leído lo que yo he escrito, reconocerá la falsedad de lo que ellos dicen que he dicho. Pero su problema, y su fuerza, consiste en el hecho de que lo que hacen es precisamente construirse un enemigo único, utilizar un procedimiento judicial, poner en marcha una condena, en el sentido político-judicial de la expresión: esto es lo único que les interesa. Es preciso que el imputado sea condenable y condenado. Poco importa la naturaleza de las pruebas sobre las que se basa la condena, ya que, como sabemos muy bien, lo esencial en una condena no es la cualidad de las prue-

bas sino la fuerza de quien las esgrime. Creo que en este punto conviene introducir la cuestión de la función del intelectual. Es muy cierto que —cuando escribo un libro— me niego a adoptar una postura profética, es decir, aquella que consiste en decirle a la gente: esto es lo que tenéis que hacer, o también: esto está bien y esto no. Lo que en realidad les digo es: así es como, grosso modo, me parece que son las cosas, y las describo de forma que las posibles vías de ataque queden perfectamente dibujadas. Pero con esto no obligo a nadie a lanzarse al ataque. Si más tarde (pero esto es una cuestión que sólo me incumbe a mí) quiero (a propósito de las cárceles, de los asilos psiquiátricos, etc.) llevar a cabo un cierto número de acciones prácticas, afirmo enseguida que la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente distinta de las intervenciones escritas o librescas. Se trata de un problema colectivo, de un compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar determinada palabra. No: la radicalidad es de naturaleza física, la radicalidad está en la existencia.

Así pues, para volver a los comunistas, diré que lo que les falta a ellos es precisamente esta radicalidad. Y les falta porque para ellos el problema del intelectual no es el de decir la verdad, porque a los intelectuales de los PCs nunca nadie les ha pedido que digan la verdad. Les han pedido que toman una postura profética, que digan: esto es lo que hay que hacer, y "esto" es simplemente, por supuesto, afiliarse al PC, hacer lo que hace el PC, estar con el PC o

votar al PC. Con otras palabras: lo que el PC les pide a los intelectuales es que sean la correa de transmisión de imperativos intelectuales, morales, y políticos que el partido puede utilizar directamente.

Del intelectual que toma una postura completamente distinta, y le dice a la gente: me gustaría producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir, de este intelectual y de esta libertad, la gente del PC no dice nada. Para el PC el verdadero intelectual es el que viola la realidad, explicando cómo debería ser y diciendo que será como debe ser el día en que todos hagan como el partido comunista. Posición que es exactamente la contraria a la mía, y es esto lo que no me perdonan.

Los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo; o por lo menos, se arriesgan —y esto es, una vez más, realmente sorprendente— a presentarse ante los ojos de todo el mundo como incapaces de entender lo que digo. Aunque esto no les preocupa lo más mínimo, porque su problema no es otro que el de poner reparos a lo que hago, condenarlo, impedir que la gente haga o acepte lo que yo hago, hacerlo inaceptable. Y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no he dicho. Por ello creo que no vale la pena discutir demasiado sobre el discurso falaz que emiten sobre mi propio discurso. Es mucho más útil tratar de comprender cuál es la razón exacta de sus ataques. Y si ellos saben muy bien lo que yo hago, me gustaría, por mi parte, ayudarles a comprender qué es lo que están haciendo cuando mienten de este modo.

