

Universidad de Chile  
Facultad de Derecho  
Depto. de Ciencias del Derecho  
Teoría Social  
Prof. Ricardo Camargo Brito  
Ayudantes *ad honorem* Javiera Toro, Sergio Valenzuela, Esteban Miranda, Nicolás Ried.  
Primer semestre 2011

CUARTO MÓDULO:  
POST-ESTRUCTURALISMO E IDEOLOGÍA.

I. Michel Foucault: ¿Ideología o normalización?

- FOUCAULT, Michel. *La Historia de la sexualidad. Tomo I (La voluntad de saber). Siglo XXI, 2002, pp. 75 – 126.*
- DELEUZE, Gilles. *Deseo y placer*. Alción editores, 2004, pp. 7 – 36.
- FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza, 2008, pp. 139 – 156.

II. Jacques Derrida y el poder de la cita.

- DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley*. Edición online: [www.scribd.com](http://www.scribd.com)
- FERNÁNDEZ AGIZ, Domingo, et al. *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX*. Laertes, 2010, pp. 147 – 186.

III. Judith Butler, la performance y la ideología del género.

- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Paidós, 2007, pp. 45 – 100.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Paidós, 2008, pp. 17 – 52.
- FOUCAULT, Michel. *Sexualidad y poder (y otros textos)*. Folio, 2007, pp. 7 – 36.



Traducción de Ulises Guinazú

3  
**michel foucault**  
**historia de la**  
**sexualidad**

1. la voluntad de saber

 **siglo veintiuno**  
editores

yen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder immanentes a esta voluntad de saber. Y, en el caso preciso de la sexualidad, constituir la "economía política" de una voluntad de saber.

#### 4. El dispositivo de sexualidad

¿De qué se trata en esta serie de estudios? De transcribir como historia la fábula de las *Joyas indiscretas*.

Entre sus emblemas, nuestra sociedad lleva el del sexo que habla. Del sexo sorprendido e interrogado que, a la vez consentido y locuaz, responde inagotablemente. Cierta mecánico, lo bastante maravilloso como para tornarse él mismo invisible, lo capturó un día. Y en un juego donde el placer se mezcla con lo involuntario y el consentimiento con la inquisición, le frace decir la verdad de sí y de los demás. Desde hace muchos años, vivimos todos en el reino del príncipe Mangogru: presas de una inmensa curiosidad por el sexo, obsuinados en interrogarlo, insaciabiles para escucharlo y oír hablar de él, listos para inventar todos los anillos mágicos que pudieran forzar su discreción. Como si fuese esencial que de ese pequeño fragmento de nosotros mismos pudiéramos extraer no sólo placer sino saber y todo un sutil juego que salta del uno al otro: saber sobre el placer, placer en saber sobre el placer, placer-saber; y como si ese peregrino animal que alojamos tuviese por su parte orejas lo bastante curiosas, ojos lo bastante atentos y una lengua y un espíritu lo bastante bien contruidos como para saber muchísimo sobre ello y ser completamente capaz de decirlo, si realmente uno se lo solicita con un poco de maña. Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, Ocidente tendió una incesante exigencia de verdad: a nosotros nos toca arrancarle la suya, puesto que la ignora; a él, decimos la nuestra, puesto que la posee en la sombra. ¿Oculto, el sexo? ¿Es-

condido por nuevos pudores, meído en la chimenea por las tristes exigencias de la sociedad burguesa? Al contrario: incandescente. Hace ya varios cientos de años fue colocado en el centro de una formidable *instancia de saber*. Instancia doble, pues estamos constreñidos a saber qué pasa con él, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros.

Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación: al sexo-discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del sexo* que de una *Física*. No hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, insintorazón, pulsiones-conciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo —no tanto— anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales “conquististas”), sino hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos. Desde hace varias décadas, los especialistas en genética no conciben ya la vida como una organización dotada, además, de la extraña capacidad de reproducirse; en el mecanismo de reproducción ven precisamente lo que introduce en la dimensión de lo biológico: no sólo matriz de los seres vivientes, sino de la vida. Ahora bien, ya van varios siglos que, de una manera indudablemente muy poco “científica”, los innumerables teóricos y prácticos de la carne hicieron del hombre el hijo de un sexo imperioso e inreligible. El sexo, razón de todo.

No hay que plantear la pregunta: ¿por qué, pues, el sexo es tan secreto? ¿Qué fuerza es esa que tanto tiempo lo redujo al

silencio y que apenas acaba de aflojarse, permitiéndonos quizá interrogarlo, pero siempre a partir y a través de su repetición? En realidad, esa pregunta tan a menudo repetida en nuestra época no es sino la forma reciente de una afirmación considerable y de una prescripción secular: allá lejos está la verdad; id a sorprenderla. *Acheronta mouebo*: antigua decisión.

Vosotros que sois sabios, llenos de alta y profunda ciencia,  
vosotros que concebís y sabéis  
cómo, dónde y cuándo todo se une  
[...] Vosotros, grandes sabios, decidme lo que pasa,  
descubridme qué sucedió conmigo,  
descubridme dónde, cómo y cuándo,  
por qué tal cosa me ha ocurrido.<sup>1</sup>

Conviene, pues, preguntar antes que nada: ¿cuál es esa comminación? ¿Por qué esa gran caza de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?

En el relato de Diderot,<sup>\*</sup> el buen genio Cucutá descubre en el fondo de su bolsillo, entre algunas miserias —granos benditos, pequeñas pagodas de plomo y peladillas enmohecidas—, el minúsculo anillo de plata cuyo engaste, invertido, hace hablar a los sexos que uno encuentra. Se lo regala al sultán curioso. A nosotros nos toca saber qué anillo maravilloso confiere entre nosotros un poder semejante, en el dedo de qué amo ha sido puesto, qué juego de poder permite o supone, y cómo cada uno de nosotros pudo llegar a ser respecto de su propio sexo y el de los otros una especie de sultán atento e imprudente. A ese anillo mágico, a esa joya tan indiscreta cuando se trata de hacer

<sup>1</sup> G.-A. Bünger, citado por Schopenhauer, *Metafísica del amor sexual*, Buenos Aires, Concourt, 1975.

<sup>\*</sup> *Les bijoux indiscrets*: “Las joyas indiscretas”. [N. del T.]

hablar a los demás pero tan poco elocuente acerca de su propio mecanismo, conviene volverlo locuaz a su vez. Hay que hacer la historia de esa voluntad de verdad, de esa petición de saber que desde hace ya tantos siglos refleja el sexo como en un espejo: la historia de una terquedad y un encarnizamiento. Más allá de sus placeres posibles, ¿qué le pedimos al sexo, para obstinarlos así? ¿Qué es esa paciencia o avidez de constituirlo en el secreto, la causa omnipotente, el sentido oculto, el miedo sin respiro? ¿Y por qué la tarea de descubrir la difícil verdad se mudó finalmente en una invitación a levantar las prohibiciones y desatar las ligaduras? ¿Era pues tan arduo el trabajo, que había que hechizarlo con esa promesa? O ese saber había llegado a tener tal precio —político, económico, ético— que fue necesario, para sujetar a todos a él, asegurarle no sin paradoja que allí se encontraría la liberación?

Para situar las investigaciones futuras, he aquí algunas proposiciones generales concernientes al problema, al método, al campo que es preciso explorar y a las periodizaciones que es posible admitir provisionalmente.

#### PROBLEMA

¿Por qué estas investigaciones? Me doy cuenta muy bien de que una incertidumbre recorre los esbozos trazados con anterioridad; esta incertidumbre puede llegar a minar las investigaciones más pommenorizadas que he proyectado. Cien veces he repetido que la historia de las sociedades occidentales en los últimos siglos no mostraba demasiado el juego de un poder esencialmente represivo. Dirigí mi discurso a poner fuera de juego esa noción, fingiendo ignorar que una crítica era formulada desde otra parte y sin duda de modo más radical: una crítica que se ha efectuado al nivel de la teoría del deseo. Que el sexo, en efecto, no

esté "reprimido" no es una noción muy nueva. Hace ya bastante tiempo que algunos psicoanalistas lo dijeron. Recusaron la pequeña maquinaria simple que gustosamente uno imagina cuando se habla de represión; la idea de una energía rebelde a la que habría que dominar les pareció inadecuada para descifrar de qué manera se articulan poder y deseo; los suponen ligados de una manera más compleja y originaria que el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, que sin cesar asciende desde lo bajo, y un orden venido de lo alto que busca obstaculizarla; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder.

Ahora bien, de una manera obstinadamente confusa, he hablado, como si fueran nociones equivalentes, ora de la *repression*, ora de la *loi*, la prohibición o la censura. He ignorado —torpeza o negligencia— todo lo que puede distinguir sus implicaciones teóricas o prácticas. Y ciertamente concibo que se me pueda decir: refiriéndose sin cesar a técnicas positivas de poder, usted intenta ganar en los dos tableros; usted confunde a los adversarios en la figura del más débil, y, discutiendo la sola represión, abusivamente quiere hacer creer que se ha desembarazado del problema de la ley; y no obstante usted conserva del principio del poder-ley la consecuencia práctica esencial, a saber, que no es posible escapar del poder, que siempre está ahí y que constituye precisamente aquello que se intenta oponerle. De la idea del poder-represión retiene usted el elemento teórico más frágil, para criticarlo; de la idea del poder-ley retiene, para usarla a su modo, la consecuencia política más esterilizante.

El reto de las investigaciones que realizaré consiste en avanzar menos hacia una "teoría" que hacia una "análisis" del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que for-

man las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría — en seguida se verá por qué — “jurídico-discursiva”. Esta concepción gobierna tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. En otros términos, lo que distingue el análisis que se hace en términos de los instintos del que se lleva a cabo en términos de ley del deseo es, con toda seguridad, la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no la manera de concebir el poder. Una y otra recurren a una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una “liberación” si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apremiamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación de que inevitablemente no hay salida. Por lo demás, no imaginemos que esa representación sea propia de los que se plantean el problema de las relaciones entre poder y sexo. En realidad es mucho más general; frecuentemente la vemos a encontrar en los análisis políticos del poder, y sin duda está arraigada desde hace tiempo en la historia de Occidente.

He aquí algunos de sus rasgos principales:

— *La relación negativa.* Entre poder y sexo, únicamente se establece una relación negativa: rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aun ocultación o máscara. El poder nada “puede” sobre el sexo y los placeres, salvo decirles no; si algo produce, son ausencias o lagunas; elude elementos, introduce discontinuidades, separa lo que está unido, traza fronteras. Sus efectos adquieren la forma general del límite y de la carencia.

— *La instancia de la regla.* El poder, esencialmente, sería lo que dicta al sexo su ley. Lo que quiere decir, en primer término, que el sexo es colocado por aquél bajo un régimen binario: lícito e ilícito, permitido y prohibido. Lo que quiere decir, en

segundo lugar, que el poder prescribe al sexo un “orden” que a la vez funciona como forma de inteligibilidad: el sexo se desdobra a partir de su relación con la ley. Lo que quiere decir, por último, que el poder actúa pronunciando la regla: el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Habla, y eso es la regla. La forma pura del poder se encontraría en la función del legislador; y su modo de acción respecto del sexo sería de tipo jurídico-discursivo.

— *El ciclo de lo prohibido:* no te acercará, no tocarás, no consumirás, no experimentarás placer, no hablarás, no aparecerás, en definitiva, no existirás, salvo en la sombra y el secreto. El poder no aplicaría al sexo más que una ley de prohibición. Su objetivo: que el sexo renuncie a sí mismo. Su instrumento: la amenaza de un castigo que consistiría en suprimirlo. Renuncia a ti mismo so pena de ser suprimido; no aparezcas si no quieres desaparecer. Tu existencia no será mantenida sino al precio de tu anulación. El poder constituye al sexo con una prohibición que implanta la alternativa entre dos inexistencias.

— *La lógica de la censura.* Se supone que este tipo de prohibición adopta tres formas: afirmar que eso no está permitido, impedir que eso sea dicho, negar que eso exista. Formas aparentemente difíciles de conciliar. Pero es entonces cuando se imagina una especie de lógica en cadena que sería característica de los mecanismos de censura: liga lo inexistente, lo ilícito y lo irformulable de manera que cada uno sea a la vez principio y efecto del otro: de lo que está prohibido no se debe hablar hasta que esté anulado en la realidad; lo inexistente no tiene derecho a ninguna manifestación, ni siquiera en el orden de la palabra que anuncia su inexistencia; y lo que se debe callar se encuentra proscrito de lo real como lo que está prohibido por excelencia. La lógica del poder sobre el sexo sería la lógica paradójica de una ley que se podría enunciar como condemnation a la inexistencia, la no manifestación y el mutismo.

— *La unidad de dispositivo.* El poder sobre el sexo se ejercería de la misma manera en todos los niveles. De arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones en las que se apoye, actuaría de manera uniforme y masiva: funcionaría según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura: del Estado a la familia, del príncipe al padre, del tribunal a la trivialidad de los castigos cotidianos, de las instancias de la dominación social a las estructuras constitutivas del sujeto mismo, se hallaría, en diferente escala, una forma general de poder. Esta forma es el derecho, con el juego de lo lícito y lo ilícito, de la transgresión y el castigo. Ya se le preste la forma del príncipe que formula el derecho, del padre que prohíbe, del censor que hace callar o del maestro que enseña la ley, de todos modos se esquemmatiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto —que está "sujeto"— es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias correspondería, a aquel a quien construye —ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro—, la forma general de su misión. Por un lado, poder legislador, y por el otro, sujeto obediente.

Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma supuesta *mecánica del poder*. Se la define de un modo extrañamente limitativo: Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del "no", incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía: en ello consistiría la paradoja de su eficacia: no poder nada, salvo

lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de *obediencia*.

¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, y por consiguiente la elisión de todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad? En una sociedad como la nuestra, donde los aparatos del poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos finalmente tan seguros, en esta sociedad que fue, sin duda, más inventiva que cualquiera en materia de mecanismos de poder sutiles y finos, ¿por qué esa tendencia a no reconocerlo sino en la forma negativa y descarnada de lo prohibido? ¿Por qué reducir los dispositivos de la dominación al procedimiento único de la ley de prohibición?

Razón general y fáctica que parece evidente: el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en *proporción directa* con lo que logra esconder de sus mecanismos. ¿Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento. Y no sólo porque lo impone a quienes somete, sino porque también a éstos les resulta igualmente indispensable: ¿lo aceptarían acaso, si no viesen en ello un simple límite impuesto al deseo, dejando intrata una parte —incluso reducida— de libertad? El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad.

Quizá haya para esto una razón histórica. Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media —la monarquía, el Estado con sus aparatos— tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, entrelaza-

MECÁNICA  
DEL PODER

UNIDAD DE  
DISPOSITIVO



EL DERECHO  
 EN LENGUAJE  
 DEL PODER

dos, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron —beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas— hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Su fórmula, *pax et iustitia*, señalaba, en esa función a la que aspiraba, a la paz como prohibición de las guerras feudales o privadas y a la justicia como manera de suspender el arreglo privado de los litigios. En ese desarrollo de las grandes instituciones monárquicas se trataba, sin duda, de otra cosa muy diferente a la de un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio. El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho.

Una tradición que se remonta al siglo XVIII o al XIX nos habilitó a situar el poder monárquico absoluto del lado del no-derecho: lo arbitrario, los abusos, el capricho, la buena voluntad, los privilegios y las excepciones, la continuación tradicional de estados de hecho. Pero eso significa olvidar el rasgo histórico fundamental: las monarquías occidentales se edificaron como siste-

mas de derecho, se reflejaron a través de teorías del derecho e hicieron funcionar sus mecanismos de poder según la forma del derecho. El viejo reproche de Boulanvilliers a la monarquía francesa —haberse valido del derecho y los juristas para abolir los derechos y rebajar a la aristocracia— tiene, *grosso modo*, fundamento. A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político; por cierto que no se adecua a la manera en que el poder se ejerció y se ejerce, pero es el código con que se presenta, y prescribe que se lo piense según ese código. La historia de la monarquía y el recubrimiento de hechos y procedimientos de poder por el discurso jurídico-político fueron cosas que marcharon al unísono.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados para separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuó atrapa-da por ese sistema. Consideremos dos ejemplos. En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo contra el sistema jurídico-monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso, en el que podrían introducirse sin excesos ni irregularidades todos los mecanismos de poder, contra una monarquía que a pesar de sus afirmaciones desbordaba sin cesar el derecho y se colocaba a sí misma por encima de las leyes. La crítica política se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado el desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho. En el siglo XIX apareció otro tipo de crítica de las instituciones políticas; crítica mucho más radical puesto que se trataba de mostrar no sólo que el poder real escapaba a las reglas del derecho, sino que el sistema mismo del derecho era una manera de ejercer la violencia, de anexarla en provecho de algunos, y de hacer funcionar, bajo la apariencia de la ley gene-

ral, las asimetrías e injusticias de una dominación. Pero esta crítica del derecho se formula aún según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental.

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De ahí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia; de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada ya no tanto en la persona del soberano cuanto en la de un ser colectivo). Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlo a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica. Muy particular, y a pesar de todo transitoria. Pues si muchas de sus formas subsistieron y aún subsisten, novísimos mecanismos de poder la penetraron poco a poco y son probablemente irreducibles a la representación del derecho. Más adelante lo veremos. Esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes. Y si bien es verdad que lo jurídico ha podido servir para representar (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos codificar el poder o servirle de sistema de representación. Esta inflexión nos aleja cada vez más de un reino del derecho que comenzaba ya a retroceder en el pasado, en la época

en que la Revolución Francesa, cuando la edad de las constituciones y los códigos, parecía convertirlo en una promesa para un futuro cercano.

Es esta representación jurídica la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo. Ahora bien, el problema no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Ésa no es la cuestión. Bien sea el deseo esto o aquello, de todos modos se lo continúa concibiendo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo, un poder cuyo punto central es la enunciación de la ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código.

Reconozco gustosamente que el proyecto de esta historia de la sexualidad, o más bien de esta serie de estudios concernientes a las relaciones históricas entre el poder y el discurso sobre el sexo, es circular, en el sentido de que se trata de dos tentativas, cada una de las cuales remite a la otra. Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciamos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía: ¿cómo analizar entonces lo que ocurrió, en la historia reciente, a propósito del sexo, aparentemente uno de los aspectos más prohibidos de nuestra vida y nuestro cuerpo? ¿Cómo —fuera de la prohibición y el obstáculo— tiene acceso al mismo el poder? ¿Mediante qué mecanismos, tácticas o dispositivos? Pero admitamos en cambio que un examen algo cuidadoso muestra que en las sociedades modernas el poder en realidad no ha retrocedido la sexualidad según la ley y la soberanía; supongamos que

el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera "tecnología" del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera "prohibición"; desde ese momento, este ejemplo —que no se puede dejar de considerar privilegiado, puesto que ahí, más que en cualquier otra parte, el poder parecía funcionar como prohibición— ¿acaso no nos construye a forjar, a propósito del poder, principios de análisis que no participen del sistema del derecho y la forma de la ley? Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder se trata, al mismo tiempo, de formar otra cuadrícula de descriptivo histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey.

#### MÉTODO

Por lo tanto, hay que analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o de ley. Pero la palabra "poder" amenaza con introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que com-

prender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incessantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los desnivelen, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan electivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más "periféricos"), y que también permite utilizar sus mecanismos como cuadrícula de inteligibilidad del campo social, no debe ser buscado en la existencia. Primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los circuitos móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables—. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y "el" poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas moviñdades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata a su vez de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el Poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se

quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada—en parte y nunca totalmente—ya sea en forma de "guerra", ya en forma de "política"; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.

Siguiendo esa línea, se podría adelantar cierto número de proposiciones:

— Que el poder no es algo que se adquiera, arranque o compta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias.

— Que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son immanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferencias; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor.

— Que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una opción binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de re-

chazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquellos a establecer redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, líneas de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos.

— Que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las "explicaría", sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad. Ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar); la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —incluso local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables frecuentemente carecen de hipocresía.

— Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. Hay que decir que se está necesariamente "en" el poder, que no es posible "escapar" de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la his-

RACIONALIDAD  
DEL PODER  
(CONCIENCIA DE  
LOS PODERES)

★  
Resistencia

toria, el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo — alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Pero ello no significa que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador. Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su

alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.

Dentro de ese campo de las relaciones de fuerza hay que analizar los mecanismos del poder. Así se escapará del sistema Sorberano-Ley que tanto tiempo fascinó al pensamiento político. Y, si es verdad que Maquiavelo fue uno de los pocos — y sin duda residía en eso el escándalo de su "cinismo" — en pensar el poder del príncipe en términos de relaciones de fuerza, quizás haya que dar un paso más, dejar de lado el personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia immanente en las relaciones de fuerza.

Para volver al sexo y a los discursos verdaderos que lo tomaron a su cargo, el problema a resolver no debe pues consistir en lo siguiente: dada una determinada estructura estatal, ¿cómo y por qué "el" poder necesita instituir un saber sobre el sexo? La cuestión tampoco será: ¿a qué dominación de conjunto sirvió el cuidado puesto (desde el siglo XVIII) en producir sobre el sexo discursos verdaderos? Ni tampoco: ¿qué ley presidió, al mismo tiempo, la regularidad del comportamiento sexual y la conformidad de lo que se decía sobre ese comportamiento? Sino, más bien: en tal tipo de discurso sobre el sexo, en tal forma de extorsión de la verdad que aparece históricamente y en lugares determinados (en torno al cuerpo del niño, a propósito del sexo femenino, en la oportunidad de prácticas de restricciones de nacimientos, etc.), ¿cuáles son las relaciones de poder, las más

inmediatas, las más locales, que están actuando? ¿Cómo hacen posibles esas especies de discursos, e, inversamente, cómo esos discursos les sirven de soporte? ¿Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones de poder en virtud de su ejercicio mismo —refuerzo de ciertos términos, debilitamiento de otros, efectos de resistencia, contracargas (*contre-investissements*)—, de tal suerte que no ha habido, dado de una vez por todas, un tipo estable de sujeción? ¿Cómo se entrelazan unas con otras las relaciones de poder, según la lógica de una estrategia global que retrospectivamente adquiere el aspecto de una política unitaria y vohumarista del sexo? *Grosso modo*: en lugar de referir a la forma única del gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas turbias que se le dirigen y todos los sellos con que se oblitera su conocimiento posible, se trata de sumergir la abundante producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles.

Esto conduce a plantear previamente cuatro reglas, pero que no constituyen imperativos metodológicos sino, más bien, prescripciones de prudencia.

### 1] *Regla de inmanencia*

No considerar que existe un determinado campo de la sexualidad que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias del poder —económicas o ideológicas— hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la sexualidad se constituyó como campo a conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla. Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad algu-

na, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia. Se partirá pues de lo que podría denominarse "focos locales" de poder-saber: por ejemplo, las relaciones que se anudan entre penitente y confesor o fiel y director de conciencia: en ellas, y bajo el signo o de la "carne" que se debe dominar, diferentes formas de discursos —examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones— portan en una especie de vaivén incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento. Asimismo, el cuerpo del niño vigilado, rodeado en su cuna, lecho o cuarto por toda una ronda de padres, nodrizas, domésticos, pedagogos, médicos, todos atentos a las menores manifestaciones de su sexo, constituyó, sobre todo a partir del siglo XVIII, otro "foco local" de poder-saber.

### 2] *Reglas de las variaciones continuas*

No buscar quién posee el poder en el orden de la sexualidad (los hombres, los adultos, los padres, los médicos) y a quién le falta (las mujeres, los adolescentes, los niños, los enfermos...); ni quién tiene el derecho de saber y quién está mantenido por la fuerza en la ignorancia. Buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego, implican. Las "distribuciones de poder" o las "apropiaciones de saber" nunca representan otra cosa que cortes instantáneos de ciertos procesos, ya sean de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, ya sean de inversión de la relación, o de crecimiento simultáneo de ambos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino "marcas de transformaciones". El conjunto constituido en el siglo XIX alrededor del niño y su sexo por el padre, la madre, el educador y el médico atravesó modificaciones incesantes, desplazamientos continuos, uno de cuyos resultados más es-

pectaculares fue una extraña inversión: mientras que, al principio, la sexualidad del niño fue problematizada en una relación directamente establecida entre el médico y los padres (en forma de consejos, de opinión sobre vigilancia, de amenazas para el futuro), finalmente fue en la relación del psiquiatra con el niño, como la sexualidad de los adultos se vio puesta en entredicho.

### 3] *Regla del doble condicionamiento*

Ningún "foco local", ningún "esquema de transformación" podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. De unas a otras, ninguna discontinuidad como en dos niveles diferentes (uno microscópico y el otro macroscópico), pero tampoco homogeneidad (como si uno fuese la proyección aumentada o la miniaturización del otro); más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles, y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar. Así, en la familia el padre no es el "representante" del soberano o del Estado, y éstos no son proyecciones del padre en otra escala. La familia no reproduce a la sociedad, y ésta, a su vez, no la imita. Pero el dispositivo familiar, precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras" para el control matusiano de la natalidad, para las incitaciones poblacionistas, para la medicalización del sexo y la psiquiatrización de sus formas no genitales.

### 4] *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*

Lo que se dice sobre el sexo no debe ser analizado como simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Poder y saber se articulan por supuesto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que resituar, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que supone, también, de desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder: lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también alojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras. Piénsese por ejemplo en la historia de lo que fue, por excelencia, "el" gran pecado contra natura. La extrema discreción de los textos sobre la sodomía — esa categoría tan confusa —, la reticencia casi general al hablar de ella, permitió durante mucho tiempo un doble funcionamiento: por una parte, una extrema severidad (condena a la hoguera aplicada aún en el siglo XVIII sin que ninguna protesta importan-

te fuera expresada antes de la mitad del siglo), y, por otra parte, una tolerancia seguramente muy amplia (que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales, y que se advierte más directamente a través de ciertos testimonios sobre las sociedades masculinas que podían existir en los ejércitos o las cortes). Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastía y "hermafroditismo psíquico", con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles sociales en esta región de la "perversidad", pero permitió también la constitución de un discurso "de rechazo": la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntárseles ante todo de qué teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología—dominante o dominante—representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelven necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).

Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente

estables, de dominación. El modelo estratégico debe ser preferido al modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza—que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal—se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.

#### CAMPO

No hay que describir la sexualidad como un impulso reactivo, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarna en sometida y a menudo fracasada en su intento de dominarla por completo. La sexualidad aparece más bien como una vía de paso para las relaciones de poder, particularmente densa: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más inerte, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizáble para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de brasa, a las más variadas estrategias.

No hay una estrategia única, global, válida para toda la sociedad y enfocada de manera uniforme sobre todas las manifestaciones del sexo: por ejemplo, la idea de que a menudo se ha buscado por diferentes medios reducir todo el sexo a su función reproductora, a su forma heterosexual y adulta y a su legitimidad matrimonial, no da razón, sin duda, de los múltiples objetivos buscados, de los múltiples medios empleados en las políticas sexuales que concernieron a ambos sexos, a las diferentes edades y las diversas clases sociales.



En una primera aproximación, parece posible distinguir, a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan a propósito del sexo dispositivos específicos de saber y de poder. No nacieron de golpe en ese momento, pero adquirieron entonces una coherencia, alcanzaron en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permitieron describirlos en su relativa autonomía.

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado—calificado y descalificado—como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad; de este modo este cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas: y por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurarse), con el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y con la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de esta histerización.

Pedagogización del sexo del niño: doble afirmación de que casi todos los niños se entregan, o son susceptibles de entregarse, a una actividad sexual, y de que siendo esa actividad indebida, a la vez “natural” y “contra natura”, trae consigo peligros físicos y morales, colectivos e individuales; los niños son definidos como seres sexuales “liminares”, más acá del sexo y ya en él, a caballo en una peligrosa línea divisoria; los padres, las familias, los educadores, los médicos, y más tarde los psicólogos, deben tomar a su cargo, de manera continua, ese germen sexual precioso y peligroso, peligroso y en peligro; tal pedagogización se manifiesta sobre todo en una guerra contra el onanismo que en Occidente duró cerca de dos siglos.

Socialización de las conductas procreadoras: socialización económica a través de todas las incitaciones o frenos aportados, por medidas

“sociales” o fiscales, a la fecundidad de las parejas: socialización política por la responsabilización de las parejas respecto del cuerpo social entero (que hay que limitar o, por el contrario, reforzar); socialización médica, en virtud del valor patógeno, para el individuo y la especie, prestado a las prácticas de control de los nacimientos.

Finalmente, psiquiatrización del placer perverso: el instinto sexual fue aislado como instinto biológico y psíquico autónomo; se hizo el análisis clínico de todas las formas de anomalías que pueden afectarlo; se le confirió un papel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías.

En la preocupación por el sexo—que va creciendo a todo lo largo del siglo XIX—se dibujan cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, blancos y fijaciones para las empresas del saber: la mujer histerica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada uno es el correlativo de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres.

¿De qué se trata en tales estrategias? ¿De una lucha contra la sexualidad? ¿O de un esfuerzo por controlarla? ¿De una tentativa para regirla mejor y enmascarar lo que pueda tener de indisciplinado, de llamativo, de indócil? ¿De una manera de formular esa parte de saber que sería aceptable o útil? En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie de naturaleza dada que el poder intentaría reducir, o como un campo oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de con-

cimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza*: sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes. El dispositivo de alianza, con los mecanismos coercitivos que lo aseguran, con el saber que exige, a menudo complejo, perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado o un soporte suficiente. Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó, aunque sin excluirlo, a reducir su importancia. Este es el *dispositivo de sexualidad*: como el de alianza, está conectado a los compañeros sexuales, pero de una manera muy distinta. Se los podría oponer término a término. El dispositivo de alianza se edifica en torno de un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito: el de sexualidad funciona según técnicas móviles, políticas y coyunturales de poder. El dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control. Para el primero, lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido; para el segundo, lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones, por tenues o imperceptibles que sean. Finalmente, si el dispositivo de alianza está fuertemente articulado con la economía a causa del papel que puede desempeñar en la transmisión o circulación de riquezas, el dispositivo de sexualidad está vinculado a la economía a través de mediaciones numerosas y sutiles, pero la principal es el cuerpo — cuerpo que produce y que consume—. En una palabra, el dispositi-

tivo de alianza sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la "reproducción". El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. Es necesario, pues, admitir tres o cuatro tesis contrarias a la que supone el tema de una sexualidad reprimida por las formas modernas de la sociedad: la sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes; ha estado en expansión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo, a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder.

No sería exacto decir que el dispositivo de sexualidad sustituyó al dispositivo de alianza. Es posible imaginar que quizás un día lo reemplace. Pero hoy, de hecho, si bien tiende a reemplazarlo, no lo ha borrado ni tornado inútil. Históricamente, por lo demás, fue alrededor y a partir del dispositivo de alianza donde se erigió el de sexualidad. La práctica de la penitencia, luego la del examen de conciencia y la de la dirección espiritual fueron el núcleo formador: ahora bien, como vimos,<sup>2</sup> lo que en primer término estuvo en juego en el tribunal de la penitencia fue el sexo en cuanto soporte de relaciones; la cuestión planteada era la del comercio permitido o prohibido (adulterio, relaciones extramatrimoniales, o con una persona interdicta por la sangre o por su estatuto, carácter legítimo o no del acto de cópula); luego, poco a poco, con la nueva pastoral —y su aplicación en seminarios, colegios y conventos—, se pasó de una problemática de la relación a una problemática de la "carne", es de-

2 Cfr., *supra*, p. 38.

cir: del cuerpo, de la sensación, de la naturaleza del placer, de los movimientos más secretos de la concupiscencia, de las formas sutiles de la delectación y del consentimiento. La "sexualidad" estaba naciendo, naciendo de una técnica de poder que en el origen estuvo centrada en la alianza. Desde entonces no dejó de funcionar en relación con un sistema de alianza y apoyándose en él. La célula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padre-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad: (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, sin duda en menor medida, la especificación de los perversos). No hay que entender la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y política de alianza que excluye la sexualidad o al menos la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es por el contrario anclarla y constituir su soporte permanente. Asegura la producción de una sexualidad que no es homogénea respecto de los privilegios de alianza, permitiendo al mismo tiempo que los sistemas de alianza estén atravesados por toda una nueva táctica de poder que hasta entonces ignoraban. La familia es el intercambiador de la sexualidad y de la alianza: transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza.

Esa acción de prender con alfileres el dispositivo de alianza y el de sexualidad en la forma de la familia permite comprender un cierto número de hechos: que a partir del siglo XVIII la familia haya llegado a ser un lugar obligatorio de afectos, de sentimientos, de amor; que la sexualidad tenga como punto privilegiado de eclosión la familia; que, por la misma razón, la familia nazca ya "incestuosa". Es posible que en las socieda-

des donde predominan los dispositivos de alianza la prohibición del incesto sea una regla funcionalmente indispensable. Pero en una sociedad como la nuestra, donde la familia es el más activo foco de sexualidad, y donde sin duda son las existencias de ésta las que mantienen y prolongan la existencia de aquélla, el incesto —por razones muy distintas y de forma muy distinta— ocupa un lugar central; sin cesar el incesto es solicitado y rechazado, objeto de obsesión y requerimiento, secreto temido y unión indispensable. Aparece como lo prohibidísimo en la familia mientras ésta actúe como dispositivo de alianza; pero también como lo continuamente requerido para que la familia sea un foco de inciación permanente de la sexualidad. Si durante más de un siglo Occidente se interesó tanto por la prohibición del incesto, si con acuerdo más o menos común se vio en él un universal social y uno de los puntos de paso obligatorio a la cultura, quizá fue porque se encontraba en esa prohibición un medio de defenderse, no contra un deseo incestuoso, sino contra la extensión y las implicaciones de ese dispositivo de sexualidad que se había erigido y cuyo inconveniente, entre muchos beneficios, consistía en ignorar las leyes y las formas jurídicas de la alianza. La afirmación de que toda sociedad, sea la que fuere, y por consiguiente la nuestra, está sometida a esa regla de reglas, garantizaba que el dispositivo de sexualidad, cuyos efectos extraños comenzaban a manipularse —entre ellos la intensificación afectiva del espacio familiar—, no podría escapar al viejo gran sistema de la alianza. Así el derecho estaría a salvo, incluso en la nueva mecánica de poder. Pues tal es la paradoja de esta sociedad que inventó desde el siglo XVIII tantas tecnologías de poder extrañas al derecho: teme sus efectos y proliferaciones y trata de recodificarlos en las formas del derecho. Si se admite que la prohibición del incesto es el umbral de toda cultura, entonces la sexualidad se encuentra desde el fondo de los tiempos colocada bajo el signo de la ley y el

derecho. La etnología, al reelaborar sin cesar durante tanto tiempo la teoría transcultural de la prohibición del incesto, se ha hecho digna de todo el dispositivo moderno de sexualidad y de los discursos teóricos que produce.

Lo que ha ocurrido desde el siglo XVII puede descifrarse así: el dispositivo de sexualidad, que se había desarrollado primero en los márgenes de las instituciones familiares (en la dirección de conciencias, en la pedagogía), poco a poco volverá a centrarse en la familia: lo que podía incluir de extraño, de irreducible, quizá de peligroso para el dispositivo de alianza —la conciencia de tal peligro se manifiesta en las críticas frecuentemente dirigidas contra la indiscreción de los directores, y en todo el debate, algo más tardío, sobre la educación de los niños: privada o pública, institucional o familiar<sup>3</sup>—, fue vuelto a tomar en cuenta por la familia, una familia reorganizada, más cerrada sin duda, intensificada seguramente en relación con las antiguas funciones que ejercía en el dispositivo de alianza. Los padres y los cónyuges llegaron a ser en la familia los principales agentes de un dispositivo de sexualidad que, en el exterior, se apoya en los médicos, los pedagogos, más tarde los psiquiatras, y que en el interior viene a reforzar y pronto a “psicologizar” o “psiquiatrizar” los vínculos de alianza. Entonces aparecen estos nuevos personajes: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiférente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer. Éstas son las figuras mixtas de la alianza descarrilada y de la sexualidad anormal; llevan el trastorno o perturbación de ésta al orden de la primera; y para el sistema de alianza son la ocasión de hacer valer sus derechos

en el orden de la sexualidad. Una demanda incesante nace entonces de la familia: pide que se la ayude a resolver esos juegos desdichados de la sexualidad y de la alianza, y atrapada por el dispositivo de sexualidad que la invadió desde el exterior, que contribuyó a solidificarla en su forma moderna, profiere hacia los médicos, los pedagogos, los psiquiatras, los curas y también los pastores, hacia todos los “expertos” posibles, la larga queja de su sufrimiento sexual. Todo sucede como si de pronto descubriese el temible secreto de lo que se le inculcó y que no le dejaba de sugerir: ella, arca fundamental de la alianza, era el germen de todos los infortunios del sexo. Y he ahí, desde mediados del siglo XIX al menos, persiguiendo en sí misma las menores huellas de sexualidad, arrancándose a sí misma las más difíciles confesiones, solicitando ser oída por todos los que pueden saber mucho sobre el tema, abriéndose de parte a parte a la infinitud del examen. En el dispositivo de sexualidad la familia es el cristal: parece difundir una sexualidad que en realidad refleja y difracta. Por su penetrabilidad y por ese juego de espejos hacia el exterior, la familia es para el dispositivo de sexualidad uno de los elementos tácticos más valiosos.

Pero nada de ello sucedió sin tensión ni problemas. También en esto Charcot constituye, sin duda, una figura central. Durante años fue el más notable de aquellos a quienes las familias, desbordadas por la sexualidad que las saturaba, solicitaban arbitraje y atención. Y él, que del mundo entero recibía padres que conducían a sus hijos, esposos con sus mujeres, mujeres con sus maridos, se preocupaba en primer lugar —y a menudo dio este consejo a sus alumnos— por separar al “enfermo” de su familia y, para observarlo mejor, la escuchaba lo menos posible.<sup>4</sup> \*Bus-

3 *Tartuffe*, de Molière, y *El proscritor*, de Lenz, representan, con un siglo de distancia entre ellas, la interferencia del dispositivo de sexualidad en el dispositivo de familia; *Tartuffe* en el caso de la dirección espiritual y *El proscritor* en el de la educación.

4 Charcot, *Leçons du mardi*, 7 de enero de 1888: “Para tratar bien a una joven histérica, no hay que dejarla con su padre y su madre, hay que llevarla a una casa de salud [...] ¿Saben ustedes cuánto tiempo lloran a sus madres, cuando las abandonan, las jóvenes bien educadas?”

caba separar el dominio de la sexualidad del sistema de la alianza, a fin de tratarlo directamente con una práctica médica cuya tecnicidad y autonomía estaban garantizadas por el modelo neurológico. La medicina retomaba así por su propia cuenta, y según las reglas de un saber específico, una sexualidad acerca de la cual la medicina misma había incitado a las familias a preocuparse como de una tarea esencial y un peligro mayor. Y Charcot, varias veces, notó con qué dificultad las familias "cedían" al médico el paciente que sin embargo venían a traerle, cómo estaban las casas de salud en las que el sujeto era mantenido aparte, y con qué interferencias perturbaban sin cesar el trabajo del médico. No tenían, sin embargo, por qué inquietarse: era para devolverles individuos sexualmente integrables al sistema de la familia por lo que el terapeuta intervenía; y esta intervención, aunque manipulara el cuerpo sexual, no lo autorizaba a formular un discurso explícito. No hay que hablar de esas "causas genitales": tal fue, pronunciada a media voz, la frase que la oreja más famosa de nuestra época sorprendió, un día de 1886, en boca de Charcot.

En ese espacio se alojó el psicoanálisis, pero modificando considerablemente el régimen de las inquietudes y las seguridades. Al principio tenía que suscitar desconfianza y hostilidad puesto que se proponía, llevando al límite la lección de Charcot, recorrer fuera del control familiar la sexualidad de los individuos; sacaba a la luz esa sexualidad misma sin recubrirla con el modelo neurológico; más aún, ponía en entredicho las relaciones familiares con el análisis que de ellas hacía. Pero he aquí que el psicoanálisis, que en sus modalidades técnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar, en el corazón mismo de esa sexualidad reencontraba como principio de su formación y claridad de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esposales y el parentesco, el incesto. La garantía de que en el fondo de la sexualidad de cada cual iba a reparar la relación padres-hijos, permitía mantener la sujeción con afilieres del dispositivo de sexualidad sobre el sistema de la alianza en el momento en que todo parecía indicar el proceso inverso. No había ningún riesgo de que la sexualidad apareciera, por naturaleza, extraña a la ley: no se constituía sino gracias a ésta. Padres, no temáis llevar a vuestros hijos al análisis: en el aprendizaje que, de todos modos, es a vosotros a quienes aman. Hijos, no os quejéis demasiado por no ser huérfanos y siempre redescubrir en el fondo de vosotros mismos a la Madre-Objeto o al signo soberano del Padre: es gracias a ellos como accedéis al deseo. De ahí, después de tantas reticencias, el firmenso consenso de análisis en las sociedades donde el dispositivo de alianza y el sistema de la familia tenían necesidad de ser reforzados.

Pues en ello reside uno de los puntos fundamentales en toda esta historia del dispositivo de sexualidad: nació con la tecnología de la "carne" en el cristianismo clásico, apoyándose en los sistemas de alianza y las leyes que los rigen; pero hoy desempeña un papel inverso: tiende a sostener el viejo dispositivo de alianza. Desde la dirección de conciencias hasta el psicoanálisis, los dispositivos de alianza y de sexualidad, girando uno con relación al otro según un lento proceso que ahora tiene más de tres siglos, invirtieron sus respectivas posiciones; en la pastoral cristiana, la ley de la alianza codificaba esa carne que se estaba descubriendo y le imponía desde un principio una armazón aún jurídica; con el psicoanálisis, la sexualidad da cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de deseo.

El campo que se tratará de analizar en los diferentes estudios que seguirán al presente volumen consiste, pues, en ese dispositivo de sexualidad: su formación a partir de la carne cristiana;

Consideremos el término medio, si ustedes quieren: una media hora. No es mucho"; 21 de febrero de 1888. "En los casos de histeria de jóvenes varones, lo que hay que hacer es separarlos de sus madres. Mientras estén con ellas, no hay nada que hacer [...] A veces el padre es tan insportable como la madre; lo mejor, pues, es suprimir a ambos".

su desarrollo a través de las cuatro grandes estrategias desplegadas en el siglo XIX: sexualización del niño, histerización de la mujer, especificación de los perversos, regulación de las poblaciones, estrategias todas que pasan por una familia que fue (hay que verlo bien) no una potencia de prohibición sino factor capital de sexualización.

El primer momento correspondería a la necesidad de constituir una "fuerza de trabajo" (por lo tanto nada de "gasto" inútil, nada de energía dilapidada: todas las fuerzas volcadas al solo trabajo) y de asegurar su reproducción (conyugalidad, fabricación regulada de hijos). El segundo momento correspondería a la época del *Spätkapitalismus*, donde la explotación del trabajo asalariado no exige las mismas coacciones violentas y físicas que en el siglo XIX y donde la política del cuerpo no requiere ya la elisión del sexo o su limitación al solo papel reproductor; pasa más bien por su canalización múltiple en los circuitos controlados de la economía: una desublimación sobrerrepresiva, como se dice.

Ahora bien, si la política del sexo no hace actuar en lo esencial la ley de la prohibición sino todo un aparato técnico, si se trata más bien de la producción de la "sexualidad" que de la represión del sexo, es preciso abandonar semejante división y distanciar el análisis respecto del problema de la "fuerza de trabajo" y, sin duda, abandonar el energetismo difuso que sustenta el tema de una sexualidad reprimida por razones económicas.

## PERIODIZACIÓN

La historia de la sexualidad —si se quiere centrarla en los mecanismos de represión— supone dos rupturas. Una, durante el siglo XVII: nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos

de decencia, evitación obligatoria del cuerpo, silencios y pudores imperativos del lenguaje; la otra, en el siglo XX: no tanto ruptura, por lo demás, como inflexión de la curva: en tal momento los mecanismos de la represión habrían comenzado a aflojarse; se habría pasado de las prohibiciones sexuales apremiantes a una tolerancia relativa respecto de las relaciones prenupciales o extramatrimoniales; la descalificación de los "perversos" se habría atenuado, y borrado en parte su condena por la ley; se habrían levantado en buena medida los tabúes que pesaban sobre la sexualidad infantil.

Hay que intentar seguir la cronología de estos procedimientos: las invenciones, las mutaciones instrumentales, las permanencias. Pero existe también el calendario de su utilización, la cronología de su difusión y de los defectos que inducen (de sujeción o resistencia). Estas dataciones múltiples indudablemente no coinciden con el gran ciclo represivo que de ordinario se sitúa entre los siglos XVII y XX.

[1] La cronología de las técnicas mismas se remonta muy atrás. Hay que buscar su punto de formación en las Prácticas penitenciales del cristianismo medieval o, mejor, en la doble serie constituida por la confesión obligatoria, exhaustiva y periódica impuesta a todos los fieles en el Cencillo de Letrán, y por los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XIV. Primero la Reforma, luego el catolicismo tridentino marcaron una mutación importante y una escisión en lo que se podría llamar la "tecnología tradicional de la carne". Escisión cuya profundidad no debe ser ignorada; ello no excluye sin embargo cierto paralelismo entre los métodos católicos y protestantes del examen de conciencia y de la dirección pastoral: aquí y allá se fijan, con diversas sutilezas, procedimientos de análisis y de formulación discursiva de la "concupiscencia". Técnica rica, refinada, que se desarrolló a partir del siglo XVI a través de largas elaboraciones teóricas y se fijó a fines del XVIII en fórmulas que

pueden simbolizar, por un lado, el rigorismo mitigado de Alfonso de Ligorio y, por otro, la pedagogía de Wesley.

Ahora bien, en esas posturimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesiástica. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, eran instados a someterse a vigilancia. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de las mujeres; y el de la demografía, finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos. El "pecado de juventud", las "enfermedades de los nervios" y los "fraudes a la procreación" (como más tarde se llamó a esos "funestos secretos") señalaron así los tres dominios privilegiados de aquella nueva tecnología. Sin duda, en cada uno de esos puntos retomó, no sin simplificarlos, métodos ya formados por el cristianismo: la sexualidad infantil ya estaba problematizada en la pedagogía espiritual del cristianismo (no es indiferente que el primer tratado consagrado al pecado, *De molities*, haya sido escrito en el siglo XV por Gerson, educador y místico; y que la colección *Onania*, redactada por Dekker en el siglo XVIII, vuelva palabra por palabra a ejemplos establecidos por la pastoral anglicana); la medicina de los nervios y los vapores, en el siglo XVIII, retomó a su vez el campo de análisis descubierto ya en el momento en que los fenómenos de posesión abrieron una crisis grave en las prácticas tan "indiscretas" de la dirección de conciencia y del examen espiritual (la enfermedad nerviosa no es, por cierto, la verdad de la posesión; pero la medicina de la histeria no carece de relación con la antigua dirección de los "obsesos"); y las campañas a propósito de la nata-

lidad desplazan bajo otra forma y a otro nivel el control de las relaciones conyugales, cuyo examen la penitencia cristiana había perseguido con tanta obstinación. Continuidad visible, pero que no impide una transformación capital: la tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La "carne" es proyectada sobre el organismo.

Tal mutación se sitúa en el tránsito del siglo XVIII al XIX; abrió el camino a muchas otras transformaciones derivadas de ella. Una, en primer lugar, separó la medicina del sexo de la medicina general del cuerpo; aisló un "instinto" sexual susceptible — incluso sin alteración orgánica — de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos. La *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, en 1846, puede servir como indicador: de entonces data la relativa autonomización del sexo respecto del cuerpo, la aparición correlativa de una medicina, de una "ortopedia" específica, la apertura en una palabra, de ese gran dominio médico-psicológico de las "perversiones", que relevó a las viejas categorías morales del libertinaje o el exceso. En la misma época, el análisis de la herencia otorgaba al sexo (relaciones sexuales, enfermedades venéreas, alianzas matrimoniales, perversiones) una posición de "responsabilidad biológica" en lo tocante a la especie: el sexo no sólo podía verse afectado por sus propias enfermedades, sino también, en el caso de no controlarse, transmitir enfermedades o bien creárselas a las generaciones futuras: así aparecía en el principio de todo un capital patológico de la especie. De ahí el proyecto médico y también político de organizar una administración estatal de los matrimonios, nacimientos y supervivencias; el sexo y su fecundidad deben ser administrados. La medicina de las perversiones y los programas de eugenesia fueron en la tecnología del sexo las dos grandes innovaciones de la segunda mitad del siglo XIX.

Innovaciones que se articularon fácilmente, pues la teoría de la "degeneración" les permitía referirse perpetuamente la una a la otra; explicaba cómo una herencia cargada de diversas enfermedades —orgánicas, funcionales o psíquicas, poco importa— producía en definitiva un perverso sexual (buscad en la genealogía de un exhibicionista o de un homosexual y encontraréis un antepasado hemipléjico, un padre tísico o un tío afectado de demencia senil); pero también explicaba cómo una perversión sexual inducía un agotamiento de la descendencia —raquismo infantil, esterilidad de las generaciones futuras—. El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el sólido núcleo de nuevas tecnologías del sexo. Y no hay que imaginar que se trataba sólo de una teoría médica científicamente insuficiente y abusivamente moralizadora. Su superficie de dispersión fue amplia, y profunda su implantación. Psiquiatría, jurisprudencia también, y medicina legal, instancias de control social, vigilancia de niños peligrosos o en peligro, funcionaron mucho tiempo con arreglo a la teoría de la degeneración, al sistema herencia-perversión. Toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos duraderos.

Y se comprendería mal la posición del psicoanálisis, a finales del siglo XIX, si no se viera la ruptura que operó respecto al gran sistema de la degeneración: retomó el proyecto de una tecnología médica propia del instinto sexual, pero buscó emanciparla de sus correlaciones con la herencia y, por consiguiente, con todos los racismos y todos los eugenismos. Podemos ahora volver sobre lo que podía haber de voluntad normalizadora en Freud; también se puede denunciar el papel desempeñado desde hace años por la institución psicoanalítica; en la gran familia de las tecnologías del sexo, que se remonta tan lejos en la historia del Occidente cristiano, y entre las que en el siglo XIX emprendieron la medicalización del sexo, el psicoanálisis fue hasta la década de 1940 la que se opuso, rigurosamente, a los efectos

políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración.

Como se puede observar, la genealogía de todas esas técnicas, con sus mutaciones, desplazamientos, continuidades y rupturas, no coincide con la hipótesis de una gran fase represiva inaugurada durante la edad clásica y en vías de concluir lentamente a lo largo del siglo XX. Más bien hubo una inventiva perpetua, una constante irradiación de métodos y procedimientos, con dos momentos particularmente fecundos en esta proliferante historia: hacia mediados del siglo XVI, el desarrollo de los procedimientos de dirección y examen de conciencia; a comienzos del siglo XIX, la aparición de las tecnologías médicas del sexo.

2] Pero todo eso no consistiría más que en una datación de las técnicas mismas. Fue otra la historia de su difusión y su punto de aplicación. Si se escribe la historia de la sexualidad en términos de represión y si se refiere esa represión a la utilización de la fuerza de trabajo, es preciso suponer que los controles sexuales fueron más intensos y cuidadosos cuando se refirieron a las clases pobres; se debe imaginar que siguieron las líneas de la mayor dominación y la explotación más sistemática: el hombre adulto, joven, que no poseía sino su fuerza para vivir, debería ser el primer blanco de una sujeción destinada a desplazar las energías disponibles desde el placer inútil hacia el trabajo obligatorio. Pero no parece que las cosas hayan sucedido así. Al contrario, las técnicas más rigurosas se formaron y, sobre todo, se aplicaron en primer lugar y con más intensidad en las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigidas. La dirección de las conciencias, el examen de sí, toda la larga elaboración de los pecados de la carne, la localización escrupulosa de la concupiscencia, fueron otros tantos procedimientos sutiles que no podían ser accesibles sino a grupos restringidos. El método penitencial de Alfonso de Ligorio, las reglas propuestas a los metodistas por Wesley, les aseguraron, es



cierto, una difusión más amplia, pero al precio de una considerable simplificación. Lo mismo podría decirse de la familia como instancia de control y punto de saturación sexual: fue en primer término en la familia "burguesa" o "aristocrática" donde se problematizó la sexualidad de los niños y los adolescentes, donde se medicalizó la sexualidad femenina y donde se alertó sobre la posible patología del sexo, la urgente necesidad de vigilarlo y de inventar una tecnología racional de corrección. Fue ése el primer lugar de la psiquiatrización del sexo. Fue la primera que entró en eretismo sexual, provocándose miedos, inventando recetas, apelando al socorro de técnicas científicas, suscitando innumerables discursos para repetírselos a sí misma. La burguesía comenzó por considerar su propio sexo como cosa importante, frágil tesoro, secreto que era indispensable conocer. El personaje invadido en primer lugar por el dispositivo de sexualidad, uno de los primeros en verse "sexualizado", fue, no hay que olvidarlo, la mujer "ociosa", en los límites de lo "mundano", donde debía figurar siempre como un valor, y de la familia, donde se le asignaba un nuevo lote de obligaciones conjugales y maternales: así apareció la mujer "nerviosa", la mujer que sufría de "vapores", allí encontró su anclaje la histerización de la mujer. En cuanto al adolescente que dilapidaba en placeres secretos su futura sustancia, el niño onanista que preocupó tanto a médicos y educadores desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX, no era el niño del pueblo, el futuro obrero, a quien habría sido necesario inculcarle las disciplinas del cuerpo: era el colegial, el jovencito rodeado de sirvientes, preceptores y gobernantas, y que corría el riesgo de comprometer meros una fuerza física que capacidades intelectuales, un deber moral y la obligación de conservar para su familia y su clase una descendencia sana.

Frente a esto, las capas populares escaparon durante mucho tiempo al dispositivo de sexualidad. Ciertamente, estaban sometidas según modalidades particulares al dispositivo de las alian-

zas: valoración del matrimonio legítimo y la fecundidad, exclusión de las uniones consanguíneas, prescripciones de endogamia social y local. Es poco probable, en cambio, que la tecnología cristiana de la carne haya tenido nunca gran importancia para ellas. Los mecanismos de sexualización penetraron lentamente en esas capas, y sin duda en tres etapas sucesivas. Primero a propósito de los problemas de natalidad, cuando a fines del siglo XVIII se descubrió que el arte de engañar a la naturaleza no era un privilegio de ciudadanos y libertinos, sino que era conocido y practicado por quienes, cercanos a la naturaleza, deberían sentir por tal arte más repugnancia que los demás. Luego, cuando la organización de la familia "canónica", alrededor de 1830, pareció un instrumento de control político y regulación económica indispensable para la sujeción del proletariado urbano: gran campaña en pro de la "moralización de las clases pobres". Finalmente, cuando a fines del siglo XIX se desarrolló el control judicial y médico de las perversiones, en nombre de una protección general de la sociedad y la raza. Puede decirse que entonces el dispositivo de sexualidad, elaborado en sus formas más complejas y más intensas por y para las clases privilegiadas, se difundió en el cuerpo social entero. Pero no adquirió en todas partes las mismas formas ni utilizó los mismos instrumentos (los papeles respectivos de la instancia médica y la instancia judicial no fueron los mismos aquí y allá, ni tampoco la manera en que funcionó la medicina de la sexualidad).

Estas referencias cronológicas —ya se trate de la invención de las técnicas o del calendario de su difusión— poseen su importancia. Hacen muy dudosa la idea de la existencia de un ciclo represivo, con un comienzo y un fin, representado, como mínimo, por una curva con sus puntos de inflexión: probablemente no hubo una edad de la restricción sexual, y estas referencias también hacen dudar de la homogeneidad del proceso en to-

dos los niveles de la sociedad y en todas las clases: no existió una política sexual unitaria. Pero sobre todo vuelven problemático el sentido del proceso y sus razones de ser: al parecer, el dispositivo de sexualidad no fue erigido como principio de limitación del placer de los demás por parte de lo que era tradicional denominar las "clases dirigentes". Parece más bien que lo ensayaron primero en sí mismas: ¿Nuevo avatar de ese ascetismo burgués tantas veces descrito a propósito de la Reforma, de la nueva ética del trabajo y de la expansión del capitalismo? Justamente, pareciera no tratarse de un ascetismo o, en todo caso, de una renuncia al placer, de una descalificación de la carne, sino, por el contrario, de una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; de nuevas técnicas para "maximizar" la vida. Más que de una represión del sexo de las clases a explotar, se trató en un primer momento del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en cuanto distribución nueva de los placeres, los cursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron —al precio de diferentes transformaciones— extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. En esta invasión de su propio sexo por una tecnología de poder que ella misma inventaba, la burguesía hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia. No aislemos en todos esos procedimientos lo que tengan en materia de restricciones, pudores, esquivamientos o silencio, a fin de referirlos a alguna prohibición constitutiva o represión\* o instinto de muerte. Fue un arreglo político de la vida, y se constituyó en una afirmación de

\* *Requiemem.* Represión en su acepción psicoanalítica. [N. del T.]

sí, no en el sometimiento de otro. Y lejos de que la clase que se volvía hegemónica en el siglo XVIII haya creído deber amputar a su cuerpo un sexo inútil, derrochador y peligroso desde el momento en el que no estaba abocado exclusivamente a la reproducción, se puede decir por el contrario que se otorgó un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferencial; y dotándose para ello, entre otros medios, de una tecnología del sexo.

El sexo no fue una parte del cuerpo que la burguesía tuvo que descalificar o anular para inducir al trabajo a los que dominaba. Fue el elemento de sí misma que la inquietó más que cualquier otro, que la preocupó, exigió y obtuvo sus cuidados, y que ella cultivó con una mezcla de espanto, curiosidad, delección y fiebre. Con él identificó su cuerpo, o al menos se lo sometió, adjudicándole un poder misterioso e indefinido; bajo su férula puso su vida y su muerte, volviéndolo responsable de su salud futura; en él invirtió su futuro, suponiendo que tenía efectos ineluctables sobre la descendencia; le subordinó su alma, pretendiendo que él constituía su elemento más secreto y determinante. No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para rehusar mejor a los demás el derecho de tener un sexo y usarlo libremente. Más bien, a partir de mediados del siglo XVIII, hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo "de clase", dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo. Diversas razones, sin duda, había para ello.

En primer lugar, una transposición, en otras formas, de los procedimientos utilizados por la nobleza para señalar y mantener su distinción de casta: pues la aristocracia nobiliaria también había afirmado la especificidad de su cuerpo, pero por medio de la *sangre*, es decir, por la antigüedad de las ascendencias y

el valor de las alianzas; la burguesía, para darse un cuerpo, miró en cambio hacia la descendencia y la salud de su organismo. El sexo fue la "sangre" de la burguesía. No es un juego de palabras: muchos de los temas propios de las maneras de casta de la nobleza reaparecen en la burguesía del siglo XIX, pero en forma de preceptos biológicos, médicos, eugenésicos; la preocupación genealógica se volvió preocupación por la herencia: en los matrimonios se tomaron en cuenta no sólo imperativos económicos y reglas de homogeneidad social, no sólo las promesas de la herencia económica sino las amenazas de la herencia biológica; las familias llevaban y escondían una especie de blasón invertido y sombrío cuyos barrios infamantes eran las enfermedades o taras de la parentela —la parálisis general del abuelo, la neurastenia de la madre, la tisis de la hermana menor, las tías histéricas o erotómanas, los primos de malas costumbres—. Pero en ese cuidado del cuerpo sexual había algo más que la transposición burguesa de los temas de la nobleza con propósitos de afirmación de sí. También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la "cultura" de su propio cuerpo podía representar política, económica e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquella; no se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también "físico". Lo atestiguan las obras tan numerosas publicadas a finales del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables y conservar los vivos el mayor tiempo posible, los procedimientos para mejorar la descendencia humana; estos procedimientos atestiguan la correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un "racismo", pero muy diferente del manifestado por la nobleza,

orientado a fines esencialmente conservadores. Se trataba de un racismo dinámico, de un racismo de la expansión, incluso si aún se encontraba en estado embrionario y si tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para dar los frutos que nosotros hemos saboreado.

Que me perdonen aquellos para quienes burguesía significa elisión del cuerpo y represión [*rejoulement*] de la sexualidad, aquellos para quienes lucha de clases implica combate para anular esa represión. La "filosofía espontánea" de la burguesía quizá no sea tan idealista ni castradora como se dice; en todo caso, una de sus primeras preocupaciones fue darse un cuerpo y una sexualidad —asegurarse la fuerza, la permanencia, la proliferación secular de ese cuerpo mediante la organización de un dispositivo de sexualidad—. Y tal proceso estuvo ligado al movimiento con el que afirmaba su diferencia y su hegemonía. Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo: al menos ése fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII: convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo con buena salud y una sexualidad sana; se comprende por qué empleó tanto tiempo y opuso tantas reticencias para reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases, precisamente a las que explotaba. Las condiciones de vida del proletariado, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, muestran que se estaba lejos de tomar en cuenta su cuerpo y su sexo.<sup>5</sup> Poco importaba que aquella gente viviera o muriera: de todos modos se reproducían. Para que el proletariado pareciera dotado de un cuerpo y una sexualidad, para que su salud, su sexo y su reproducción se convirtiesen en problema, se necesitaron conflictos (en particular a propósito del espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias —como el cólera en 1832— o aun prostitución y en-

<sup>5</sup> Cfr. K. Marx, *El capital*, libro I, cap. VIII, 2, "La hambruna de plustrabajo", México, Siglo XXI Editores, 1975.

femineidades venéreas); fueron necesarias urgencias económicas (desarrollo de la industria pesada con la necesidad de una mano de obra estable y competente, obligación de controlar los flujos de población y de lograr regulaciones demográficas); fue finalmente necesaria la puesta en marcha de toda una tecnología de control que permitiese mantener bajo vigilancia ese cuerpo y esa sexualidad que al fin se le reconocía (la escuela, la política de la vivienda, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general de las poblaciones —en suma, todo un aparato administrativo y técnico permitió llevar a la clase explotada, sin peligro, el dispositivo de sexualidad; ya no se corría el riesgo de que el mismo desempeñara un papel de afirmación de clase frente a la burguesía; seguía siendo el instrumento de la hegemonía de esta última—). De ahí, sin duda, las reticencias del proletariado a aceptar ese dispositivo; de ahí su tendencia a decir que toda esa sexualidad es un asunto burgués que no le concierne.

Hay quienes creen poder denunciar a la vez dos hipocresías simétricas: una, dominante, de la burguesía que negaría su propia sexualidad; otra, inducida, del proletariado que por aceptación de la ideología de enfrente rechaza la propia. Esto es no comprender el proceso por el cual la burguesía, al contrario, se dotó, en una afirmación política arrogante, de una sexualidad parlanchina que el proletariado por mucho tiempo no quiso aceptar, ya que le era impuesta con fines de sujeción. Si es verdad que la "sexualidad" es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, hay que reconocer que ese dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos. Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas desde hace mucho; hay que decir que existe una sexualidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es originaria e históricamente

burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus transposiciones, efectos de clase de carácter específico.

Una palabra más. En el curso del siglo XIX hubo, pues, una generalización del dispositivo de sexualidad a partir de un foco hegemónico. En última instancia, aunque de un modo y con instrumentos diferentes, el cuerpo social entero fue dotado de un "cuerpo sexual". ¿Universalidad de la sexualidad? En este ámbito vemos que se introduce un nuevo elemento diferenciador. Un poco como la burguesía, a fines del siglo XVIII, había opuesto a la sangre valiosa de los nobles su propio cuerpo y su sexualidad preciosa, a fines del siglo XIX buscó redefinir la especificidad de la suya frente a la de los otros, trazar una línea divisoria que singularizara y protegiera su cuerpo. Esta línea ya no será la que instaura la sexualidad, sino una línea que, por el contrario, la intercepta; la diferencia proviene de la prohibición o, por lo menos, del modo en que se ejerce y del rigor con que se impone. La teoría de la represión, que poco a poco recubrirá todo el dispositivo de sexualidad y le dará el sentido de una prohibición generalizada, tiene aquí su punto de origen. Está históricamente ligada a la difusión del dispositivo de sexualidad. Por un lado, va a justificar su extensión autoritaria y coercitiva formulando el principio de que toda sexualidad debe estar sometida a la ley o, mejor aún, que no es sexualidad sino por el efecto de la ley; no sólo debe uno someter su sexualidad a la ley, sino que únicamente tendrá una sexualidad si se sujeta a la ley. Pero, por otro lado, la teoría de la represión compensará esa difusión general del dispositivo de sexualidad a través del análisis del juego diferencial de las prohibiciones según las clases sociales. Del discurso que, a fines del siglo XVIII, decía: "hay en nosotros un elemento de alto precio al que conviene temer y tratar con tino, al que corresponde aportar todos nuestros cuidados si no queremos que engendre males infinitos", se pasó a un dis-

curso que dice: "nuestra sexualidad, a diferencia de la de los otros, está sometida a un régimen de represión tan intenso que desde ahora reside en ella el peligro; el sexo no sólo es un secreto temible, como no dejaban de decirlo a las generaciones anteriores los directores de conciencia, los moralistas, los pedagogos y los médicos, no sólo hay que desmascararlo en su verdad, sino que si trae consigo tantos peligros, se debe a que durante demasiado tiempo —escrúpulo, sentido excesivamente agudo del pecado, hipocresía, lo que se prefiera— lo hemos reducido al silencio". A partir de entonces la diferencia social se afirmará no por la calidad "sexual" del cuerpo sino por la intensidad de su represión.

El psicoanálisis se inserta en este punto: teoría de la relación esencial entre la ley y el deseo y, a la vez, técnica para eliminar los efectos de lo prohibido allí donde su rigor lo torna patógeno. En su emergencia histórica, el psicoanálisis no puede dissociarse de la generalización del dispositivo de sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferenciación que en él se produjeron. También desde este punto de vista el problema del incesto es significativo. Por una parte, como se ha visto, su prohibición es planteada como principio absolutamente universal que permite pensar a un tiempo el sistema de alianza y el régimen de sexualidad; esa prohibición, en una u otra forma, es válida pues para toda sociedad y para todo individuo. Pero en la práctica, el psicoanálisis asume como tarea eliminar, en quienes están en posición de utilizarlo, los efectos de represión [*refoulement*] que puede inducir; les permite articular discursivamente su deseo incestuoso. Ahora bien, en la misma época se organizaba una caza sistemática de las prácticas incestuosas, tal como existían en el mundo rural o en ciertos medios urbanos a los que no tenía acceso el psicoanálisis: una apretada división en zonas administrativas y judiciales fue montada para acabar con ellas; toda una política de protección de la infancia o de puesta bajo tutela de los menores "en peligro" tenía como objetivo, en parte, su

retirada de las familias sospechosas de practicar el incesto —por falta de lugar, proximidad dudosa, hábito del libertinaje, "primitivismo" salvaje o degeneración—. Mientras que el dispositivo de sexualidad, desde el siglo XVIII, había intensificado las relaciones afectivas, las proximidades corporales entre padres e hijos, y hubo una perpetua incitación al incesto en la familia burguesa, el régimen de sexualidad aplicado a las clases populares implica en cambio la exclusión de las prácticas incestuosas o al menos su desplazamiento hacia otra forma. En la época en que el incesto, por un lado, es perseguido como conducta, el psicoanálisis, por el otro, se empeña en sacarlo a la luz en cuanto deseo y eliminar el rigor que lo reprime. No hay que olvidar que el descubrimiento del Edipo fue contemporáneo de la organización jurídica de la inhabilitación paterna (en Francia, por las leyes de 1889 y 1898). En el momento en que Freud descubría cuál era el deseo de Dora y le permitía ser formulado, la sociedad se armaba para impedir en otras capas sociales todas esas proximidades censurables; el padre, por una parte, era convertido en objeto de obligado amor, pero, por la otra, si era amante resultaba desposeído por la ley. Así el psicoanálisis, como práctica terapéutica reservada, desempeñaba un papel diferenciador respecto de otros procedimientos dentro de un dispositivo de sexualidad ahora generalizado. Los que perdieron el privilegio exclusivo de preocuparse por su sexualidad gozaron a partir de entonces del privilegio de experimentar más que los demás lo que la prohíbe y de poseer el método que permite vencer la represión [*refoulement*].

La historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis. En efecto, ya lo vimos: éste desempeña en tal dispositivo varios papeles simultáneos: es mecanismo de unión de la sexualidad con el sistema de alianza; se establece en posición adversa a la teoría de la degeneración; funciona como elemento diferenciador en la tecnología general del sexo. La gran

exigencia de confesión formada muchísimo antes adquire en él el sentido nuevo de una conminación a levantar la represión. La tarea de la verdad se halla ahora ligada a la puesta en entredicho de lo prohibido.

Pero eso mismo abriría la posibilidad de un desplazamiento táctico considerable: reinterpretar todo el dispositivo de sexualidad en términos de represión [*répression*] generalizada; vincularla con mecanismos generales de dominación y explotación; y ligar unos con otros los procesos que permiten liberarse de unas y otras. Así se formó alrededor de Reich, entre las dos guerras mundiales, la crítica histórico-política de la represión sexual. El valor de esa crítica y sus efectos sobre la realidad fueron considerables. Pero la posibilidad misma de su éxito estaba vinculada al hecho de que se desplegaba siempre dentro del dispositivo de sexualidad, y no fuera de él o contra él. El hecho de que tantas cosas hayan podido cambiar en el comportamiento sexual de las sociedades occidentales sin que se haya realizado ninguna de las promesas o condiciones políticas que Reich consideraba necesarias, basta para probar que toda la "revolución" del sexo, toda la lucha "antirrepresiva" no representaban nada más, ni tampoco nada menos —lo que ya era importantísimo—, que un desplazamiento y un giro tácticos en el gran dispositivo de sexualidad. Pero también se comprende por qué no se podía pedir a esa crítica que fuera la trama para una historia de ese mismo dispositivo. Ni el principio de un movimiento para desmantelarlo.

## 5. Derecho de muerte y poder sobre la vida

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de "disponer" de la vida de sus hijos, al igual que de la de sus esclavos: él se la había "dado", él podía quitársela. El derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada. Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma: una especie de derecho de réplica. ¿Está amenazado por sus enemigos exteriores, que quieren derribarlo o discutir sus derechos? Puede entonces hacer la guerra legítimamente y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado; sin "proponerse directamente su muerte", es lícito para él "exponer sus vidas": en este sentido ejerce sobre ellos un derecho "indirecto" de vida y muerte.<sup>1</sup> Pero si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él y transgrede sus leyes, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matará. Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. ¿Hay que considerarlo, como Hobbes, una trans-

1 S. Pufendorf, *Le droit de la nature* (trad. francesa de 1734), p. 445.

Alción Editora  
Dirección:  
Juan Carlos Maldonado

Gilles Deleuze

## Deseo y placer

Traducción, prólogo y notas:

Silvia Barei

Título original: *Désir et plaisir*

© Alción Editora, 2004  
Av. Colón 359 - Galería Cinerama - Local 15  
5000 - Córdoba - República Argentina  
Tel./Fax: (0351) 4233991  
E-mail: [alcion@infovia.com.ar](mailto:alcion@infovia.com.ar)

Impreso en Argentina  
Printed in Argentina

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723  
I.S.B.N.: 950-9402-314-2



Alción Editora

## El programa del pensamiento divergente

*"Lo más desgarrador en el  
recuerdo de un amigo muerto  
son los gestos y las miradas  
que todavía nos llegan cuando  
él ya ha desaparecido".*

G. Deleuze

Este texto cruza dos discursos filosóficos contemporáneos: Michel Foucault - Gilles Deleuze y el diálogo se instaura sobre las convergencias y las diferencias de la naturaleza de ambas reflexiones.

Si el pensamiento de Foucault no clausura discusiones, sobre él, Deleuze problematiza, reitera preguntas, las plantea de modos diferentes. Espacio de confrontación que muestra coincidencias y puntos de divergencia y nunca una univocidad interpretativa.



Escrito con motivo de los diez años de la muerte de Foucault -junio de 1984- este texto de Deleuze no idealiza, no claudica en la discusión, no dramatiza, no escamotea enfrentamientos, y sin embargo, el solo hecho de nombrarlo siempre como "Michel" destaca la figura del amigo y lo potencia en una palabra que adquiere resonancias pasionales.

Deleuze repasa, revisa, piensa nuevamente a Foucault, se adentra en la profundidad de su decir, presta oído a la voz ya apagada, la adivina en su mutismo, arriesga su propio pensamiento en la captación del otro.

Hay mucho de juego "caósmico" deleuziano en la dialéctica problema-pregunta-solución-respuesta, y esta circularidad suscita el problema por medio de la pregunta arrojada a un terreno de posibles respuestas que se vuelven a estructurar como problemas. Donde Foucault dice "constitución", Deleuze arriesga "desterritorialización"; donde Foucault sospecha "poder sobre los deseos", Deleuze repregunta: "¿por qué deseamos el poder?"; donde Foucault señala "dispersión", Deleuze reafirma "líneas de fuga" y si Foucault despliega "dispositivos, aparatos, estrategias", Deleuze agrega "máquinas, cartografías, rizomas".

Pero sobre todo una divergencia fundamental:

Foucault habla de "placeres"; Deleuze de "deseos":

"La última vez que nos vimos, Michel me dijo con mucha gentileza y afecto, más o menos: no puedo soportar la palabra deseo... Evidentemente, una vez más hay otra cosa más que una cuestión de palabras... Puesto que yo, a mi vez, apenas si soporto la palabra placer".

Sin embargo, en esta diferencia que "differe" todo el tiempo el sentido, hay también una coincidencia fundamental: deseo y placer se constituyen siempre como dispositivos de resistencia en relación con el poder.

### Resistir

Dos discursos políticos de estrecha relación en su discursar teórico, cuyo problema fundamental reside en comprender los espacios posibles para la resistencia y cuyas respuestas hacen de la filosofía y el arte el lugar común para contrarrestar "a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente" (Deleuze).

En este texto se enfrentan deseos y placeres como procesos de singularización, lugares de for-

mación de la subjetividad, como dimensiones constitutivas del ser y categorías del poder.

Las preguntas constantes y el despliegue y repliegue sobre el pensamiento de Foucault no llevan a Gilles Deleuze a una respuesta en cuyos dominios resida alguna verdad, sino que se abre al gesto del interrogatorio permanente con soluciones dobles o triples, seguras, probables o apenas posibles.

El proceso a seguir es el de tratar de ver, y de plantear al saber una serie de interrogantes: ¿Qué es el poder? ¿Qué es el deseo? ¿Qué es el placer? ¿Cómo se ejercen? ¿Cómo intercambian sus estrategias? ¿Cómo funciona su sistema de autorregulación?

Lugar de encuentro entre estados y prácticas, entre fuerzas centrífugas y centrípetas, "diagrama" constitutivo del cuerpo (las singularidades deleuzianas), las instituciones y la historia (anatómicas, bio-política foucaultianas), condición de posibilidades, de rupturas y dispersiones, contorno de algo visible y que sin embargo, no es directamente decible o legible.

Para Deleuze, razón suficiente para volver al agri-dulce sabor del diálogo íntimo en una complicidad con la pasión de pensar, de ver, de compartir y de disenterir entre dos. Tal vez entre tres. Porque también

está el otro muerto (Félix Guattari), el otro amigo ausente y desde este suelo común, desde esta coexistencia de la memoria y el pensamiento filosófico, Deleuze habla.

O hablaba. O escribía en homenaje a su amigo Michel una de sus últimas reflexiones. Porque el 4 de noviembre de 1995 puso fin a su vida.

Tras las desapariciones de Foucault y Guattari, había quedado solo "en medio del acomodo escurido de los viejos radicales"<sup>1</sup>. Su pasión requirió tanta distancia que eligió la ausencia, tal vez para hacer de sí mismo esa condición que él le otorgara a la imagen cinematográfica perfecta: "el punto en el que surge en toda su singularidad sin conservar nada personal, ni tampoco racional, accediendo a lo infinito como a un estado celeste".

Su pensamiento da a entender que no hay otra cosa más allá del gran enigma de la comprensión misma y toda última palabra (del poema, de la filosofía, del hombre el borde de la muerte) es siempre un enigma entre el orden disperso de las cosas.

Su concepción del mundo es una concepción rizomática -como la que aplica con Guattari al concepto de "libro" - que establece fundamentalmente

<sup>1</sup> "Deleuze a través del cristal" por Santiago Auserón, en Revista Archipiélago, N° 17, Barcelona, 1994.

una imagen espiralada de la cultura y la naturaleza y su obra es un intento de definición de la materia organizada en niveles crecientes de complejidades, pliegues y metamorfosis.

Había nacido en París en 1925 y con Foucault, a quien conoció en 1962, compartieron actividades intelectuales y políticas: posición común contra la guerra de Argelia, marchas junto a los estudiantes del 68, luchas a favor de los presos y los perseguidos políticos.

Finalmente, cuestiones y posicionamientos éticos.

Pensadores ambos de la subjetividad, de los procesos de singularización, hacen de la resistencia un aspecto constitutivo del sujeto, la dimensión que realiza el ser posible: la intensidad de los afectos, la singularidad del poder, el deseo como resistencia, o volviendo a los griegos, "la existencia estética", la relación consigo mismo como regla del hombre libre.

Ante la pregunta que seguramente también discutieron con Foucault: ¿Qué es uno mismo?, la subjetividad aparece como pliegue, como un afuera y un adentro coextensivos, como un dominio cuya condición humana de posibilidad es el pensar y el resistir desde la vida.

Resistir hasta la misma muerte de todos los días:

"Ni siquiera se puede decir que la muerte transforme la vida en destino, en un acontecimiento "indivisible y decisivo", sino más bien que se multiplica y se diferencia para dar a la vida las singularidades, por lo tanto, las verdades que ésta cree recibir de su resistencia. ¿Qué nos queda pues, sino pasar por todas esas muertes que preceden al gran límite de la muerte propiamente dicha, y que todavía después continúan?"<sup>2</sup>

Dos vidas, dos singularidades, dos conjunciones y dos diferencias. Dos escrituras para ser probadas en relación consigo mismas y en conexiones múltiples. Hoy clausuradas por el punto final de la muerte. Hoy desplegadas en alguna posible diagonal infinita.

Silvia N. Barei

<sup>2</sup> Gilles Deleuze: *Foucault*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987.

## Deseo y placer

por Gilles Deleuze \*

A – Una de las tesis esenciales de *Vigilar y castigar*<sup>1</sup> concierne a los dispositivos del poder. Ella me parece esencial en tres aspectos: 1/ en sí misma y en relación con el "izquierdismo"; profunda novedad política de esta concepción del poder, en oposición a toda teoría del Estado.

2/ en relación con Michel, puesto que le permite rebasar la dualidad de las formaciones discursivas y de las formaciones no discursivas, que subsisten en *La arqueología del saber*<sup>2</sup> y explicar cómo los dos tipos de formaciones se reparten o se articulan segmento por segmento (sin reducirse una a la otra,

\* Título original: *Désir et plaisir*. Publicado en *Magazine littéraire*, 1994. No. 325. París. Págs. 59-65.

ni parecerse, etc). No se trata de suprimir la distinción, sino de encontrar la razón de sus relaciones.

3/Por una consecuencia precisa: los dispositivos del

... ni por ideología una alternativa, había aceptado.

En lugar de represión o ideología, V y C formula un concepto de normalización y de disciplinas.

B - Esta tesis sobre los dispositivos del poder, parece tomar dos direcciones, no tanto contradictorias, como distintas.

I De todas maneras, estos dispositivos serían irreductibles a un aparato del Estado. Pero según la dirección, ellos constituyen una multiplicidad difusa, heterogénea, microdispositivos. Según otra dirección, reenviarían a un diagrama, a una suerte de máquina abstracta inmanente a todo el campo social (así como el panoptismo, definible por la función general de ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera).

II Hay como dos direcciones del microanálisis, igualmente importantes, puesto que la segunda muestra que Michel no se contentaba con una "diseminación".

C - La voluntad de saber<sup>3</sup> da un nuevo paso en relación con V y C. El punto de vista es exactamente: ni represión ni ideología. Pero, para resumir, los dispositivos de poder no se contentan solo con ser normalizantes, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). No se contentan con formar saberes, son constituyentes de verdad (verdad del poder). No se refieren solo a "categorías", a pesar de todo, negativas (locura, delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad). Este último punto está confirmado por la entrevista de Quinzaine<sup>4</sup>, al comienzo de la página 5.

Al respecto creo pues, en un nuevo avance en el análisis de V y C. El peligro es: ¿Michel retornó a la analogía de "sujeto constituyente" y por qué experimentó la necesidad de resucitar la verdad, aún haciendo de ella un nuevo concepto?

No es mi problema, pero yo pienso que estos dos falsos interrogantes se presentarán y Michel no tendrá la posibilidad de explicarlos.

DISPOSITIVO  
MICHEL  
NARRA

VERDAD

Micro/macro

D - Para mí una primera cuestión está en la naturaleza del microanálisis que Michel propuso desde *V y C*. Entre "micro" y "macro" la diferencia no es evidentemente de tamaño, en el sentido de que los microdispositivos concernirían a grupos pequeños (la familia no tiene menos extensión que alguna otra formación). Ya no se trata de un dualismo extrínseco, puesto que hay micro-dispositivos immanentes al aparato del Estado, y que los segmentos del aparato del Estado penetran también en los microdispositivos -inmanencia completa de dos dimensiones. ¿Es necesario comprender, entonces que la diferencia es de escala? Una página de *VS* -132-, recusa explícitamente esta interpretación. Pero esta página parece renviar lo macro al modelo estratégico, y lo micro, al modelo táctico. He aquí mi incomodidad, puesto que los microdispositivos parecen tener en Michel toda una dimensión estratégica (sobre todo si se tiene en cuenta el diagrama del que son inseparables).

Otra dirección sería aquella de las "relaciones de fuerza" como determinantes de lo micro: cf. especialmente la entrevista de *Quinzaine*. Pero yo creo que Michel, no había desarrollado aún este punto: su concepción original de las relaciones de fuerza, lo que él llama relaciones de fuerza, debía ser un

concepto más nuevo que todo el resto.

En todo caso, hay una diferencia de naturaleza, heterogeneidad entre lo micro y lo macro. Lo que no excluye para nada la immanencia de ambos. Pero mi pregunta está en el límite: ¿esta diferencia de naturaleza permite hablar aún de dispositivos de poder?

La noción de Estado ya no es más aplicable al nivel de un microanálisis, puesto que, como dice Michel, no se trata de miniaturizar al Estado. Pero, ¿la noción de poder es más aplicable; no es ella también una miniaturización de un concepto global?

De allí deriva actualmente mi primera diferencia con Michel. Si yo hablo con Félix de agenciamientos de deseo, es porque no estoy muy seguro de que los microdispositivos puedan ser descritos en términos de poder. Para mí, agenciamiento de deseo, señala que el deseo no es nunca una determinación "natural" ni "espontánea".

Por ejemplo, la feudalidad es un agenciamiento que pone en juego nuevas relaciones con el animal (el caballo), con la tierra, con la desterritorialización (la trayectoria del caballero, la cruzada), con las mujeres (el amor caballeresco)... etc.

Agenciamientos un tanto locos pero siempre situables históricamente. Por mi parte, yo diría que

el deseo circula en estos agenciamientos heterogéneos, en una especie de "simbiosis": el deseo produce junto a un agenciamiento determinado, un co-funcionamiento. Por cierto, un agenciamiento de deseo implicará dispositivos de poder (por ejemplo, los poderes feudales), pero habría que situarlos entre los componentes diferentes del agenciamiento.

Siguiendo un primer eje, se puede distinguir entre los agenciamientos de deseo, los estados de cosas y las enunciaciones (lo que estaría de acuerdo con la distinción de dos tipos de formaciones o de multiplicidades según Michel).

Siguiendo el otro eje, se distinguirían las territorializaciones o reterritorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que implican un agenciamiento (por ejemplo, todos los movimientos de desterritorialización que implicarían a la Iglesia, la caballería, los campesinos). Los dispositivos de poder surgirían en todas partes donde se operan las reterritorializaciones, aún abstractas. Los dispositivos de poder serían, por lo tanto, un componente de los agenciamientos. Pero también éstos comportarían puntos de desterritorialización. En síntesis, no serían los dispositivos de poder los que agenciarían ni los que serían constituyentes, sino los agenciamientos de deseo las que expandi-

rían las formaciones de poder siguiendo alguna de sus dimensiones.

Ello me permitiría responder a una pregunta necesaria para mí, no para Michel: ¿cómo el poder puede ser deseado? La primera diferencia sería entonces que, para mí, el poder es una enfermedad del deseo (en tanto hemos dicho que el deseo no es jamás "realidad natural").

Todo esto es muy aproximativo: hay relaciones más complicadas -que no menciono-, entre los dos movimientos, de desterritorialización y de reterritorialización. Pero es en este sentido que el deseo parecería ser en principio, el elemento para un micro-análisis.

E - No dejo de seguir a Michel en un punto que me parece fundamental: ni ideología ni represión. Por ejemplo, los enunciados, o más bien, las enunciaciones no tienen nada que ver con la ideología. Los agenciamientos de deseo no tienen nada que ver con la represión. Pero, evidentemente, con respecto a los dispositivos de poder, yo no tengo la seguridad de Michel, caigo en la vaguedad,

<sup>1</sup> N.T.: Deleuze cita la edición francesa, *Volonté du savoir*. Ed. Gallimard, Paris, 1976.

veo el estatuto ambiguo que tienen para mí: en *Y y C*, Michel dice que ellos normalizan y disciplinan; yo diría que codifican y reterritorializan (supongo que aquí hay otra cosa más que una distinción de palabras). Pero vista la primacía del deseo sobre el poder, o el carácter secundario que adquieren para mí los dispositivos de poder, sus operaciones conservan un efecto represivo puesto que ellas no aplastan tanto al deseo como don natural, sino a los puntos de formación del deseo. Tomo una de las tesis más bellas de *V.S.*: el dispositivo de la sexualidad reduce la sexualidad (sobre la diferencia de los sexos... etc; y el psicoanálisis está en el centro de esta reducción).

Yo veo allí un efecto de represión, precisamente en la frontera de lo micro y de lo macro: la sexualidad como agenciamiento de deseo variable y determinable históricamente, con sus puntos de desterritorialización, de flujos y de combinaciones, va a ser rebajada por una instancia molar; el "sexo", y si los procedimientos de esta reducción no son represivos, el efecto (no ideológico) es represivo, tanto que los agenciamientos son anulados no solamente en sus potencialidades, sino en su micro-realidad. Entonces, ellos no pueden existir más que como fantasmas, que cambian y se desvían completamente, o como cosas vergonzosas... etc.

Pequeño problema que me interesa mucho: ¿por qué ciertas "perturbaciones" son más accesibles a la vergüenza, hasta dependientes de la vergüenza, que otras (por ejemplo la enuresis, la anorexia son poco accesibles a la vergüenza). Por lo tanto, necesito de un concepto cierto de represión, no en el sentido de que la represión se sostiene sobre una espontaneidad, sino uno en el que los agenciamientos colectivos tuviesen muchas dimensiones y los dispositivos de poder serían solo una de estas dimensiones.

F - Otro punto fundamental: yo creo que la tesis "ni represión-ni ideología" tiene un correlato y quizá ella misma depende de este correlato. Un campo social no se define por sus contradicciones. La noción de contradicción es una noción global, inadecuada y que ya implica una fuerte complicidad de "contradictorios" en los dispositivos de poder (por ejemplo, las dos clases, burguesía y proletariado). Y, en efecto, me parece que además la gran novedad de la teoría del poder de Michel sería: una sociedad no se contradice, o "apenas" se contradice.

Pero su respuesta es ésta: se "estrategiza", ella estrategiza. Encuentro esto muy bueno, veo bien la



diferencia inmensa (estrategia-contradicción); haría falta que releyera a Clausewitz desde este punto de vista. Pero no me siento muy contento con esta idea.

Yo diría, por mi cuenta: una sociedad, un campo social no se contradice, pero lo que está primero, es lo que huye, huye desde el principio de todo y son sus líneas de fuga (aún cuando lo "primero" no sea cronológico). Lejos de estar fuera del campo social o de salir de él, las líneas de fuga constituyen el rizoma o la cartografía.

Las líneas de fuga son aproximadamente la misma cosa que los movimientos de desterritorialización: no implican retorno alguno a la naturaleza; son los puntos de desterritorialización en los agenciamientos de deseo. Lo que está primero en la fealdad, son las líneas de fuga que ella implica; tanto para los siglos X a XII, como para la formación del capitalismo. Las líneas de fuga no son por fuerza, "revolucionarias", lo contrario; pero es allí donde los dispositivos de poder vienen a completarse.

Hacia el siglo XI, todas las líneas de desterritorialización se precipitan: las últimas invasiones, las bandadas de pillaje, la desterritorialización de la Iglesia, las migraciones campesinas, la transformación de la caballería, la transformación de las aldeas

que abandonan cada vez más los modelos territoriales, la transformación de la moneda que se inserta en nuevos circuitos, el cambio de la condición femenina con los temas del amor cortés que desterritorializa hasta el amor caballeresco... etc. La estrategia no podrá seguir más que las líneas de fuga, sus conjugaciones, sus orientaciones, sus convergencias o divergencias. Aún allí, yo encuentro la primacía del deseo, ya que el deseo está precisamente, en las líneas de fuga, conjugación y disociación de flujos. Se confunde con ellas.

Me parece entonces, que Michel encuentra un problema que, sin dudas, no tiene el mismo estatuto para mí. Porque si los dispositivos de poder, son de todos modos constituyentes, solo puede haber contra ellos fenómenos de "resistencia" y la cuestión recae sobre el estatus de estos fenómenos.

En efecto, no serían más ni ideológicos, ni anti-represivos. De allí la importancia de las dos páginas de KS en las que Michel dice: No se puede decir que estos fenómenos son un engaño... Pero, ¿qué estatuto van a tener? Aquí, múltiples direcciones: 1/ aquella de V.S. (126-127) en la que los fenómenos de resistencia serían como una imagen invertida de los dispositivos, tendrían las mismas

características, difusión, heterogeneidad,... etc; estarían uno frente a otro; pero esta dirección parece obstruir los resultados más que encontrarlos; 2/la referencia de la entrevista de *Politique Hebdo*:<sup>6</sup> si los dispositivos de poder son constitutivos de la verdad, si hay una verdad del poder, debería haber, como contra-estrategia, una suerte de poder de la verdad, contra los poderes. De allí el problema del rol del intelectual para Michel y su manera de reintroducir la categoría de verdad, puesto que al renovarla completamente, haciéndola depender del poder, ¿encontrará un motivo para volver contra el poder? Pero aquí, yo no veo cómo.

Hay que prestar atención a lo que Michel dice en esta nueva concepción de la verdad, en el nivel de su micro-análisis.

3/en una tercera dirección, estarían los placeres, los cuerpos y sus placeres. Ahí también, la misma espera por mí; ¿cómo los placeres animan contrapoderes, y cómo concibe esta noción de placer?

Me parece que hay tres nociones que Michel usa en un sentido completamente nuevo, pero sin haberlas desarrollado aún: relaciones de fuerza, verdades, placeres.

Ciertos problemas se me presentan a mí, no a Michel, quien los ha resuelto en principio en sus investigaciones.

A la inversa, para alentarme, me digo que no se presentan para mí otros problemas que sí se presentan para él en virtud de sus tesis y sentimientos. Las líneas de fuga, los movimientos de desterritorialización no parecen tener equivalente en Michel, en tanto determinaciones colectivas históricas.

Para mí no hay problemas con el estatuto de los fenómenos de resistencia: puesto que las líneas de fuga son las primeras determinaciones, puesto que el deseo agencia el campo social, son más bien los dispositivos de poder los que, a la vez, son producidos por estos agenciamientos y los aplastan o los colman.

Comparto el horror de Michel por los que se dicen marginales: el romanticismo de la locura, de la delincuencia, de la perversión de la droga, me es cada vez menos soportable. Pero, las líneas de fuga, es decir, los agenciamientos de deseo, no son para mí, creados por los marginales. Son, por el contrario, líneas objetivas que atraviesan una sociedad, donde los marginales se instalan aquí o allá, para hacer un rizo, una vuelta, un recodo. No tengo necesidad de un estatuto de fenómenos de resistencia: la base primera de una sociedad es que todo se fuga, todo se desterritorializa. De allí que el estatuto del intelectual, y el problema político no serán teóricamente los mismos para Michel y para mí

(trataré de decir más adelante cómo veo esta diferencia).

G — La última vez que nos vimos, Michel me dijo, con mucha gentileza y afecto, más o menos: no puedo soportar la palabra deseo; aún cuando tú la empleas de otra forma, no puedo dejar de pensar o de vivir, más que desear: carencia, o lo que del deseo se dice reprimido.

Michel agrega: entonces, lo que yo llamo "placer", es quizá lo que tú llamas "deseo"; pero de todas maneras, necesito otra palabra.

Evidentemente, una vez más, hay otra cosa más que una cuestión de palabras. Puesto que yo, a mi vez, apenas si soporto la palabra "placer". ¿Pero, por qué?

Para mí, deseo no implica falta alguna; no es tampoco un elemento natural; no es más que un agenciamiento de heterogeneidades que funciona; es proceso, contrariamente a estructura o génesis; es afecto, contrariamente a sentimiento; es "haecceidad", (individualidad de un día, de una estación, de una vida), contrariamente a subjetividad; es

N.T.: "Haecceité" en el original. Indica en el sistema del pensamiento deleuziano, "singularidad".

acontecimiento, contrariamente a cosa o persona.

Y sobre todo, implica la constitución de un campo de immanencia o de un "cuerpo sin órganos", que se define solamente por zonas de intensidad, de umbrales, de gradaciones, de flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; es sobre él que las formaciones se fundan y se desfundan; es él quien sostiene los puntos de des-territorialización de los agenciamientos o las líneas de fuga. Varía (los cuerpos sin órganos de la feudalidad no son los mismos que los del capitalismo). Si los llamo cuerpos sin órganos, es porque se oponen a todos los niveles de organización, tanto del organismo, como también, de las organizaciones de poder.

Es precisamente, el conjunto de las organizaciones del cuerpo las que quebrarán el plano o el campo de immanencia, e impondrán al deseo otro tipo de "plano", estratificando cada vez el cuerpo sin órganos.

Si yo digo todo esto de un modo confuso, es porque se me presentan muchos problemas en relación con Michel: 1/ yo no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; el placer parece estar al costado de los estratos y de la organización; y es en el mismo movimiento que el deseo es

presentado como sometido desde el interior a la ley y es escandido desde el exterior por los placeres; en los dos casos, hay negación del campo de immanencia propio del deseo. Yo me digo que no es por azar que Michel atribuya una cierta importancia a Sade, y yo, por el contrario, a Masoch<sup>7</sup>. Lo que no significa decir que yo soy masoquista y Michel, sádico. Estaría bien, pero no es verdad. Lo que me interesa de Masoch, no son los dolores, sino la idea de que el placer interrumpe la posibilidad del deseo y la constitución de su campo de immanencia (también, o más bien de otro modo, en el amor corrés; constitución de un plan de immanencia o de un cuerpo sin órganos donde al deseo no le falta nada, y se pone en guardia contra posibles placeres que vendrían a interrumpir su proceso). El placer me parece el único medio por el cual una persona o un sujeto "se encuentra" en un proceso que la desborda. Es una reterritorialización. Y desde mi punto de vista, es de la misma manera que el deseo es devuelto a la ley de la falta y a la norma del placer.

2/ En cambio, la idea de Michel de que los dispositivos de poder tienen una relación inmediata y directa con los cuerpos, es esencial.

Pero para mí, lo es en la medida en que imponen una organización a los cuerpos. Cuando el cuerpo sin órganos es lugar o agente de desterrito-

rialización (por eso, plan de immanencia del deseo), todas las organizaciones, todo el sistema de lo que Michel llama el "bio-poder" opera las reterritorializaciones del cuerpo.

3/ Yo podría pensar en equivalentes del tipo: ¿lo que para mí es "cuerpo sin órganos-deseos" corresponde a lo que, para Michel es "cuerpo-placer"? ¿La distinción de la cual Michel me hablaba, "cuerpo-carne" es lo que yo puedo poner en relación con "cuerpo sin órganos-organismo"?

Página muy importante de VS, la 190, sobre la vida como dadora de un estatuto posible a las fuerzas de la resistencia. Esta vida, para mí, es la misma de la que habla Lawrence, no es del todo Naturalera, es exactamente el plan de immanencia variable del deseo, a través de todos los agenciamientos determinados. Concepción de deseo para Lawrence, en relación con las líneas positivas de fuga. (Pequeño detalle: la manera en que Michel utiliza a Lawrence al final de VS, se opone a la manera en que yo lo utilizo).

H - Michel avanzó en los problemas que nos ocupaban: sostener los derechos de un micro-análisis (difusión, heterogeneidad, carácter parcelario), y por lo tanto, encontrar una suerte de principio de

unificación que no fuera del tipo "Estado", "partido", totalización, representación?

En principio, al lado del mismo poder: vuelvo a dos direcciones de *V y C*; por una parte, el carácter difuso y parcelario de los micro-dispositivos, pero por otra parte, también diagrama o máquina abstracta que cubre el conjunto del campo social.

Me parece que en *V y C* quedaría un problema: la relación entre estas dos instancias del micro-análisis. Creo que la cuestión cambia un poco en *V. S.*: allí, las dos direcciones del micro-análisis serán más bien, las micro-disciplinas por una parte, y por la otra, los procesos bio-políticos (pp.183 y ss.).

Es lo que quise decir en el punto C de estas notas. El punto de vista de *V y C* sugiere que el diagrama, irreducible a la instancia global del Estado, operaría quizá una micro-unificación de pequeños dispositivos. ¿Hay que entender ahora, que serán los procesos bio-políticos los que tendrán esta función? Confieso que la noción de diagrama me parece muy rica: ¿Michel la reencuentra en este nuevo terreno?

Pero al lado de las líneas de resistencia, o de lo que yo llamo líneas de fuga, ¿cómo concebir las relaciones o las conjugaciones, las conjunciones, los procesos de unificación?

Yo diría que el campo de immanencia colectivo

en el que se originan en un momento determinado los agenciamientos y donde ellos trazan sus líneas de fuga, tiene también un verdadero diagrama.

Hay que encontrar entonces, el agenciamiento complejo capaz de efectuar este diagrama, en el que operan la conjunción de líneas o de puntos de desterritorialización. Es en este sentido que yo hablo de una máquina de guerra, de hecho diferente del aparato del Estado y de las instituciones militares, pero también de los dispositivos del poder.

Tendríamos, por una parte: Estado-diagrama de poder (el Estado en tanto aparato molar que efectúa los micro-dispositivos del diagrama como plano de organización); por otra parte, máquina de guerra-diagrama de líneas de fuga (la máquina de guerra en tanto agenciamiento que efectúa los micro-dispositivos del diagrama como plano de immanencia).

Me detengo en este punto, puesto que esto pondría en juego dos tipos de planos bien diferentes: una especie de plan trascendente de organización contra el plano immanente de agenciamientos, y que recaerían sobre los problemas precedentes. Y allí, no sé cómo situarme en relación con las últimas investigaciones de Michel.

(Adición: lo que me interesa de los dos estados opuestos del plano o del diagrama, es su enfrentamiento histórico bajo las formas más diversas; en un caso, con un plano de organización y de desarrollo, que es de naturaleza oculta, pero que deja ver todo lo visible; en el otro caso, tenemos un plano de inmanencia, en el que no hay más que velocidades y lentitudes sin desarrollo y donde todo es visto, entendido etc... El primer plano no se confunde con el Estado, pero está relacionado; el segundo por el contrario, está ligado a una máquina de guerra, a una ilusión de máquina de guerra.

A nivel de naturaleza, por ejemplo, Cuvier, pero también Goethe, concibieron el primer tipo de plano; Hölderlin en *Hyperion*, pero más aún Kleist concibieron el segundo tipo. Por esto, dos tipos de intelectuales, y esto que dice Michel al respecto comparan con lo que dice Michel sobre la posición del intelectual. O bien en música: las dos concepciones del plano sonoro se enfrentan. El vínculo poder-saber tal como lo analiza Michel, podría explicarse así: los poderes implican un plano-diagrama del primer tipo (por ejemplo, la ciudad griega y la geometría euclidiana). Pero, a la inversa, del lado de los contrapoderes y más o menos en

relación con las máquinas de guerra, hay otro tipo de plano, de especies de saberes "menores" (la geometría arquimedeanas; o la geometría de las categorías que va a ser contrarrestada por el Estado); ¿todo un saber propio de las líneas de resistencia y que no tiene la misma forma que el otro saber?)

Notas

- <sup>1</sup> En el original *Surveiller et punir*. Hay edición en español: (1976) *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI, México.
- <sup>2</sup> En el original *An archeologie du savoir*. Hay edición en español: (1970) *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI, México.
- <sup>3</sup> En el original *Volonté du savoir*. Hay Edición en español: (1977) *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, México.
- <sup>4</sup> "Las relaciones de poder pasan por el interior de los cuerpos" (entrevista de Lucette Finas) *La Quinzaine littéraire*. No. 247, 115. pp. 4-6. Cf. *Dis et Ecrits* No. 197, III p. 228.
- <sup>5</sup> Se trata evidentemente de Félix Guattari.
- <sup>6</sup> "La función política del intelectual", *Politique Hebdo*. 29 de noviembre-5 de diciembre de 1976. Cf. *Dis et Ecrits*. N° 184. III, pág. 109.
- <sup>7</sup> Deleuze ha consagrado un libro a Sacher-Masoch; *Présentation de Sacher-Masoch: el filo y el cruel*. (1967) Ed. P.U.F., París. Edición en español; (1973) Ed. Taurus, Madrid.

Estas notas son las agregadas en el original por la redacción de la revista. He incluido en ellas las ediciones de los textos citados que pueden encontrarse en español.

## Désir et plaisir

par Gilles Deleuze

A — Une des thèses essentielles de *S. et P.*<sup>1</sup> concerne les dispositifs de pouvoir. Elle me semblait essentielle à trois égards: 1/ en elle-même et par rapport au «gauchisme»: profonde nouveauté politique de cette conception du pouvoir, par opposition à toute théorie de l'Etat.

2/ Par rapport à Michel, puisqu'elle lui permettrait de dépasser la dualité des formations discursives et des formations non-discursives, qui subsistait dans *A.S.*<sup>2</sup>, et d'expliquer comment les deux types de formations se distribuaient ou s'articulaient segment par segment (sans se réduire l'un à l'autre ni se ressembler... etc.). Il ne s'agissait pas de supprimer la distinction, mais de trouver une raison de leurs rapports.

Humanidades

Michel Foucault

**Un diálogo sobre el poder  
y otras conversaciones**

Selección, introducción y traducción  
de Miguel Morey



El libro de bolsillo  
Filosofía  
Alianza Editorial/Materiales





J.-P. FAYE.-La presión de la familia y de sus conflictos se acrecienta a medida que el campo de ésta se estrecha: es lo que ha mostrado la descripción de David.

COOPER.-Sí, la comunidad era aquel lugar de intercambios libres (relativamente). Incluido el que se establece entre niños y adultos.

De intercambios sexuales.

Pero ¿cómo reconstruir una comunidad tal en el contexto del capitalismo avanzado?

12 de mayo de 1977

### Verdad y poder\* Diálogo con M. Fontana

FONTANA.-¿Podría esbozar brevemente el trayecto que media entre su trabajo sobre la locura en la edad clásica hasta el estudio de la criminalidad y la delincuencia?

FOUCAULT.-Cuando hice mis estudios en los años 50-55, uno de los grandes problemas que se planteaba era el del estatus político de la ciencia y las funciones ideológicas que podía vehicular. No era exactamente el problema Lysenko lo que dominaba, pero creo que alrededor de aquel feo asunto que permaneció tanto tiempo enterrado y cuidadosamente escondido se agitaban todo un montón de cuestiones interesantes. Dos palabras pueden resumirlas todas: poder y saber. Creo que escribí la *Historia de la locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones. Para mí, se trataba de decir lo siguiente: si se plantea a una ciencia como la física teórica o la química orgánica el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se coloca demasiado alto el tope de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho

\* Publicado inicialmente en *L'Arc*, núm. 70.

más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? ¿Acaso en el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se puede captar de un modo mucho más cierto el encabalgamiento de los efectos de poder y saber? Es la misma cuestión que me quise plantear en *El nacimiento de la Clínica*, a propósito de la Medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también comprometida muy profundamente con las estructuras sociales. Lo que entonces me «descaminó» un poco fue el hecho de que esta cuestión que planteaba no interesó en absoluto a aquellos a quienes la planteaba. Consideraron que era un problema que no tenía importancia política ni nobleza epistemológica.

Había para ello, creo, tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF— hacerse reconocer por la institución universitaria y por el *establishment*; debían por consiguiente plantear las mismas cuestiones que ellos, tratar los mismos problemas y los mismos dominios: «A pesar de que seamos marxistas, no somos ajenos a lo que os preocupa; pero somos los únicos que damos a vuestras viejas preocupaciones soluciones nuevas». El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (igual como, de un modo más amplio, en la misma época los comunistas se presentaban como los únicos que eran susceptibles de recoger y vigorizar la tradición nacionalista). De ahí, en el dominio que nos ocupa, el hecho de que hayan querido retornar los problemas más académicos y más nobles de la historia de las ciencias. La medicina, la psiquiatría no resultaban ni muy nobles ni muy serias; no estaban a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestalinista, al excluir del discurso marxista todo lo que no era repetición medrosa de lo ya dicho, no permitía aborder dominios que no habían sido recorridos todavía. No había conceptos formados ni vocabulario válido para cuestiones como los efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los innumerables intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, entre los universitarios y los marxistas, habían realimentado toda una tradición de discurso sobre la «ciencia» en el sentido que se le daba en el siglo XIX. Los marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo al precio de una sordera radical para con todas las cuestiones de psiquiatría pavyloviana; para algunos médicos próximos al PCF, la política psiquiátrica, la psiquiatría como política, no estaba a la altura.

Lo que por mi lado había intentado hacer en este dominio fue recogido con un gran silencio por la izquierda intelectual francesa. Y solamente con el 68, a despecho de la tradición marxista y a pesar del PCF, todas estas cuestiones tomaron su significado político, con una acuidad que yo no había sospechado y que demostraba hasta qué punto mis libros anteriores eran todavía tímidos y azorados. Sin la apertura política realizada aquellos años, no habría tenido el valor de retornar el hilo de estos problemas y proseguir mi investigación por el lado de la penalidad, las prisiones, las disciplinas.

Finalmente, hay quizás una tercera razón, pero no estoy absolutamente seguro de que haya pasado. Me pregunto, sin embargo, si no había en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de un modo más general, la cuadrícula disciplinaria de la sociedad. Sin duda, pocos conocían hacia los años 55-60 la amplitud real del Gulag, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que de estas cosas más valía no hablar en ningún

caso: zona peligrosa, luz roja. Naturalmente, es difícil juzgar retrospectivamente su grado de consciencia. Pero, de todos modos, usted sabe con qué facilidad la dirección del Partido —que, obviamente, lo sabía todo al respecto— podía hacer circular consignas, impedir que se hablara de esto o aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del *Petit Larousse* que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad». Esto me deja estupefacto. Sin duda me expliqué insuficientemente en *Las palabras y las cosas*, aunque hablé mucho de ello. Me parece que ciertas formas de saber empírico como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., tienen un ritmo de transformaciones que no obedece a los esquemas suaves y continuistas del desarrollo que se admiten ordinariamente. La gran imagen biológica de la madurez de la ciencia subyace todavía en un buen número de análisis históricos; no me parece pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo, hasta finales del siglo XVIII, hay un cierto tipo de discurso cuyas transformaciones lentas —veinticinco, treinta años— rompieron no solamente con las proposiciones verdaderas que podían formularse hasta entonces, sino más profundamente con los modos de hablar, con los modos de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina; no se trata simplemente de nuevos descubrimientos: es un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto en pocos años. Es algo que no se puede negar desde el momento en que se miran los textos con suficiente atención. Mi problema no fue en absoluto decir: viva la discontinuidad, estamos en la discontinuidad, permanezcamos en ella; sino plantear la cuestión: ¿cómo es que, en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber, tienen lugar estos bruscos deslizamientos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que nos hacemos de ordinario? Pero lo importante de tales cambios no es que

sean rápidos o de gran alcance, o mejor dicho, esta rapidez y este alcance no son más que signos de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No se trata, pues, de un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, puesta al día de nuevas verdades), ni tampoco de una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que está en cuestión es lo que *rige* los enunciados y el modo cómo se rigen unos y otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles por consiguiente de ser verificadas e invalidadas por procedimientos científicos. En suma, es un problema de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de alguna manera el régimen interior de poder, cómo y por qué en ciertos momentos se modifica de forma global.

Son estos diferentes regímenes lo que he tratado de ordenar y describir en *Las palabras y las cosas*. Dejando bien claro que, por el momento, no intentaba explicarlos. Y que habría que tratar de hacerlo en un trabajo ulterior. Pero lo que le faltaba a mi trabajo era de este problema del «régimen discursivo», los efectos del poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura y Las palabras y las cosas* estaba, bajo dos aspectos muy diferentes, este problema central del poder que entonces ya había aislado insuficientemente.

FONTANA.—Hay que resituar, pues, el concepto de discontinuidad en el lugar que le es propio. Tal vez entonces encontremos un concepto que es más constitutivo, y que es más central en su pensamiento, el concepto de acontecimiento. A propósito del acontecimiento, una generación ha estado en un *impasse* durante largo tiempo, ya que según los trabajos de

los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se ha establecido esta dicotomía entre las estructuras por una parte (lo que es pensable) y el acontecimiento por otra parte, que sería el lugar de lo irracional, de lo impensable; de lo que no entra no puede entrar en la mecánica y el juego del análisis, por lo menos bajo la forma que tomó en el interior del estructuralismo.

FOUCAULT.—Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar no sólo de la etnología, sino de toda una serie de otras ciencias e incluso, en el límite, de la historia, el concepto de acontecimiento. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que importa no es hacer con el acontecimiento lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de situarlo todo en un cierto plano que sería el del acontecimiento, sino considerar que existe todo un escalonamiento de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni el mismo alcance, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos.

El problema es a la vez distinguir los acontecimientos, diferenciar las redes y los niveles a que pertenecen, y reconstruir los hilos que los unen y los hacen engendrarse unos a otros. De ahí el rechazo de los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis que se hacen en términos de genealogía de las relaciones de fuerza, desarrollos estratégicos, tácticas. Creo que a lo que debemos referirnos no es al gran modelo de la lengua y de los signos, sino a la guerra y la batalla. La histori-<sup>2</sup>dad que nos <sup>2</sup>lastra y nos determina es belicosa; no es len-<sup>1</sup>guaraz. Relación de poder y no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo cual no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles; pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) pueden dar cuenta de

lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Frente a esta inteligibilidad, la «dialéctica» es un modo de esquivar la realidad siempre azarosa y abierta, plegándola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» es un modo de esquivar su carácter violento, sangriento, mortal, plegándola a la forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo.

FONTANA.—Creo que puede decirse tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, y plantearlo cuando reinaba un tipo de análisis que pasa por el concepto de texto, es decir, que toma como objeto al texto con la metodología que ello implica: la semiología, el estructuralismo, etc.

FOUCAULT.—No creo haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, me sorprende lo que me costó plantearla. Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué puede hablar en la *Historia de la locura* o en *El nacimiento de la Clínica*, por ejemplo, sino del poder. Ahora bien, soy perfectamente consciente de que prácticamente no empleé la palabra y que no tuve este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente hubo una incapacidad que estaba seguramente ligada a la situación política en la que nos encontrábamos. No veo de qué lado —a derecha o a izquierda— podía haberse planteado el problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., es decir, en términos jurídicos; del lado del marxismo, en términos de aparato de Estado. El modo como se ejercía concretamente y en el detalle, con su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se buscaba; bastaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era denominado por sus adversarios totalitarismos; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero nunca se analizaba la mecánica del poder. Sólo pudo empezarse a hacer este trabajo tras 1968, es decir, a partir de las luchas cotidianas llevadas a cabo por la base, por los

que tenían que debatirse en las mallas más finas de la red del poder. Es ahí donde apareció lo concreto del poder, y a la vez, la fecundidad verosímil de estos análisis de poder, para que nos diéramos cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo muy simplemente, el encierro psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente su significado económico. En cambio, son esenciales sin duda para el funcionamiento general de los engranajes del poder. En tanto que se planteaba la cuestión del poder subordiánandola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, estábamos obligados a considerar estos problemas como de poca importancia.

FONTANA.-¿Un cierto marxismo y una cierta fenomenología han constituido un obstáculo objetivo para la formulación de esta problemática?

FOUCAULT.-Sí, si usted quiere, en la medida en que es cierto que la gente de mi generación se ha alimentado, cuando eran estudiantes, con estas formas de análisis: la una remitía al sujeto constituyente y la otra remitía a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de superestructuras e infraestructuras.

FONTANA.-Siempre en este cuadro metodológico, ¿cómo situaría usted entonces el enfoque genealógico? ¿Cuál es su necesidad como cuestionamiento de las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de «objetos» y dominios que usted ha ido analizando?

FOUCAULT.-Quería ver cómo podían resolverse estos problemas de constitución en el interior de la trama histórica, en lugar de remitirlos a un sujeto constituyente. Hay que desenterrar al sujeto constituyente, desenterrar al sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta de la constitución misma del sujeto en su trama histórica. Es lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia

que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc., sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sus cesos o cuya entidad yacía recorria todo el curso de la Historia.

FONTANA.-La fenomenología marxista, un cierto marxismo, ha funcionado ciertamente como Pantalla y obstáculo; hay dos conceptos que también continuaban sirviendo de pantalla y obstáculo, hoy: los de ideología por una parte, y de represión por otra.

FOUCAULT.-La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad. Y creo que el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y a la verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que se refiere necesariamente, creo, a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas razones creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones.

La noción de represión por su parte es más páfida o, en todo caso, me ha sido mucho más difícil desembarazarme de ella en la medida en que, en efecto, parece que se ajusta muy bien a una serie de fenómenos que responden a efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Creo que suponía entonces una especie de locura vivaz, voluble y ansiosa que la mecánica del poder y de la psiquiatría habrían llegado a reprimir y reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es completamente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productos en el poder. Cuando se definen los efectos de poder por la represión se utiliza

una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de la prohibición. Ahora bien, creo que hay en ello una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir. En *Vigilar y castigar* lo que quise demostrar es cómo a partir del XVII-XVIII hubo un verdadero des-bloqueo tecnológico de la productividad del poder. No sólo las monarquías de la época clásica desarrollaron grandes aparatos de Estado—ejército, policía, administración fiscal—, sino sobre todo en esta época tuvo lugar la instauración de lo que podría llamarse una nueva «economía» de poder; es decir, unos procedimientos que permiten hacer circular efectos de poder de un modo a la vez continuo, ininterrumpido, adaptado e «individualizado» en el cuerpo social entero. Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos costosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatoria o de resistencia) que las técnicas utilizadas hasta entonces y que se apoyaban en una mezcla de tolerancias, más o menos forzosas (desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones estrepitosas y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar» en cuanto excepcional).

FONTANA.—Para concluir, una pregunta que ya le han hecho: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones que son las suyas, estos resultados a los que usted llega, todo esto,

¿cómo puede uno servirse de ello, digamos, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales hoy?

FOUCAULT.—Durante largo tiempo, el intelectual llamado de izquierdas tomó la palabra y se le reconoció el derecho a hablar en tanto que maestro de verdad y justicia. Se le escuchaba, o pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal. Ser intelectual era ser un poco la conciencia de todos. Creo que se reencuentra ahí una idea traspuesta del marxismo, y de un marxismo agnado: igual como el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, era portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexionado, poco consciente de sí mismo), el intelectual por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universal de la que el proletariado sería la forma gris y colectiva.

Hace bastantes años que ya no se pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de «relación entre la teoría y la práctica» se ha establecido. Los intelectuales se han acostumbrado a trabajar, no en lo universal, lo «ejemplar», lo «justo y verdadero para nosotros», sino en sectores determinados, en puntos precisos en los que les sitúan sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han ganado con ello, sin duda, una conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas. Y han reencuentrado problemas que eran específicos, «no universales», diferentes a menudo de los del proletariado o las masas. Y, sin embargo, se han acercado realmente a ellos, creo que por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se enfrentaba a menudo, aunque bajo otra forma, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policíaco, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que yo llamaría el intelectual «específico», por oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura tiene otra significación política: permite, si no soldar, al menos rearticlar categorías bastante vecinas que habían quedado separadas. El intelectual, hasta entonces, era un excelente escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a los que no eran sino *capacidades* al servicio del Estado o del capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada cual, el umbral de la *escritura* como marca sacralizante del intelectual desaparece y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos, pueden cada uno, en su lugar propio y por vía de cambios y apoyos, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad aparecen, quizá, no como elementos principales sino como «intercambiadores», puntos de cruce privilegiados. La universidad y la enseñanza se han convertido en regiones políticamente ultrasensibles y la razón reside sin duda en esto. Lo que se llama crisis de la universidad no debe ser interpretado como pérdida de potencia, sino al contrario, como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que hemos asistido en la década de los sesenta, no era sin duda sino el canto del cisne: el escritor se debatía allí para mantener su privilegio político: pero que se haya tratado de una teoría precisamente, que haya necesitado canciones científicas, apoyadas en la lingüística, la semiología y el psicoanálisis, que esta teoría no haya hallado sus referencias en Saussure o Chomsky, etc., y que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, todo ello prueba que la actividad del escritor no era ya un hogar activo.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se ha desarrollado a partir de la Segunda Guerra Mundial. Es quizás el físico atómico —diciéndolo en una palabra, o más bien en un nombre: Oppenheimer— quien ha servido de bisagra entre intelectual universal e intelectual específico. Es porque tenía una relación directa y localizada con la institución y el saber científico por lo que el físico atómico intervenía; pero ya que la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía también ser el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que concernía a todo el mundo, el sabio atómico hizo funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, creo, el intelectual fue perseguido por el poder político, no ya en función del discurso general que mantenía, sino a causa del saber que detentaba: es a este nivel al que constituía en un peligro político. Me refiero exclusivamente a los intelectuales occidentales. Lo ocurrido en la Unión Soviética es ciertamente análogo en varios aspectos, pero difiere en bastantes otros. Estaría por hacer todo un estudio sobre el *Dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal» tal como ha funcionado en el siglo XIX y a principios del XX se deriva de hecho de una figura histórica bastante particular: el hombre de justicia, el hombre de ley, quien opone al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, la universalidad de la justicia y la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas en el siglo XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo por razón y naturaleza, de lo que puede y debe valer universalmente. Lo que se llama hoy «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político, y no sociológico o profesional, de la palabra, es decir, quien hace uso de su saber, de su competencia, de su relación con la verdad en el orden de las luchas políticas) nació, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que apelaba a



la universalidad de la ley justa, y eventualmente contra los profesionales del derecho (Voltaire es, en Francia, el prototipo de estos intelectuales). El intelectual «universal» deriva del jurista notable, y encuentra su expresión más plena en el escritor portador de significado y valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de una figura distinta, no ya el «jurista-notable», sino el «sabio-experto». Decía hace un momento que es con los físicos atómicos cuando pasó a ocupar un primer plano. De hecho, se preparaba ya entre bastidores desde hacía largo tiempo, estaba incluso presente al menos en una esquina de la escena desde, digamos, el final del siglo XIX. Es sin duda con Darwin o, mejor, con los evolucionistas postdarwinianos cuando empieza a aparecer claramente. Las relaciones tormentosas entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambiguos del evolucionismo (por ejemplo, sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo) señalan el momento importante en el que en nombre de una verdad científica «local» —por más importante que sea— tiene lugar la intervención del sabio en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa ese punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola es, desde este punto de vista, muy significativo: es el tipo del intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero lastra su discurso con toda una referencia nosológica, evolucionista, que cree científica, que domina además bastante mal, y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso son muy equívocos). Habría que ver, si se estudiara esto de cerca, cómo los físicos en el cambio de siglo entraron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad han sido capitales en esta historia.

Nos encontramos con que la biología y la física fueron, de modo privilegiado, las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la es-

trategia le dieron su importancia real. La figura en la que se concentraron las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual no es ya el «escritor genial», es el «sabio absoluto», que no es ya quien lleva él sólo los valores de todos, quien se opone al soberano o a los gobernantes injustos y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es quien detenta, con algunos otros, sea el servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No es ya el cantor de la eternidad, sino el estratega de la vida y la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del «gran escritor».

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos la importancia tomada por el intelectual específico con el desarrollo de las estructuras técnico-científicas en la sociedad contemporánea, desde hace unas décadas, y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico se encuentra con obstáculos y se expone a unos peligros. Peligro de quedar inmerso en luchas de coyuntura, en reivindicaciones sectoriales. Riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o por los aparatos sindicales que conducen estas luchas locales. Riesgo sobre todo de no poder desarrollar estas luchas por falta de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo solamente por grupos muy limitados.

Me parece que estamos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reexaminada. No abandonada, a pesar de la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («necesitamos —dice— una filosofía, una *visión del mundo*»); basta con pensar en los resultados importantes obtenidos en psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error y no han conducido a ningún *impasse*. Puede incluso decirse que el papel del intelectual específico debe ser cada vez más importante, a la medida de las responsabilidades políticas que por las buenas o por las malas está obligado a asumir en tanto que físico atómico, genetista, técnico en informática, farmacólogo,

etc. No sólo sería peligroso descalificarlo en su relación específica con un saber local, bajo pretexto de que se trata de asuntos de especialistas que no interesan a las masas (lo que es doblemente falso: las masas tienen conciencia de estos asuntos y, de todos modos, están implicadas en ellos), o que sirve a los intereses del capital y del Estado (lo que es cierto, pero muestra a la vez el lugar estratégico que ocupa), o incluso, que vehicula una ideología científica (lo que no siempre es cierto, y no tiene, sin duda, más que una importancia secundaria en relación a lo que es primordial: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder ni sin poder (no es a pesar de un mito del que habría que recoger la historia y funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general» de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras, la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen, está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo diversas formas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, a pesar de algunas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control

no exclusivo pero dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, media); finalmente, es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»).

Me parece que lo que ahora debe tomarse en cuenta en el intelectual no es el que sea «portador de valores universales», sino que es alguien que ocupa una posición específica. Pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra. Dicho de otro modo, el intelectual responde a una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual «orgánico» del proletariado); la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su dominio de investigación, su lugar en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela, en la universidad, el hospital, etc.); finalmente, la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Y es aquí donde su posición puede tomar un significado general, que el combate local o específico que lleva a cabo entrañe efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. Funciona o lucha al nivel general de este régimen de la verdad tan esencial para las estructuras y para el funcionamiento de nuestra sociedad. Hay un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad», dejando claro una vez más que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder»; y dejando claro también que no se trata de un combate «a favor» de la verdad, sino acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología», sino en términos de «verdad/poder». Y es aquí donde la cuestión de la profesionaliza-

ción del intelectual, la división del trabajo manual/intelectual puede ser planteada de nuevo.

Todo esto debe parecer bastante confuso e incierto. Incierto, sí, y todo lo que digo es sobre todo a título de hipótesis. Para que sea un poco menos confuso, sin embargo, quisiera avanzar algunas «proposiciones» –en el sentido no de cosas admitidas, sino solamente ofrecidas para ensayos y pruebas futuras.

Por «verdad», entiendo un conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados.

La «verdad» está ligada circularmente a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que induce y la prorrogan. «Régimen» de la verdad.

Este régimen no es simplemente ideológico o superestructural; fue una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. Y es el que, a reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que no conozco).

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia o hacer lo preciso para que la práctica científica esté acompañada por una ideología justa. Sino saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la «conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad.

No se trata de liberar a la verdad de todo sistema de poder –sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder–, sino desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.

## No al sexo rey\*

Entrevista por Bernard Henry-Lévy

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

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

–¿En qué sentido, exactamente?

FOUCAULT.–El problema real es el siguiente: ¿a qué se debe el que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya con siderado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra «verdad» profunda? Porque ahí estaba precisamente lo esencial: desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de decir: «Para saber

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



## FUERZA DE LEY: EL “FUNDAMENTO MÍSTICO DE LA AUTORIDAD”

- JACQUES DERRIDA.

### I

**C**'est ici un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais. Esto es un deber, debo dirigirme a vosotros en inglés.

Medito desde hace meses el título de este coloquio y el problema que debo, como decís vosotros en vuestra lengua, «address». Aunque se me haya encomendado el gran honor de realizar la «keynote address», no tengo nada que ver con la invención de este título o con la formulación implícita del problema. «La deconstrucción y la posibilidad de la justicia»: la conjunción «y» asocia palabras, conceptos, quizás cosas, que no pertenecen a la misma categoría. Dicha conjunción «y» se atreve a desafiar el orden, la taxonomía, la lógica clasificatoria, sin importar la forma en que opere: por analogía, distinción u oposición. Un orador malhumorado diría: no veo la relación, ninguna retórica podría someterse a un ejercicio parecido. Me gustaría intentar hablar de alguna de estas cosas o categoremas («Deconstruction», «possibility», «justice»), o incluso de los sincategoremas («and», «the», «of»), pero en modo alguno en este orden, taxis, taxonomía o sintagma.

Dicho orador no sólo estaría malhumorado sino que obraría de mala fe. E incluso sería injusto. Puesto que se podría proponer fácilmente una interpretación justa -es decir, en este caso adecuada y lúcida y, por tanto, más bien suspicaz- de las intenciones o del querer-decir del título. Este título sugiere una cuestión que adopta ella misma la forma de la sospecha: ¿Acaso la deconstrucción asegura, permite, autoriza la posibilidad de la justicia? ¿Acaso posibilita la justicia o un discurso consecuente sobre las condiciones de posibilidad de la justicia? Sí, responderían algunos; no, respondería la otra «party». ¿Tienen los «so-called» deconstruccionistas algo que decir sobre la justicia, tienen algo que ver con ella? ¿Por qué hablan tan poco de ella? ¿Les interesa, en

definitiva? ¿No es precisamente, como algunos sospechan, porque la deconstrucción no permite, en ella misma, ninguna acción justa, ningún discurso justo sobre la justicia, sino que constituye una amenaza contra el derecho y arruina la condición de posibilidad de la justicia? Sí, responderían algunos; no, respondería la otra «party». Ya desde este primer intercambio ficticio se anuncian los deslizamientos equívocos entre derecho y justicia. El sufrimiento de la deconstrucción, aquello de lo que ésta sufre o aquello de lo que sufren aquellos que ella hace sufrir, es quizás la ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia.

He aquí la elección, el «o bien (...) o bien», el «sí o no», que yo sospecho en este título. En esta medida, por tanto, el título es violento, polémico, inquisidor. Se puede temer en él cualquier instrumento de tortura, es decir, una manera de interrogar que no es la más justa. Desde ahora resulta inútil precisar que no podré responder a preguntas planteadas de esa manera («o bien o bien», «sí o no») que no podré, en todo caso, dar una respuesta tranquilizante a ninguna de las partes, a ninguna de las expectativas así formalizadas.

*Je dois donc, c'est ici un devoir, m'adresser à vous en anglais.* «Je le dois» quiere decir varias cosas a la vez.

1. *Je dois* hablar inglés (¿Cómo traducir este «dois», este *devoir*? ¿I must? ¿I should? ¿I ought to? ¿I have to?) porque se me ha impuesto como una suerte de obligación o de condición impuesta por una especie de fuerza simbólica o de ley, en una situación que yo no controlo. Una especie de *polemos* se refiere ya a la apropiación de la lengua: si al menos quiero hacerme entender, hace falta que hable en vuestra lengua, debo hacerlo.

2. Debo hablar vuestra lengua, de forma que lo que diga sea más justo o sea juzgado como más justo y más justamente apreciado, es decir justo en el sentido, esta vez, de justeza, de la adecuación entre lo que es y lo que es dicho o pensado, entre lo que se dice y lo que se comprende, entre lo que se piensa, se dice o se oye por la mayoría de aquellos que están aquí y que, manifiestamente, establecen la ley. «Faire la loi» («establecer la ley») es una expresión interesante sobre la que tendremos la ocasión de volver a hablar.

3. Debo hablar en una lengua que no es la mía porque ello será más justo, en un sentido diferente de la palabra justo, en el sentido de justicia, un sentido que diríamos, sin que por el momento nos paremos demasiado a pensarlo, ético-político: es más justo hablar la lengua de la mayoría, sobre todo cuando ésta da, por hospitalidad, la palabra al extranjero. Nos referimos a una ley de la que es difícil decir si es una ley del decoro, del más fuerte o la ley equitativa de la democracia. O si

ella depende de la justicia o del derecho. Ahora bien, para que yo me someta y acepte esta ley, hacen falta un cierto número de condiciones: por ejemplo, que yo responda a una invitación y manifieste mi deseo de hablar aquí, algo a lo que nadie, aparentemente, me ha obligado; además, hace falta que yo sea capaz, hasta cierto punto, de comprender el contrato y las condiciones de la ley, es decir de apropiarme, al menos de una forma mínima, de vuestra lengua, que desde este momento deja de serme extranjera. Hace falta que ustedes y yo comprendamos aproximadamente de la misma forma la traducción de mi texto, texto que ha sido escrito primero en francés y que por muy excelente que sea (y aprovecho para dar las gracias a Mary Quaintance), no deja de ser necesariamente una traducción, es decir un compromiso siempre posible, siempre imperfecto, entre dos idiomas.

Esta cuestión de la lengua y del idioma está sin duda alguna en el centro de lo que yo me propondría discutir esta noche.

Hay en su lengua un cierto número de expresiones idiomáticas que me han parecido siempre muy valiosas por el hecho de no tener ningún equivalente estricto en francés. Antes incluso de comenzar, citaré al menos dos de éstas, dos expresiones que no son ajenas a lo que yo intentaré decir aquí esta noche.

A. La primera es «*to enforce the law*» o incluso «*enforceability of the law or of the contract*». Cuando se traduce en francés «to enforce the law» como «aplicar la ley» se pierde esta alusión directa, literal, a la fuerza que, desde el interior, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable. La aplicabilidad, la «*enforceability*» no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría o no vendría añadida, suplementariamente, al derecho. Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de *justicia como derecho*, de la justicia en tanto que se convierte en *droit*, de la ley como «*droit*» (puesto que quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley que no sólo excede o contradice el derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con el mismo o mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el «*droit*» que excluirlo). La palabra «*enforceability*» nos recuerda que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser «*enforced*», aplicado por la fuerza. Hay ciertamente leyes no aplicadas, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o «enforceability» de la ley, sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc.

¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta «fuerza de ley» como se dice en francés o en inglés, creo, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima, no solamente el instrumento al servicio del derecho sino su ejercicio y culminación mismos, la esencia del *droit*, y de otra parte la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no-violenta? Para no abandonar la cuestión del idioma, me refiero aquí a una palabra alemana que nos ocupará dentro de un rato, a saber, la palabra *Gewalt*. Tanto en francés como en inglés, se traduce a menudo como «violencia». El texto de Benjamin del que hablaremos a continuación y que se titula «*Zur Kritik der Gewalt*», se traduce en francés como «Critique de la violence» y en inglés como «Critique of violence». Pero estas traducciones, sin ser completamente injustas, esto es, completamente violentas, son interpretaciones muy activas que no hacen justicia al hecho de que *Gewalt* también significa para los alemanes poder legítimo, autoridad, fuerza pública. *Gesetzgebende Gewalt*, es el poder legislativo, *geistliche Gewalt*, es el poder espiritual de la iglesia, *Staatsgewalt*, es la autoridad o el poder del Estado. *Gewalt* es, por tanto, a la vez, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada. ¿Cómo distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que ha debido instaurar esta autoridad y que no pudo, ella misma, haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta? Hace unos días he consagrado en Chicago una conferencia -que me gustaría dejar deliberadamente aparte, aunque el tema esté estrechamente conectado- a un cierto número de textos de Heidegger en los que las palabras *Walten* y *Gewalt* juegan un papel decisivo aun cuando no se pueden traducir simplemente ni como fuerza ni como violencia, en un contexto en el que, por otra parte, Heidegger se esfuerza en mostrar que originariamente, por ejemplo para Heráclito, *Diké*, la justicia, el *droit*, el proceso, el juicio, la pena o el castigo, la venganza, etc., es *Eris* (el conflicto, *Streit*, la discordia, el *polemos* o el *Kampf*), es decir también *adikia*, la injusticia. Podríamos volver sobre esto, si ustedes lo desean, durante la discusión, pero yo prefiero abstenerme de momento.

Dado que este coloquio está consagrado a la deconstrucción y a la posibilidad de la justicia, recuerdo de entrada que en numerosos textos llamados deconstructivos, y particularmente en algunos que he publicado, el recurso a la palabra «fuerza» es a la vez muy frecuente, me atrevería a decir decisivo en lugares estratégicos, aunque siempre acompañado de una reserva explícita, de una puesta en guardia. Frecuentemente he pedido que se esté atento -yo mismo me incluyo en



esta llamada- a los riesgos implicados en esta palabra, ya sea el riesgo de un concepto oscuro, sustancialista, oculto-místico, ya sea el riesgo de autorizar una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria. No voy a citar los textos en cuestión puesto que sería autocomplaciente amén de hacernos perder tiempo, aunque les pido que confíen en mí. Una primera precaución contra los riesgos sustancialistas o irracionalistas que acabo de evocar se refiere precisamente al carácter diferencial de la fuerza. Para mí siempre se trata de fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como *différance* o fuerza de *différance* (*différance* es una fuerza *différee-différente*), de la relación entre la fuerza y la forma, la fuerza y la significación, de fuerza «performativa», fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente. Y esto es toda la historia. Resta añadir que nunca me he sentido a gusto con la palabra fuerza que siempre he juzgado indispensable, y es por ello que les agradezco que hoy me hayan forzado a intentar decir algo más sobre esto. Lo mismo podría decirse de la justicia. Hay sin duda bastantes razones por las cuales la mayoría de los textos apresuradamente identificados como «deconstruccionistas», por ejemplo los míos, *parecen*, y digo bien parecen, no plantear el tema de la justicia como tema, justamente en su centro, ni siquiera el de la ética o el de la política. Naturalmente, *esto no es sólo una apariencia*, si consideramos por ejemplo (y sólo citaría esos) los numerosos textos consagrados a Levinas, a las relaciones entre «violencia y metafísica», y a la filosofía del derecho -la de Hegel con toda su posteridad en *Glas*, del que es el motivo principal-, o los textos consagrados a la pulsión de poder y a las paradojas del poder en *Spéculer-sur Freud*, a la ley en *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz* de Kafka) o en *Déclarations d'Indépendance en Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, así como en otros tantos textos. No es necesario recordar que los discursos sobre la doble afirmación, sobre el don más allá del intercambio y de la distribución, sobre lo indecible, lo incommensurable y lo incalculable, sobre la singularidad, la diferencia y la heterogeneidad, son también, de parte a parte, discursos ¿fi menos oblicuos sobre la justicia.

Por otra parte, era normal, previsible, deseable, que las investigaciones de tipo deconstructivo desembocaran en una problemática del derecho, de la ley y de la justicia. Es incluso su lugar más propio, si algo así existe. Un cuestionamiento deconstructivo que comienza, como fue el caso, por desestabilizar o complicar la oposición entre *nomos* y *physis*, entre *tesis* y *physis* -es decir, la oposición entre la ley, la convención, la institución, de una parte, y la naturaleza, de otra, junto

con todas aquellas oposiciones que éstas condicionan, por ejemplo, y esto no es más que un ejemplo, derecho positivo y derecho natural (la *différance* es el desplazamiento de esta lógica oposicional)-, un cuestionamiento deconstructivo que comienza, como fue el caso, por desestabilizar, complicar o paradójizar el valor de lo propio y de propiedad en todos sus registros, el valor de sujeto, y por tanto de sujeto responsable, de sujeto del derecho y de sujeto de la moral, de la intencionalidad, etc., y de todo lo que se sigue, un cuestionamiento de este tipo, digo, es de parte a parte un cuestionamiento sobre el derecho y sobre la justicia. Un cuestionamiento sobre los fundamentos del derecho, de la moral y de la política. Este cuestionamiento sobre los fundamentos no es ni fundacionista ni antifundacionista. Incluso no se priva de poner en cuestión o de exceder, dado el caso, la posibilidad o la necesidad última del cuestionamiento (o del preguntar) mismo, de la forma interrogante del pensamiento, interrogando sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y de su autoridad filosófica. Puesto que hay una autoridad -por tanto, una fuerza legítima de la forma cuestionante o interrogativa sobre la que podemos preguntarnos de donde obtiene una fuerza tan importante en nuestra tradición.

Si por hipótesis hubiera un lugar propio, lo que justamente no puede ser el caso, un «cuestionamiento» o metacuestionamiento deconstructivo de este tipo estaría más *at home* en las law schools -o quizás incluso, como sucede en ocasiones, en los departamentos de teología o de arquitectura-, que en los departamentos de filosofía y sobre todo de literatura, donde se ha creído a menudo que había que contenerlo. Es por lo que aun sin conocerlos bien desde el interior, de lo que me siento culpable, y sin pretender estar familiarizado con ellos, estimo que los desarrollos de los «Critical Legal Studies» o de trabajos como los de Stanley Fish, Barbara Herrstein-Smith, Drucilla Cornell, Sam Weber y otros, que se sitúan en la articulación entre literatura, filosofía, derecho y los problemas político-institucionales, se encuentran hoy, desde el punto de vista de cierta deconstrucción, entre los más fecundos y los más necesarios. Me parece que responden a los programas más radicales de una deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino pretender, sin que esto deba molestar a Stanley Fish, tener consecuencias, *cambiar* las cosas, intervenir de manera eficiente y responsable, siempre mediatizada evidentemente, no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la  *cité* , la polis y más generalmente el mundo. No cambiarlo en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de

causa (necesitaríamos aquí otras categorías). En una sociedad industrial e hipertecnificada, el espacio académico es más que nunca el recinto monádico o monástico que por otra parte nunca ha sido. Y esto es cierto en particular en relación con las «law schools».

A este respecto me apresuro a añadir, muy brevemente, tres puntos:

1. Esta configuración, esta conjunción o esta coyuntura entre, de una parte, una deconstrucción de estilo más directamente filosófico o más directamente motivada por la teoría literaria, y de otra parte la reflexión jurídico-literaria y los «Critical Legal Studies», es sin duda necesaria e inevitable.

2. Esta conjunción articulada no se ha desarrollado en este país por azar; este es otro problema -urgente y apasionante- que debo dejar de lado por falta de tiempo. Hay sin duda razones profundas, complicadas y de dimensiones mundiales, quiero decir geopolíticas y no solamente domésticas, para que se trate de un desarrollo sobre todo norteamericano.

3. También es vital sobre todo -si parece que es urgente prestar atención a este desarrollo conjunto o concurrente, así como participar en él- no asimilar estos dos discursos, estilos, contextos discursivos ampliamente heterogéneos y desiguales. La palabra deconstrucción podría, en determinados casos, inducir o promover dicha confusión. Ella misma da lugar a suficientes malentendidos como para que no añadamos aún otros al asimilar todos los estilos de Critical Legal Studies entre ellos o al dar ejemplos de la deconstrucción. Por muy poco familiares que me sean, sé que los trabajos de los Critical Legal Studies tienen su historia, su contexto y su idioma propios, y que en relación con dicho cuestionamiento filosófico-deconstructivo son, en ocasiones, por decirlo rápidamente, desiguales, tímidos, aproximativos, esquemáticos por no decir atrasados, mientras que por su especialización y por la agudez de su competencia técnica están, por el contrario, muy avanzados en relación con tal o cual estado de la deconstrucción en un campo más bien literario o filosófico. El respeto de las especificidades contextuales, académico-institucionales, discursivas, la desconfianza ante los analogismos, las transposiciones apresuradas, las homogeneizaciones confusas, me parecen los primeros imperativos en la fase actual. Estoy seguro, y espero en todo caso, que este encuentro nos dejará tanto la memoria de las diferencias como la de los cruces, coincidencias o consensos. Lo decía hace un instante: solamente en apariencia y en sus manifestaciones más conocidas bajo ese nombre, la deconstrucción no ha abordado (n'a pas «adressé», como se dice en inglés) el problema de la justicia. No es más que una apariencia, pero hay que dar cuenta de las apariencias, hay que salvar las apariencias,

según la expresión de Aristóteles, y es a lo que me querría dedicar aquí: mostrar por qué y cómo, lo que se llama corrientemente La deconstrucción, sin que parezca abordar («adresser») el problema de la justicia, no ha hecho otra cosa que abordarlo, sin que lo haya podido hacer directamente, sino de una manera oblicua. Oblicua como en este momento mismo en el que yo me dispongo a demostrar que no se puede hablar *directamente* de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir «esto es justo» y mucho menos «yo soy justo» sin traicionar inmediatamente la justicia, si no el derecho.

B. Pero no he comenzado todavía. Había comenzado diciendo que debo dirigirme a ustedes en su lengua e inmediatamente había anunciado que yo siempre había considerado preciosas, es decir, irremplazables, dos de sus expresiones idiomáticas. Una era «to enforce the law», que nos recuerda siempre que si la justicia no es necesariamente el derecho o la ley, aquella no puede convertirse en justicia de derecho o en derecho si no detenta la fuerza, o más bien si no apela a la fuerza desde el primer instante, desde su primera palabra. En el principio de la justicia habrá habido logos, lenguaje, lengua, lo que no está en contradicción con otro *incipit* que dijera: «En el principio habrá habido fuerza»

Pascal lo dice en un fragmento sobre el que volveré quizás más tarde, una de sus «pensées» célebres y siempre más difíciles de lo que parecen. Comienza de la siguiente forma: «Justice, force.- Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi». El inicio de este fragmento es ya extraordinario, al menos en el rigor de su retórica. Dice que lo que es justo debe ser seguido (seguido de consecuencia, de efecto, aplicado, *enforced*) y que lo que es más fuerte debe ser también seguido (de consecuencia, de efecto, etc.). Dicho de otra forma, el axioma común es que lo justo y lo más fuerte, lo más justo como (as, as well as) lo más fuerte *deben* ser seguidos. Pero este «deber ser seguido» común a lo justo y a lo más fuerte, es «justo» en un caso, «necesario» en el otro: «es justo que lo que es justo sea seguido [dicho de otra forma, el concepto o la idea de justicia implica analíticamente y a priori que lo justo sea «seguido», *enforced*, y es justo -también en el sentido de justeza- pensar así]; es necesario que lo que es más fuerte sea seguido (*enforced*)».

Y Pascal prosigue: «*La justice sans la force est impuissante* [dicho de otro modo, la justicia no es justicia si no tiene la fuerza para ser «*enforced*»]; una justicia impotente no es justicia en el sentido del *droit*]; *la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort*

*soit juste\**). Es difícil decidir si el «il faut» de esta conclusión (Il faut donc mettre ensemble la justice et la force) es un «il faut» prescrito por lo que es justo en la justicia o por lo que es necesario en la fuerza. Pero esto constituye una duda sin objeto dado que la justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está por tanto implicada en lo *juste* de la justicia.

Este pensamiento y su conclusión («Y así, dado que no es posible hacer que lo justo sea fuerte, lo fuerte se ha hecho justo») merecería un largo análisis que no puedo desarrollar aquí. El principio de mi análisis o más bien de mi interpretación activa y todo salvo no-violenta, el principio de la interpretación que en el fondo propondría indirecta mente a lo largo de esta conferencia se enfrentará -especialmente en el caso de este pensamiento de Pascal- a la tradición y a su contexto más masivamente evidente. Este contexto masivo, y la interpretación convencional que parece ordenar tienden, en un sentido precisamente convencionalista, hacia una especie de escepticismo pesimista, relativista y empirista que, por ejemplo, había empujado a Arnaud a suprimir estos pensamientos en la edición de Port Royal, alegando que Pascal los había escrito bajo la influencia de una lectura de Montaigne según la cual las leyes no son justas en ellas mismas, sino que lo son porque son leyes. Es cierto que Montaigne había utilizado una expresión interesante, que Pascal retoma para sí y que yo también querría reinterpretar y sustraer a su lectura más convencional. La expresión es «fondement mystique de l'autorité». Pascal cita a Montaigne sin nombrarlo al escribir en el pensamiento 293: «...l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain l'autre la coutume présente: et c'est le plus sûr: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène a son principe, l'anéanti\*\*».

Montaigne hablaba, en efecto, de un «fundamento místico» de la autoridad de las leyes: «Or les lois, dice, se maintiennent en credit, non

\* «La justicia sin fuerza es impotente (...); la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y que lo que es fuerte sea justo».

\*\* «... uno dice que la esencia de la justicia es la voluntad del legislador, otro, que es la conveniencia del soberano; otro dice que es la costumbre presente; y es seguro que se trata de lo último: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo se desmorona con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por la mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. El que remonta a su principio, la aniquila.»

*parce qu'elles sont justes, mais parce quelles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité elles nien ont point d'autre [...].*

*Quinconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justements par où il doibt\**. (Essais-III, XIII, De l'expérience, ed. Pléiade, p. 1203).

Visiblemente, Montaigne distingue aquí las leyes, es decir el *droit*, de la justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque son justas sino porque tienen autoridad.

Poco a poco iré explicando lo que entiendo por «fundamento místico de la autoridad. Es cierto que Montaigne también había escrito algo que todavía debe ser interpretado más allá de la superficie simplemente convencional y convencionalista: «(notre droit même a, dit-on des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice)». Yo había colocado estas palabras como exergo a un texto sobre *Vor dem Gesetz*. ¿Qué es una ficción legítima? ¿Qué quiere decir fundar la verdad de la justicia? He aquí ciertas cuestiones que nos aguardan. Es cierto que Montaigne proponía una analogía entre este suplemento de ficción legítima, es decir necesaria para fundar la verdad de la justicia, y el suplemento de artificio necesario, debido a una deficiencia de la naturaleza, como si la ausencia de derecho natural necesitara el suplemento de derecho histórico o positivo, es decir, ficcional, como -y ésta es la analogía propuesta por Montaigne- «*les femmes qui emploient des dents d'ivoire où les leurs naturelles leur manquent, et, au lieu de leur vrai teint, en forgent un de quelque matière étrangère, etc. \*\**» (Livre II, ch. XII, P. 601 Pléiade).

La «pensée de Pascal que «pone juntas», como él dice, la justicia y la fuerza, y hace de la fuerza una especie de predicado esencial de la justicia -término bajo el cual Montaigne entiende el derecho más bien que la justicia-, va quizás más allá de un relativismo convencionalista o utilitarista, más allá de un nihilismo, antiguo o moderno, que haría de la ley un «masked power», más allá de la moral cínica de «El lobo y el cordero» de La Fontaine con arreglo a la cual «*la raison du plus fort est toujours la meilleure. \*\*\**»

La crítica pascaliana, en su principio, reenvía al pecado original y a la corrupción de las leyes naturales por una razón ella misma corrompida («*Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison a*

\* «Ahora bien, las leyes(...) mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro (...) El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas».

\*\* «(como) las mujeres que emplean dientes de marfil donde los suyos, naturales, les faltan, y en lugar de su color obtienen otro a partir de cualquier materia extraña».

\*\*\* «la razón del más fuerte es siempre la mejor»

*tout corrompu\**, section IV, pensée 294; y en otro lugar: «*Notre justice s'anéanti devant la justice divine\*\**,» p. 564. Cito estas *pensées* para preparar la lectura de Benjamin).

Pero si aislamos el resorte funcional de la crítica pascaliana, si lo disociamos de su pesimismo cristiano, lo que no es imposible, podemos hallar en él -como, por otra parte, en Montaigne- las premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad. Esto sería a la vez posible y siempre útil.

Pero más allá de su principio y de su resorte, esta *pensée* pascaliana se refiere quizás a una estructura más intrínseca que una crítica de la ideología jurídica no podría nunca desatender. El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia. La justicia en el sentido del derecho (right or law) no estaría simplemente al servicio de una fuerza o de un poder social, por ejemplo económico, político o ideológico que existiría fuera de ésta o antes que ésta y al que la misma debería someterse o con el que debería ponerse de acuerdo, según la utilidad. El momento mismo de fundación o de institución (que por otra parte no es nunca un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión), la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa que no es justa o injusta, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundante, ninguna fundación preexistente podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a la performatividad del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante.

El discurso encuentra ahí su límite: en él mismo, en su poder performativo mismo. Es lo que yo propongo aquí denominar lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje.

Lo  
MÍSTICO

\* Hay sin duda leyes naturales, pero la bella razón lo ha corrompido todo».

\*\* «Nuestra justicia es aniquilada ante la Justicia divina».

MOMENTO DE  
INSTITUCION  
DEL DERECHO  
(FUERZA DE LEY)

He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Montaigne y Pascal llaman el fundamento místico de la autoridad. Tomaría el uso de la palabra «místico» en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteiniano. Estos textos de Montaigne y de Pascal, así como la tradición a la que pertenecen y la interpretación un poco activa que yo propongo, podrían ser traídos a colación a propósito de la discusión de Stanley Fish en «Force» (*Doing what comes naturally*) acerca de *The concept of law* de Hart -y de otros tantos, incluyendo implícitamente a Rawls, que es criticado por Hart, así como en relación con los debates iluminados por ciertos textos de Sam Weber en torno al carácter agonístico y no simplemente intrainstitucional o monoinstitucional de ciertos conflictos en *Institution and Interpretation*.

i

Como el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse finalmente en ellos mismos, éstos son en sí mismos una violencia sin fundamento. Lo que no quiere decir que sean injustos en el sentido de «ilegales». No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y de lo no fundado, entre todo fundacionismo o antifundacionismo. Incluso si el éxito de los performativos fundantes de un derecho (por ejemplo -y esto es más que un ejemplo-, el éxito de un Estado como garante de un derecho) supone condiciones y convenciones previas (por ejemplo, en el espacio nacional o internacional), el mismo límite «místico» resurgirá en el origen supuesto de dichas condiciones, reglas o convenciones, y de su interpretación dominante.

deconstrucción  
del Derecho.

La estructura que describo así es una estructura en la que el derecho es esencialmente deconstruible, bien porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), bien porque su último fundamento, por definición, no está fundado. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico. Pero la paradoja que me gustaría someter a discusión es la siguiente: es esta estructura deconstruible del derecho, o si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la deconstrucción. La justicia en ella misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Ni la deconstrucción misma, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia. Debido a que el derecho (que yo intentaría regularmente distinguir de la justicia) es construible, en un sentido que desborda la oposición entre convención y naturaleza, debido a que el derecho desborda esta oposición, es construible y por tanto deconstruible, y, más aún, hace posible la

deconstrucción  
||  
JUSTICIA.



deconstrucción o al menos el ejercicio de una deconstrucción que procede siempre en el fondo a cuestiones de derecho. 1. La indeconstruibilidad del derecho, de la legalidad, de la legitimidad o de la legitimación (por ejemplo) hace la deconstrucción posible. 2. La indeconstruibilidad de la justicia hace también posible la deconstrucción, es decir, se confunde con ella. 3. Consecuencia: la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstruibilidad de la justicia y la indeconstruibilidad del derecho, de la autoridad legitimante o legitimada.

Dicho de otra forma, la hipótesis y las proposiciones hacia las que me dirijo tanteando, apelarían más bien al siguiente subtítulo: la justicia como posibilidad de la deconstrucción, la estructura del derecho o de la ley, de la fundación, como posibilidad del ejercicio de la deconstrucción. Estoy seguro de que esto no ha quedado claro, pero lo estará más, aunque no esté seguro de ello, dentro de un momento.

He dicho, por tanto, que no había comenzado todavía. Quizás no empiece nunca y el coloquio se quede sin key-note, y sin embargo ya he comenzado. Me autorizo -¿con qué derecho?- a multiplicar los protocolos y los rodeos. Había comenzado diciendo que estaba enamorado de al menos dos expresiones idiomáticas vuestras. Una era «enforceability», la otra el uso transitivo del verbo «to address». En francés, nos *dirigimos* a alguien, se *dirige* una carta o un discurso -uso también transitivo- sin que se esté seguro de que lleguen a destino, pero no se *dirige* un problema («on n'adresse pas un probleme»). Esta tarde me he comprometido contractualmente a abordar en inglés («a adresser en anglais») un problema, es decir a ir derecho hacia el mismo, ir derecho hacia vosotros, temáticamente y sin rodeos, dirigiéndome a vosotros en vuestra lengua. Entre el derecho, la rectitud de la dirección («adresse»), la dirección («direction») y la rectitud, habría que encontrar la comunicación de una línea directa y encontrarse en la buena dirección. ¿Por qué la deconstrucción tiene la reputación, justificada o no, de tratar las cosas oblicuamente, indirectamente, en estilo indirecto, con «quotation marks», preguntando siempre si las cosas llegan a la dirección indicada? ¿Es merecida esta reputación? Y, merecida o no, ¿cómo explicarla?

Hay una mezcla de fuerza, de justeza y de justicia ya en el hecho de que yo hable en la lengua del otro y rompa con la mía, en el hecho de que me dirija al otro.

Y yo debo, es un deber, «abordar» («adresser» en inglés) como decís en vuestra lengua, los problemas infinitos en su número, historia y estructura, que recubre el título *Deconstruction and the possibility of justice*. Pero sabemos ya que esos problemas no son infinitos porque sean infinitamente numerosos ni porque estén arraigados en el infinito

de memorias y culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que nunca dominaremos. Son infinitos, si se puede decir, en ellos mismos, porque exigen la experiencia de la aporía, la cual no es ajena a lo que acabo de denominar lo místico. Cuando digo que incluso exigen la experiencia de la aporía, entiendo dos cosas bastante complicadas. 1. La experiencia, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja a un destino hacia el que encuentra el paso. La experiencia encuentra su paso, es posible. Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, de lo que no permite el paso. Una aporía es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. A continuación vamos a encontrar más de una aporía, sin que podamos pasar. Pero 2. creo que no hay justicia sin esta experiencia, por muy imposible que sea, de la aporía. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna expectativa de ser lo que es, esto es, una justa apelación a la justicia. Cada vez que las cosas pasan o pasan bien, cada vez que aplicamos una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, podemos estar seguros de que el derecho encuentra su lugar, pero no la justicia, ciertamente. El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla.

Debo por tanto dirigirme («m'adresser») a vosotros y abordar problemas («adresser des problèmes»), debo hacerlo brevemente en una lengua extranjera. Para hacerlo brevemente debería hacerlo, de una parte, tan directamente como posible, yendo todo derecho, sin desvío, sin coartada histórica, sin movimiento oblicuo, hacia vosotros, los primeros destinatarios supuestos de este discurso, pero al mismo tiempo y de otra parte, hacia el lugar de decisión esencial para dichos problemas. Tanto la dirección («l'adresse», «la direction») como la rectitud dicen algo del derecho, y lo que no hay que olvidar cuando se quiere la justicia, cuando se quiere ser justo, es la rectitud de la dirección («de l'adresse»). *Il ne faut pas manquer d'adresse*, debería decir en francés, pero sobre todo *il ne faut pas manquer l'adresse*, no hay que equivocarse de dirección; la dirección resulta siempre singular. Una dirección es siempre singular, idiomática, y la justicia, como derecho, parece suponer siempre la generalidad de una regla, de una norma o de un imperativo universal. ¿Cómo conjugar el acto de justicia que debe

JUSTICIA

referirse siempre a una singularidad, individuos, grupos, existencias irremplazables, el otro o yo *como* el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación cada vez singular? Si me conformo con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, en cierta manera, la regla y el ejemplo, actuaría quizás al amparo del derecho, con arreglo al derecho objetivo, pero no sería justo. Actuaría, diría Kant, conforme al deber, pero no por deber o por respeto a la ley. ¿Es posible decir que una acción no es sólo legal sino también justa, que una persona no sólo está en su derecho sino que también es de justicia que así sea, sino también que algo es justo, que una decisión es justa? ¿Es posible decir: sé que soy justo? Permitidme otro rodeo.

Parece ser que dirigirse al otro en la lengua del otro es la condición de toda justicia posible, pero esto parece no sólo rigurosamente imposible (por cuanto sólo puedo hablar la lengua del otro en la medida en que me la apropio y asimilo según la ley del tercero implícito) sino incluso excluido por la justicia como derecho en tanto que éste parece implicar un elemento de universalidad, el recurso a un tercero que suspenda la unilateralidad o la singularidad de los idiomas.

El hecho de dirigirme a alguien en inglés constituye siempre para mí una prueba. Imagino que para mi destinatario y para vosotros también. Más que explicaros por qué, y perder el tiempo haciéndolo, comienzo *in media res*, con algunas observaciones que unen, en mi opinión, la gravedad angustiante de este problema de lengua a la cuestión de la justicia, de la posibilidad de la justicia.

*Primera observación:* Por un lado, y por razones fundamentales, nos parece justo «rendre la justice» («administrar justicia»), como se dice en francés, en un idioma dado, en una lengua en la que todos los sujetos afectados se consideran competentes, es decir, capaces de entender y de interpretar, todos los que establecen las leyes, los que juzgan y los que son juzgados, los testigos en sentido amplio y en sentido estricto, todos aquellos que son garantes del ejercicio de la justicia o más bien del derecho. Es injusto juzgar a alguien que no comprende la lengua en la que la ley está inscrita o en la que la sentencia es pronunciada, etc. Podríamos multiplicar los ejemplos dramáticos de situaciones de violencia donde se juzga en un idioma que la persona o el grupo de personas juzgadas no comprenden muy bien o quizás no comprenden en absoluto. Y por muy ligera o sutil que sea la diferencia en la competencia en el dominio del idioma, la violencia de una injusticia ha comenzado cuando no todos los miembros de una comunidad comparten completamente el mismo idioma. Como la situación ideal de competencia igual es rigurosamente imposible, se puede extraer

IDIOMA COMO  
CONDICION DE  
FUERZA DE LEY

desde ahora alguna consecuencia sobre lo que el título de nuestra conferencia llama «la posibilidad de la justicia». La violencia de esta injusticia que consiste en juzgar a los que no comprenden el idioma en el que se pretende -como se dice en francés- que «justice est faite» («que se haga justicia»), no es una violencia cualquiera, no es una injusticia cualquiera; esta injusticia supone que el otro, la víctima de la injusticia de la lengua, sea competente en una lengua en general, sea un hombre en tanto que animal parlante, y en el sentido que nosotros, los hombres, damos a la palabra lenguaje. Por otra parte hubo un tiempo, que no es lejano ni ha terminado, en que «nosotros los hombres» quería decir «nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios».

En el espacio en el que yo sitúo estos comentarios o reconstituyo este discurso, no se hablará de violencia o de injusticia hacia el animal, y menos aún hacia un vegetal o una piedra. Se puede hacer sufrir a un animal, pero no se dirá jamás, en sentido propio, que es un sujeto lesionado, víctima de un asesinato, de una violación o de un robo, de un perjurio -y esto es cierto, *a fortiori*, se piensa, con respecto a lo que llamamos vegetal o mineral o especies intermedias, como por ejemplo las esponjas. Ha habido, y todavía hay en la especie humana, sujetos no reconocidos como tales que reciben el tratamiento de animal (es toda la historia inacabada a la que me refería hace un momento). Lo que llamamos confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a él. Ya se trate de procesos a animales (ha habido) o de procedimientos contra los que infligen ciertos sufrimientos a los animales (ciertas legislaciones occidentales lo preveen y hablan no sólo de derechos del hombre sino del derecho de los animales, en general), pensamos que se trata de arcaísmos o de fenómenos todavía marginales y raros, no constitutivos de nuestra cultura. En nuestra cultura, el sacrificio carnívoro es fundamental, dominante, regulado sobre la base de la más alta tecnología industrial, de la misma forma que la experimentación biológica sobre el animal tan vital para nuestra modernidad. Como ya he tratado de mostrar en otro lugar<sup>1</sup>, el sacrificio carnívoro es esencial para la estructura de la subjetividad, es decir, también para el fundamento del sujeto intencional, y, si no de la ley, si al menos del derecho, quedando la diferencia entre ley y derecho, justicia y derecho, justicia y ley, abierta sobre un abismo. No abordo de momento la afinidad existente entre el sacrificio carnívoro, fundamento de nuestra cultura y de nuestro derecho, y todos

---

<sup>1</sup> Cf. De l'esprit: Heidegger et la question, Editions Galilée, Paris, 1987.

los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, el amor, el duelo y en toda apropiación simbólica o lingüística. Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal -nunca esta cuestión había sido tan actual, e incluyo, por tanto, a título de deconstrucción, todo un conjunto de cuestiones sobre el carno-fallogocentrismo-, es necesario reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto.

Entrevemos ya, desde este primer momento, una primera consecuencia, a saber, que un enfoque deconstructivo de los límites que instituye el sujeto humano (preferente y paradigmáticamente el macho adulto más que la mujer, el niño o el animal) como medida de lo justo y lo injusto, no conduce necesariamente a la injusticia, ni a la supresión de una oposición entre lo justo y lo injusto, sino quizás, y en nombre de una exigencia más insaciable de justicia, a la reinterpretación de todo el aparato de límites entre los cuales una historia y una cultura ha podido confinar su criteriología. En la hipótesis que de momento no hago más que sugerir superficialmente, lo que llamamos corrientemente deconstrucción correspondería no -según una confusión que algunos tienen interés en propagar- a una abdicación cuasi-nihilista ante la cuestión ético-político-jurídica de la justicia, y ante la oposición de lo justo y de lo injusto, sino a un doble movimiento que yo esquematizaría de la siguiente manera:

1. El sentido de una responsabilidad sin límite, necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria, y, de ahí, la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho, de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. En cuanto a lo que nos ha sido legado en más de una lengua bajo el nombre de justicia, la tarea de una interpretación histórica e interpretativa está en el centro de la deconstrucción no sólo como tarea filológico-etimológica, como tarea de historiador, sino como responsabilidad ante una herencia que es al mismo tiempo la herencia de un imperativo o de un haz de mandatos. La deconstrucción está comprometida con esta exigencia de justicia infinita que puede tomar el aspecto de la «mística» de la que hablaba hace un momento. Hay que ser justo con la justicia, y la primera justicia que debe ser hecha es la de escuchar, leer, interpretar intentar comprender de dónde viene aquella, qué es lo que quiere de nosotros, sabiendo que ella lo hace a través de idiomas singulares (Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit, por limitarnos a idiomas europeos que sería también necesario delimitar a través o a partir de otros; volveremos

sobre esto) y sabiendo también que esta justicia se dirige siempre a singularidades, a la singularidad del otro, a pesar, o en razón mismo de su pretensión de universalidad. En consecuencia, el hecho de no ceder nunca sobre este punto, de mantener siempre un cuestionamiento sobre el origen, fundamento y límites de nuestro aparato conceptual, teórico o normativo sobre la justicia, constituye todo salvo una neutralización del interés por la justicia, una insensibilidad hacia la justicia por parte de la deconstrucción. Se trata, por el contrario, de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, de una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella, y que lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más sensibles en la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante tal o cual determinación heredada de la justicia.

2. Esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y la justeza de nuestros comportamientos, de nuestras decisiones teóricas, prácticas, ético-políticas. Este concepto de responsabilidad es inseparable de toda una red de conceptos cenexos (propiedad, intencionalidad, voluntad, conciencia, conciencia de sí mismo, etc.) y toda deconstrucción de esta red de conceptos en su estado dado o dominante podría parecer una irresponsabilización en el momento mismo en que, por el contrario, es a un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela. Pero en el momento en que el crédito de un axioma es suspendido por la deconstrucción, en este momento estructuralmente necesario, se puede creer que no hay lugar para la justicia, ni para la justicia ella misma, ni para el interés teórico que se dirige a los problemas de la justicia. Este momento de suspensión, este tiempo de *epoké* sin el cual no habría deconstrucción posible, es angustiante, pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia? Ese momento de suspense angustiante -que es también el intervalo o el espaciamiento en el que las transformaciones, es decir, las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar- sólo puede estar motivado, sólo puede encontrar su movimiento y su impulso (un impulso que no puede ser suspendido) en la exigencia de un incremento o de un suplemento de justicia, por lo tanto, en la experiencia de una inadecuación o de una incalculable desproporción. Porque, en definitiva, ¿dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas, de lo que llamamos en contextos determinados la justicia, la posibilidad de la justicia? De cualquier forma, esta desproporción tiene todavía que ser interpretada. Si decía antes que no conozco nada más justo que eso que llamo hoy deconstrucción (nada más justo, no digo nada más legal o legítimo), sé que no dejaré de

sorprender o indignar a los adversarios decididos de la llamada deconstrucción o de lo que aquellos imaginan bajo dicho nombre, pero no sólo a aquellos, sino también a los que pasan por ser sus partidarios o practicantes. Por tanto, no diré esto, al menos directamente y sin la precaución de algunos rodeos.

Como ustedes saben, en numerosos países, en el pasado y todavía hoy, una de las violencias fundamentales de la ley o de la imposición del derecho estatal fue la imposición de una lengua a las minorías nacionales o étnicas reagrupadas por el estado. Este fue el caso en Francia, al menos en dos ocasiones, primero, cuando el decreto de Villers-Cotteret consolidó la unidad del Estado monárquico imponiendo el francés como lengua jurídico-administrativa y prohibiendo que el latín, lengua del derecho o de la Iglesia, permitiera a todos los habitantes del reino dejarse representar en una lengua común, por su abogado intérprete, sin dejarse imponer esa lengua particular que era todavía el francés. Es cierto que el latín constituía ya una violencia, y que desde este punto de vista el paso del latín al francés sólo fue el paso de una violencia a otra. El segundo gran momento en la imposición fue la Revolución Francesa, cuando la unificación lingüística adquirió los tintes pedagógicos más represivos, en todo caso los más autoritarios. No voy a empezar la historia de estos ejemplos. Podríamos encontrarlos también en este país, hoy, donde el problema lingüístico es y será por mucho tiempo, agudo, precisamente en este lugar en el que las cuestiones de la política, la educación y el derecho son inseparables (y en donde recientemente ha comenzado un debate sobre «national standards» de educación).

Y ahora, sin rodeo alguno por la memoria histórica voy todo derecho hacia el enunciado formal, abstractos, de algunas aporias, aquellas en las cuales el derecho y la justicia encuentran su lugar, o mejor dicho, su inestabilidad privilegiada. En general, la deconstrucción se practica según dos vías o estilos que la mayoría de las veces son injertados el uno en el otro por aquella. Uno tiene el atractivo demostrativo y aparentemente no-histórico de las paradojas lógico-formales. El otro, más histórico o anamnésico, parece proceder a través de lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías. Voy a entregarme, sucesivamente, a los dos ejercicios.

Primero enuncio secamente, directamente, abordo («j'adresse») las aporias siguientes. En realidad se trata de una soía aporia, de un solo potencial aporético que se distribuye hasta el infinito. No tomaré más que algunos ejemplos que supondrán, explicitarán o producirán quizás una distinción difícil e inestable entre la justicia y el derecho, entre la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa) y el ejercicio de la justicia como derecho,

legitimidad o legalidad, estabilizante y estatutoria, calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas. Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de acercar el concepto de justicia -que aquí tiendo a distinguir del derecho- al que ofrece Levinas, precisamente a causa de esta infinitud, así como a causa de la relación heterónoma al otro, al rostro del otro que me ordena y del que soy rehén, sin que pueda tematizar su infinitud. En *Totalité et Infini* («Verité et Justice, p. 62), Levinas escribe: «... *la relation avec autrui -c'est-a-dire la justice-*» - que él define en otra parte como «*droiture de l'accueil fait au visage*» (p. 54). La equidad (*droiture*) no se reduce al derecho (*droit*), si bien existe una relación entre ambos valores.

Levinas habla de un derecho infinito: en eso que él denomina el «humanismo judío» cuya base no es el «concepto de hombre» sino el del otro; «*l'étendue du droit d'autrui*» es «*un droit pratiquement infini\*\**» («Un droit infini», in *Du sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, pp. 17-18). La equidad, aquí, no es la igualdad, la proporcionalidad calculada, la distribución equitativa o la justicia distributiva, sino la disimetría absoluta. La noción levinasiana de la justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como santidad. Pero dado que esto plantearía otras cuestiones difíciles sobre este discurso difícil de Levinas, no puedo contentarme con tomar en préstamo un trazo conceptual sin correr el riesgo de la confusión o de la analogía. No iré más lejos, pues, en esta dirección. Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento está lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser «enforced». La deconstrucción se encuentra siempre entre los dos. He aquí algunos ejemplos de aporías.

1. *Primera aporía: la epoké de la regla*

Nuestro axioma común es que para ser justo o injusto, para ejercer la justicia, debo ser libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi pensamiento, de mi decisión. De un ser que carece de libertad, o al menos, que no es libre en tal o tal acto, no puede decirse que su decisión es justa o injusta. Pero esta libertad o esta decisión de lo justo debe, para ser tal, seguir una ley, o una prescripción, una regla. En este sentido, en su autonomía misma, en su libertad de seguir o de

\* «... la relación con el otro, es decir, la justicia»- (...) «rectitud de la acogida hecha al rostro»

\*\* «la extensión del derecho del otro» es «un derecho prácticamente infinito».



darse una ley, debe poder ser del orden de lo calculable o de lo programable, por ejemplo como acto de equidad. Pero si el acto consiste simplemente en aplicar una regla, en desarrollar un programa o en efectuar un cálculo, se dirá quizás que es legal, conforme al derecho, y quizás, empleando una metáfora, justo, pero nos equivocaremos al decir que la decisión ha sido justa.

Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Cada ejercicio de la justicia como derecho sólo puede ser justo si se trata de un «fresh judgment» (tomo prestada esta expresión inglesa del artículo de Stanley Fish, «Force», en *Doing What Comes Naturally*). Este «fresh judgment» puede y debe ser conforme a una ley preexistente, pero la interpretación re-instauradora, re-inventiva y libremente decisoria, responsable, del juez, requiere que su «justicia» no consista solamente en la conformidad, en la actividad conservadora y reproductora de la sentencia. Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente; si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular -lo que a veces sucede-, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable. Pero tampoco se dirá esto si aquel no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla, o si debido a que considera que ninguna regla está dada más allá de su interpretación, el juez suspende su decisión, se detiene en lo indecible o incluso improvisa fuera de toda regla y de todo principio. De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa (es decir, libre y responsable) o que alguien es justo y menos aún que «yo soy justo». En lugar de «justo», se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho, con reglas y con convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar hacia atrás el problema de la justicia. En el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el mismo problema de la justicia, violentamente resuelto, enterrado, disimulado, rechazado. El mejor paradigma lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una

constitución que instaaura lo que en francés se llama «*l'état de droit*».

2. *Segunda aporia: la obsesión de lo indecidible*

Ninguna justicia se ejerce, como derecho, sin una decisión que decida. Esta decisión no consiste solamente en su forma final, por ejemplo una sanción penal, equitativa o no, en el orden de la justicia proporcional o distributiva. La decisión comienza, debería comenzar en derecho o en principio, con la iniciativa de entrar en conocimiento, leer, comprender, interpretar la regla, e incluso calcular. Puesto que si el cálculo es cálculo, la decisión de calcular ríe es del orden de lo calculable y no debe serlo.

Lo indecidible, que se asocia frecuentemente al tema de la deconstrucción, no es simplemente la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (por ejemplo, el respeto del derecho universal y de la equidad y al mismo tiempo el respeto de la singularidad siempre heterogénea y única del ejemplo no subsumible). Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo -es de un deber de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecidible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa. Pero en el momento de suspensión de lo indecidible, no es justa, puesto que sólo una decisión es justa. Una vez pasada la prueba de lo indecidible (si esto es posible), la decisión ha seguido de nuevo una regla, o se ha dado una regla, la ha inventado o reinventado, reafirmado, y ya no es más *presentemente* justa, plenamente justa. En ningún momento parece que una decisión pueda decirse que es presente y plenamente justa: o bien no ha sido todavía adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa, o bien ha seguido ya una regla -recibida, confirmada, conservada o re-inventada- que a su vez nada garantiza; por otra parte, si estuviera garantizada, la decisión se habría convertido en cálculo y no podría decirse que es justa. Es por ello que la prueba de lo indecidible, que acabo de decir que debe ser pasada por toda decisión digna de ese nombre, no se pasa o se deja atrás nunca, no es un momento sobrepasado o superado (*aufgehoben*) por la decisión. En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecidible queda prendido, alojado al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión, en verdad el acontecimiento mismo de una decisión. ¿Quién podrá asegurar que este tipo de decisión tiene

lugar, que no ha seguido -según un rodeo u otro- un cálculo, una regla, incluso sin que se haya producido ese suspense imperceptible que marca toda decisión libre, en el momento de aplicar o no una regla?

Toda la axiomática de la responsabilidad, de la conciencia, de la intencionalidad, de la propiedad, que ordena el discurso jurídico actual y dominante, la categoría misma de decisión hasta cuando se vale de los peritajes médicos, son de una fragilidad y de un grosería teórica tales que es necesario subrayarlo aquí. Los efectos de esta limitación son lo suficientemente concretos y masivos como para que tenga que dar ejemplos.

Esta segunda aporía o segunda forma de la misma aporía muestra cómo toda presunción de una certeza determinante de una justicia presente opera ella misma a partir de una «idea de la justicia» infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro, debida al otro, antes de todo contrato, porque llega, siendo así que la llegada del otro es siempre una singularidad diferente. Esta «idea de la justicia» me parece irreductible debido a su carácter afirmativo, a su exigencia de don sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o racionalidad, en el sentido de dominación reguladora. Se acusa ahí, se puede reconocer una locura. Y quizás una especie de mística. Y la deconstrucción está loca por esa justicia. Loca por ese deseo de justicia. Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma, incluso antes de que se presente en la academia o cultura modernas bajo el título de «deconstruccionismo».

Dudaría en asimilar demasiado rápidamente esta «idea de la justicia» a una idea reguladora en sentido kantiano, a una promesa mesiánica o a otros horizontes *del mismo tipo*. Hablo solamente de un *tipo*, de ese tipo de horizonte cuyas especies serían numerosas y concurrentes. Concurrentes, es decir, bastante parecidas y pretendiendo tener siempre el privilegio absoluto y la singularidad irreductible. La singularidad del lugar histórico -que es quizás el nuestro, y que es en todo caso el lugar al que me refiero aquí- nos permite entrever el tipo mismo como origen, condición, posibilidad o promesa de todas sus ejemplificaciones (mesianismo de tipo judío, cristiano o islámico, idea en sentido kantiano, escato-teleología de tipo neo-hegeliano, marxista o post-marxista, etc.). También nos permite percibir y concebir la ley de la competencia irreductible, pero desde un borde desde el que los amenaza el vértigo cuando sólo vemos ejemplos y cuando algunos de entre nosotros no se sienten comprometidos en la competencia: otra manera de decir que a partir de ese momento siempre corremos el riesgo de no estar, como se dice en francés, «dans la course» (en la carrera). Pero no estar «dans la

course» en interior de la pista, no nos permite quedarnos en la salida o ser simplemente espectadores, antes bien al contrario. Es esto quizás, como también se dice en francés, lo que «fait courir» (hace correr) más fuerte, más rápido, la deconstrucción por ejemplo.

3. *Tercera aporía: la urgencia que obstruye el horizonte del saber.*

Una de las razones por las que guardo aquí una reserva con respecto a todos los horizontes, por ejemplo con respecto a la idea reguladora kantiana o a la venida mesiánica, al menos en su interpretación convencional, es el hecho de que son precisamente *horizontes*. Como indica su nombre en griego, un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define ya sea un progreso infinito, ya sea una espera.

Ahora bien, la justicia, por muy impresentable que sea, no espera. Para ser directo, simple y breve, diré lo siguiente: una decisión justa se requiere siempre que lo sea inmediatamente, «right away». Uno no puede procurarse la información infinita y el saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso si se tomara todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión, en cuanto tal*, es siempre un momento finito, de urgencia y precipitación, desde el momento que no es la consecuencia o el efecto de aquel saber teórico o histórico, de aquella reflexión o deliberación, desde el momento en que marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético- o político-cognitiva que la precede, que debe precederla. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto al momento de la decisión justa que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. Es una locura. Incluso si el tiempo y la prudencia, la paciencia del saber y el dominio de las condiciones fueran hipotéticamente ilimitados, la decisión sería estructuralmente finita, por muy tarde que llegue, decisión de urgencia y precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla. No en la ausencia de regla y de saber sino en una restitución de la regla que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía en cuanto tal. Si confiáramos en una distinción masiva y definitiva del performativo y del constativo -problema que no puedo tratar aquí-, esta irreductibilidad de la urgencia precipitativa, de la irreductibilidad de la irreflexión y de la inconsciencia, por muy inteligente que sea, debería ser puesta en la cuenta de la estructura performativa de los speech act, de los actos mismos como actos de justicia o de derecho, ya sean performativos instituyentes o performativos derivados que implican convenciones anteriores. Un constativo puede ser justo, en el sentido de la justeza. Pero como un performativo sólo puede ser justo, en el sentido de la justicia, cuando está fundado en convenciones,

es decir, sobre otros performativos anteriores, enterrados o no, dicho performativo conserva en él cierta violencia irruptiva y no responde ya a las exigencias de la racionalidad teórica. Al reposar todo enunciado constatativo sobre una estructura al menos performativa («te digo que, te hablo, me dirijo a ti para decirte que esto es verdad, que es así, te prometo, renuevo mi promesa de hacer una frase y de firmar lo que digo cuando digo que, te digo o intento decirte la verdad», etc.), la dimensión de justeza o de verdad de los enunciados teórico-constatativos (en todos los dominios, en particular en el dominio de la teoría del derecho) presupone siempre, pues, la dimensión de justicia de los enunciados performativos, es decir, su precipitación esencial que en ocasiones implica cierta disimetría y cierta cualidad de violencia. Es así como estaría tentado de entender la proposición de Levinas que, en su lenguaje, y según procedimientos discursivos diferentes, declara que la verdad supone la justicia («Vérité et justice» in *Totalité et infini*, p. 62). Parodiando peligrosamente el idioma francés, terminaría por decir: «La justice, y a qu'ca de vrai.» Es inútil subrayar que esto no deja de tener consecuencias para el estatuto, si todavía podemos hablar de estatuto, de la verdad.

Paradójicamente, y a causa de este desbordamiento del performativo, a causa de este avance siempre excesivo de la interpretación, a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, ésta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Sino que tiene *quizás* un *avenir* (to-come) que distingo rigurosamente del futuro que puede siempre reproducir el presente. La justicia está por *venir*, es *à-venir* (por-venir), dimensión misma de los acontecimientos (événements) que tienen irreductiblemente que venir. Tendrá siempre y habrá tenido siempre este *à-venir*. *Quizás* es por ello por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al *avenir* (porvenir) la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política. «Quizás» hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un *avenir* (porvenir) para la justicia, y sólo hay justicia en la medida que es posible un acontecimiento que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, es irrepresentable, pero es la oportunidad del acontecimiento y la condición de la historia. Una historia sin duda irreconocible para aquellos que creen saber a lo que se refieren con esta palabra, ya se trate de historia social, ideológica, política, jurídica, etc.

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas en el interior de una institución o de un estado, o entre una institución o estado y otros.

Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible. La justicia incalculable ordena, por tanto, calcular. Y en primer lugar, ordena calcular a lo más cercano de eso que se asocia a la justicia, a saber al derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras, pero también en todos aquellos campos de los que no lo podemos separar, que intervienen en él y que no son solamente campos: el ético, el político, el económico, el psico-sociológico, el filosófico, el literario, etc. No sólo hay que calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que re-inventar ahí donde estamos «arrojados», ahí donde nos encontramos; sino que también hay que ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del derecho, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y lo privado, etc. La politización, por ejemplo, es interminable, incluso si nunca puede ni debe ser total. Para que esto no sea una perogrullada o una trivialidad, es necesario reconocer la siguiente consecuencia: cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente. Esto fue cierto en la Declaración de los derechos del hombre, en la abolición de la esclavitud, en todas las luchas emancipatorias que están y deben estar en curso, en todo el mundo, para los hombres y para las mujeres. Nada me parece menos periclitado que el clásico ideal emancipatorio. No se puede intentar descalificarlo hoy, de manera grosera o injustificada, sin incurrir en cierta ligereza además de convocar las peores complicidades. Pero más allá de estos territorios identificados de la jurídico-politización a gran escala geopolítica, deben abrirse constantemente otras zonas que puedan, en un primer momento, parecer secundarias o marginales. Esta marginalidad significa que una violencia, un terrorismo y otras formas de secuestro están presentes (podríamos ver ejemplos que nos son más próximos en las leyes sobre la enseñanza y la práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas de trasplante de órganos, la concepción extrauterina, la bio-ingeniería, la experimentación médica, el tratamiento social del Sida, las macro- o micropolíticas de la droga, los homeless, etc., sin olvidar por supuesto el tratamiento de lo que llamamos vida animal, la animalidad. Sobre este último problema, el texto de Benjamin que abordo a continuación muestra bien que su autor no hizo oídos sordos ni fue insensible a esta cuestión, incluso si sus propuestas al respecto son más bien oscuras, por no decir tradicionales.

## SEGUNDA PARTE\*

Abordemos ahora, en otro estilo, y si no he agotado vuestra paciencia, la lectura prometida de un breve y desconcertante texto de Benjamin. Se trata de *Zur Kritik der Gewalt* (1921) (trad. esp. de Roberto Blatt, *Para una crítica de la violencia*, Madrid, 1991). No pretendo decir que este texto sea ejemplar. Nos encontramos en un dominio en el que, finalmente, no hay más que ejemplos singulares. Nada es ahí absolutamente ejemplar. No intentaré justificar absolutamente la elección de este texto. Pero sí diré por qué no es el peor ejemplo de lo que podría ser ejemplar en un contexto relativamente determinado como el nuestro.

1. El análisis de Benjamin refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella. La Alemania derrotada es entonces un lugar de concentración extrema para esa crisis, cuya especificidad depende también de ciertos rasgos como el derecho a la huelga, el concepto de huelga general (con o sin referencia a Sorel). Es también la inmediata posterioridad de una guerra y de una pre-guerra que ha visto desarrollarse, pero fracasar en Europa el discurso pacifista, el antimilitarismo, la crítica de la violencia, incluida la de la violencia jurídico-policial, cosa que no tardará en repetirse en los años siguientes. Es también el momento en que las cuestiones de la pena de muerte y del derecho de castigar en general conocen una dolorosa actualidad. La

---

\* Con razón o sin ella, me ha parecido que quizás no sería completamente inapropiado interrogar un texto de Walter Benjamin, singularmente un ensayo escrito en 1921 y titulado *Zur Kritik der Gewalt* (Para la crítica de la violencia) en la apertura de un encuentro como éste sobre «El nazismo y la solución final y los límites de la representación» y dado que mi conferencia tiene lugar también (y esta doble hospitalidad me honra mucho) bajo los auspicios de un centro de Critical Studies and the Human Sciences. Así, pues, si he escogido el proponeros una lectura un poco arriesgada de ese texto de Benjamin, ello se debe a varias razones que parecen entrecruzarse aquí.

1. Este texto inquieto, enigmático, terriblemente equívoco, lo considero como por anticipado (pero ¿puede decirse aquí «por anticipado»? ) obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre, al menos tales como éstos pueden ser interpretados en una tradición *jus naturalista* de tipo griego o del tipo de la *Aufklärung*. Digo a propósito que este texto está *obsesionado (hanté)* por los temas de la violencia exterminadora, puesto que está en primer término obsesionado, como intentaré mostrar, por la *obsesión (hantise)* misma, por una quasi-lógica del fantasma que habría que poner en sustitución de una lógica ontológica de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que ésta. Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar o que meditar de esa cosa sin nombre que se ha denominado la «solución final» no debe en primer término mostrarse hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es sólo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrrable, pero por eso mismo la más exigente.

mutación de las estructuras de la opinión pública por la aparición de nuevas potencias mediáticas, como la radio, empieza a poner en cuestión ese modelo liberal de la discusión o de la deliberación parlamentaria en la producción de las leyes, etc. Condiciones todas ellas que motivan el pensamiento de juristas alemanes como Carl Schmitt, por no citar más que a éste. Así, me he visto interesado también por algunos indicios históricos. Por ejemplo, este texto, a la vez «místico», en el sentido sobredeterminado que nos interesa aquí, e hipercrítico, este texto, que, de acuerdo con algunos de sus rasgos, puede leerse como un injerto de mística neo-mesiánica judía en un neo-marxismo post-soreliano (o a la inversa), le valió a Benjamin, al publicarse, una carta de felicitación de Carl Schmitt, el gran jurista conservador católico, en aquella época todavía constitucionalista, pero del que ustedes conocen su extraña conversión al hitlerismo en 1933 y la correspondencia que mantendrá con Benjamin. Pero también con Heidegger. En cuanto a las analogías entre *Zur Kritik der Gewalt* y ciertos giros del pensamiento heideggeriano, no escapan a nadie, especialmente en torno a los motivos del *Walten* y de *Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* concluye con la violencia divina (*göttliche Gewalt*) y al final Walter dice de esa violencia divina que se la puede llamar *die waltende* (*Die göttliche Gewalt... mag die waltende heissen*): «La violencia divina... podría

---

Este texto de Benjamin no sólo está firmado por un pensador al que se llama y se llama a sí mismo de una cierta manera judío (y es del enigma de esta firma de lo que querría sobre todo hablar). *Zur Kritik der Gewalt* está también inscrito en una perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía) que destruye el derecho a la violencia mítica (de tradición griega) que instaura y conserva el derecho.

2. La lógica profunda de este ensayo pone en acción una interpretación del lenguaje -del origen y de la experiencia del lenguaje- según la cual el mal, es decir, la potencia letal, le viene al lenguaje por la vía, precisamente de la *representación*, es decir, por medio de la dimensión re-presentativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tantas potencias que arastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre. Nos preguntaremos cómo se articula este pensamiento del nombre con la obsesión y la lógica del espectro. Este ensayo de Benjamin que trata, pues, del mal, de ese mal que llega, y que le llega al lenguaje por medio de la representación, es también un ensayo en el que los conceptos de responsabilidad y de culpabilidad, de sacrificio, de decisión, de solución, de castigo o de expiación, juega un papel discreto pero que yo considero mayor y que está asociado con mucha frecuencia al valor de lo que es demoníaco y «demoniacamente ambiguo».

3. *Zur Kritik der Gewalt* no es sólo una crítica de la representación como perversión y caída del lenguaje sino de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria. Desde este punto de vista, este ensayo revolucionario (revolucionario en un estilo a la vez marxista y mesiánico) forma parte, en 1921, de la gran ola anti-parlamentaria y anti-Aufklärung en la que el nazismo de hecho saldrá a la superficie e incluso de una manera «emérita» en los años veinte y a principios de los treinta.

4. La cuestión tan poliédrica y polisémica de la representación se plantea todavía desde otro punto de vista en este extraño ensayo. Si bien comienza distinguiendo entre dos violencias, la violencia fundadora y la violencia conservadora, Benjamin debe conceder en un cierto momento que la una no puede ser tan radicalmente heterogénea a la otra puesto que la violencia llamada fundadora está a veces representada (*repräsentiert*) por la violencia conservadora.



llamarse la violencia reinante» son las últimas palabras del texto. Es esta red de contratos equívocos lo que me interesa, en su necesidad e incluso en sus peligros. De ahí, con esfuerzo, y un cierto número de precauciones, pueden obtenerse lecciones para las democracias occidentales de 1989.

2. Este texto me ha parecido ejemplar, hasta un cierto punto, en la medida en que, habida cuenta de la temática de nuestro coloquio, se presta a un ejercicio de lectura deconstructiva, como voy a intentar mostrar.

3. Pero esta deconstrucción es de alguna manera la operación o más bien la experiencia misma que este texto, me parece, hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es eso posible? ¿Qué queda entonces de tal acontecimiento? ¿Qué de su auto- hetero-deconstrucción? ¿Qué de su justo o injusto inacabamiento? ¿Qué es la ruina de un acontecimiento como ése o la herida abierta de una firma así? ¿En qué consiste además su fuerza, precisamente en el sentido de *Gewalt*, es decir, a la vez su violencia, su autoridad y su legitimidad? He aquí una de mis preguntas. Es una

---

Por todas esas razones, y siguiendo todos esos hilos entrelazados sobre los que volveré más adelante, pueden plantearse un cierto número de cuestiones. Estas se mantendrán en el horizonte de mi lectura aunque no tengo aquí ni el tiempo ni los medios para explicitarlas. ¿Qué habría pensado Benjamin, o al menos qué pensamiento de Benjamin está virtualmente formado o articulado en este ensayo -y cabe preguntarse si es anticipable- a propósito de la «solución final», de su proyecto, de su puesta en práctica, de la experiencia de sus víctimas, de los juicios, procesos, interpretaciones, representaciones narrativas, explicativas, literarias, que han podido intentar medirse a la cosa? ¿Cómo habría hablado Benjamin, cómo habría querido que se hablase, se representase o se prohibiese representar la «solución final»? ¿Cómo la habría identificado, asignado su lugar, sus orígenes, sus responsabilidades (como filósofo, como juez o como jurista, como moralista, como hombre de fe, como poeta, como cineasta)? La multiplicidad tan singular de códigos que se cruzan en este texto, y por limitamos a esto, el injerto del lenguaje de la revolución marxista en el de la revolución mesiánica, en cuanto que los dos, anuncian no sólo una nueva era histórica, sino el comienzo mismo de una verdadera historia desembarazada del mito: todo esto hace difíciles las hipótesis a propósito de un discurso benjaminiano sobre la «solución final» y a propósito de un discurso benjaminiano sobre la posibilidad o la imposibilidad de un discurso sobre la «solución final». Una «solución final» de la que sería imprudente decir, fiándose de las fechas objetivas de la conferencia de Wannsee en 1942 y del suicidio de Benjamin en la frontera franco-española en 1940, que Benjamin no llegó a saber nada. La cronología de estos acontecimientos no será nunca cosa fácil. Y siempre se podrá encontrar algo en que apoyar la hipótesis según la cual Benjamin, y desde 1921, no pensaba en otra cosa que en la posibilidad de esta solución final que desafía tanto mejor el orden de la representación en la medida en que a sus ojos habría librado del mal radical, de la caída como caída del lenguaje en la representación. Y numerosos signos permiten pensar, fiándose de una lógica constante de su discurso, que para Benjamin, tras esa cosa irrepresentable que habrá sido la «solución final», no sólo el discurso y la literatura y la poesía no son imposibles, sino que se ven dictar, más originariamente y más escatológicamente que nunca, el retorno o el advenimiento todavía prometido de una lengua de los nombres, de una lengua o de una poética de la apelación, en oposición de una lengua de los signos, de la representación informativa o comunicativa. Al final, tras el final de una lectura en el curso de la cual el horizonte del nazismo y de la solución final sólo aparecerá a través de signos o de destellos anunciadores, y sólo será tratada de forma virtual, oblicua o elíptica, propondré algunas hipótesis sobre las maneras en que este texto de 1921 puede leerse hoy, tras el advenimiento del nazismo y el acontecimiento de la solución final.

pregunta sobre la posibilidad de la deconstrucción. Si me permiten citarme a mí mismo, he llegado a escribir que «la deconstrucción más rigurosa no se ha presentado jamás como *posible*. Diría que nada pierde por confesarse imposible, y aquellos que se felicitarían por esto demasiado rápido no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería más bien la *posibilidad*, y el convertirse en un conjunto disponible de procedimientos reglados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible» («Psyché. Invention de l'autre», in *Psyche*, París, 1987, págs. 26-27).

La demostración de Benjamin concierne, pues, a la cuestión del derecho (*Recht*). Con ella quiere inaugurar, se va a poder decir con todo rigor en un instante, una «filosofía del derecho». Y ésta parece organizarse en torno a una serie de distinciones que parecen todas interesantes, provocadoras, necesarias hasta cierto punto, pero que, me parece, siguen siendo radicalmente problemáticas.

Hay en primer término la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*Die rechtsetzende Gewalt*), «law making violence», y la violencia conservadora, la que mantiene,

---

Antes de proponeros una lectura de este texto singular y de articular algunas cuestiones que le conciernen más estrictamente, tengo que decir todavía, en esta demasiado larga introducción, dos palabras de los contextos en los que he comenzado a leer este ensayo, antes incluso de pensar en este coloquio. Ese contexto era doble, y lo definiré tan esquemáticamente como sea posible, limitándome a los rasgos que pueden interesarnos aquí, esta tarde, porque han dejado algunas huellas en mi lectura.

1. Hubo, en primer lugar, durante un seminario de tres años sobre «nacionalidades y nacionalismos filosóficos», una larga secuencia de un año, subtitulada *Kant, el judío, el alemán*, en el que, estudiando siempre la recurrencia diversificada pero insistente de la referencia a Kant, incluso a un cierto judaísmo de Kant, en todos aquellos que, de Wagner y Nietzsche a Adorno, han intentado responder a la pregunta *Was ist deutsch?*, me he interesado mucho en lo que llamé entonces la *psyché judeo-alemana*, a saber, la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especularidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y de escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt, y, justamente, Benjamin. Creo que una reflexión seria sobre el nazismo, y sobre la «solución final» no puede eludir un análisis decidido, interminable y poliédrico de la historia y la estructura de esta «psyché» judeo-alemana. Entre otras cosas de las que no puedo hablar aquí, hemos estudiado ciertas analogías, entre las más equívocas y las más inquietantes a voces, entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes, un cierto patriotismo, a menudo un nacionalismo, a veces incluso un militarismo alemán (durante y después de la Primera Guerra), y no es ésta la única, por ejemplo en Cohen o en Rosenzweig. Pues en este contexto ciertas afinidades, limitadas pero terminables, entre este texto de Benjamin y ciertos textos de Carl Schmitt, o de Heidegger me han fascinado. No sólo por la hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la *Aufklärung*, por una cierta interpretación del *polemos*, de la guerra, de la violencia y del lenguaje, sino también por una problemática, muy extendida en la época, sobre la «destrucción». Aunque la *Destruktion* heideggeriana no se confunde con el concepto de la Destrucción que estuvo también en el centro del pensamiento benjaminiano, cabe preguntarse porqué es lo que significa y lo que prepara o anticipa entre las dos guerras una problemática tan obsesiva, tanto más porque en todos los casos, esta destrucción quiere también ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica.

confirma, asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*, «the law preserving violence»). Por comodidad conservamos la traducción de *Gewalt* por violencia, pero ya he mencionado las precauciones que reclama esa traducción. En cuanto a la traducción de *Recht* por «law» más bien que por «right», en la versión publicada inglesa, se trata de otro problema que dejo aquí de lado.

Hay a continuación la distinción entre la violencia fundadora del derecho, a la que se le llama «mítica» (hay que sobreentender «griega», me parece) y la violencia destructiva del derecho (*rechtsvernichtend*), a la que se le llama divina (hay que sobreentender «judía», me parece).

Hay en fin la distinción entre la justicia (*Gerechtigkeit*) como principio de toda fundación divina de fines (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*, trad. pág. 40), y el poder (*Macht*) como principio de toda posición mítica de derecho (*aller mytischen Rechtsetzung*).

En el título «*Zur Kritik der Gewalt*», «crítica» no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condena legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da a los medios para juzgar la violencia. Así, el concepto de crítica, en cuanto implica la decisión bajo la forma de juicio y la pregunta sobre el derecho a juzgar, tiene por sí mismo una relación esencial con la esfera del derecho. En el fondo un poco como en la tradición kantiana del concepto de crítica. El concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*). No hay violencia natural o física. Cabe hablar figuradamente de violencia a propósito de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero se sabe que no se trata en esos casos de una *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio, ante algún aparato de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral. Y es sólo en esta medida como puede dar lugar a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha inscrito siempre en el espacio de la distinción entre medio y fin. Ahora bien, objeto Benjamin, preguntarse si la violencia puede ser un medio *con vistas* a fines (justos o injustos) equivale a prohibirse juzgar la violencia *misma*. La criteriología concerniría entonces solamente a la aplicación de la violencia, no a la violencia misma. No se podría decir si ésta, en

---

2. Otro contexto: con ocasión de un Coloquio reciente habido en la Law School de Cardozo Yeshiva University de New York sobre «Deconstruction and the possibility of Justice», yo había empezado, tras un largo discurso sobre «Deconstruction and Justice», a examinar desde otro punto de vista este texto de Benjamin, para seguir en él justamente, y con la mayor prudencia, una trayectoria desconcertante, a la vez aporética y productiva de acontecimientos extraños en su aporía misma, una especie de auto-destrucción, casi suicidio del texto, que sólo deja aparecer como herencia la violencia de su firma: pero como firma divina. ¿Cómo leer este texto con un gesto «desconstructor» que no sea, como ni es ahora ni ha sido nunca, ni heideggeriano ni benjaminiano? Ésta es en suma la difícil y oscura pregunta que esta lectura querría aventurar.

tanto medio, es *en sí misma*, justa o no, moral o no. Queda abierta la cuestión crítica, la cuestión de una evaluación y de una justificación de la violencia en sí misma, aunque ésta sea un simple medio, y cualquiera que sea su fin. Esa dimensión crítica habría sido excluida (*forclose*) por la tradición jusnaturalista. Para los defensores del derecho natural, el recurso a medios violentos no plantea ningún problema puesto que los fines naturales son justos. El recurso a medios violentos es tan justificado, tan normal, como el «derecho» del hombre a mover su cuerpo hacia la meta deseada. La violencia (*Gewalt*) es, desde ese punto de vista, un «producto natural» (*Naturprodukt*). Benjamin da algunos ejemplos de esa naturalización de la violencia por el jusnaturalismo:

- a) El Estado fundado en el derecho natural del que habla Spinoza en el *Tratado teológico-político* y en el que el ciudadano, con anterioridad al contrato formado por la razón ejerce *de jure* una violencia de la que dispone *de facto*,
- b) el fundamento ideológico del Terror en la Revolución francesa,
- c) las explotaciones de un cierto darwinismo (y esto se podrá aplicar más tarde al nazismo), etc.

Pero si, en oposición al jusnaturalismo, la tradición del derecho positivo está más atenta al devenir histórico del derecho, esa tradición sigue estando igualmente más acá del cuestionamiento crítico reclamado por Benjamin. Sin duda no puede ya considerar que todos los medios son buenos desde el momento en que se conforman a un fin natural y ahistórico. Prescribe que se juzguen los medios, es decir, su conformidad con un derecho que está en curso de institución, con un nuevo derecho (no natural) que esa tradición evalúa en función de los medios, así pues, por la crítica de los medios. Pero las dos tradiciones comparten el mismo presupuesto dogmático, a saber, que se pueden alcanzar fines justos por medios justos. «El derecho natural aspira a «justificar» (*«rechtfertigen»*) los medios por la justicia de los fines (*durch die Rechtfertigkeit des Zwecke*); por su parte, el derecho positivo intenta «garantizar» (*«garantieren»*) la justicia (*Berechtigung*) de los fines a través de la legitimidad (*Gerechtigkeit*) de los medios» (trad. pág. 24). Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una contradicción entre fines justos y medios justificados. El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios. Sin embargo, aunque parece no darle la razón a ninguno de los dos, Benjamin conserva, de la tradición del derecho positivo, el sentido de la historicidad del derecho. Es verdad, a la inversa, que lo que dirá más adelante de la justicia divina no es siempre incompatible con el fondo teológico de todos los jusnaturalismos.

En cualquier caso, la crítica benjaminiana de la violencia pretende exceder las dos tradiciones, y no depender ya de la esfera del derecho y de la interpretación interna de la institución jurídica. Esa crítica pertenece a lo que él llama en un sentido bastante singular una «filosofía de la historia» y se limita expresamente a las peculiaridades europeas.

En lo que tiene de más fundamental, el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo (*die Rechtsordnung*, «the legal system»). De ahí el interés del derecho -pues hay un interés del derecho en ponerse (se poser?) y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa. El interés del derecho puede parecer «sorprendente», ésa es la palabra de Benjamin, pero al mismo tiempo está en su misma naturaleza de interés, y en ese sentido no hay ahí nada sorprendente, el que pretenda excluir las violencias individuales que amenazan su orden y monopolizar así la violencia, en el sentido de *Gewalt*, es decir, también de autoridad. Hay un «interés del derecho en la monopolización de la violencia» (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*, trad. pág. 26). Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales (*Rechtsw Zwecke*, «legal ends»), sino el derecho mismo. Esto parece una trivialidad tautológica. Pero ¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se pone (se pose?) a sí mismo decretando que es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley todo aquello que no lo reconoce? Tautología performativa o síntesis *a priori* que estructura toda fundación de la ley a partir de la cual se producen performativamente las convenciones que garantizan la validez del performativo gracias al cual uno se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la violencia ilegal. Las expresiones de tautología o de síntesis *a priori*, y sobre todo la del performativo no son benjaminianas, pero me atrevo a pensar que no traicionan su intención.

La fascinación admirativa ejercida en el pueblo por la «figura del 'gran' criminal» (*die Gestalt des «grossen» Verbrechers*, trad. pág. 27) se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles, las más insostenibles a los ojos de la mayoría, practicando lo que llama la «estrategia de la ruptura», es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley.

Autoridad judicial ante la que en suma el acusado comparece sin comparecer, aspirando al derecho de discutir el orden del derecho. Pero ¿qué orden del derecho? ¿El orden del derecho en general o este orden del derecho instituido y «enforced» por este Estado? ¿O el orden en tanto se confunde con el Estado en general?

El ejemplo significativo aquí sería el del derecho de huelga. En la lucha de clases, indica Benjamin, el derecho de huelga está garantizado a los trabajadores que son, así, junto al Estado, el único sujeto de derecho (*Rechtssubjekt*, «legal subject», trad. pág. 27) al que se le garantiza un derecho a la violencia (*Recht auf Gewalt*) y en consecuencia a compartir el monopolio del Estado a este respecto. Algunos han podido considerar que el ejercicio de la huelga, este cese de actividad, este *Nicht-Handeln*, en la medida en que no es una acción, no se lo puede llamar violencia. Se justifica así la concesión de este derecho por el poder estatal (*Staatsgewalt*) cuando éste no puede hacer otra cosa. La violencia provendría del patrón, y la huelga consistiría solamente en una abstención, un alejamiento no violento mediante el que el trabajador, suspendiendo sus relaciones con la patronal y sus máquinas, simplemente se haría extraño a éstas. El que llegará a ser amigo de Brecht define este alejamiento (aversión?) (*Abkehr*) como una «*Entfremdung*» («extrañamiento»). Escribe la palabra entre comillas. Pero visiblemente Benjamin no cree en este argumento de la no-violencia de la huelga. Los huelguistas ponen condiciones para su vuelta al trabajo, no interrumpen su huelga más que si un orden de cosas ha cambiado. Hay, pues, violencia contra violencia. Al llevar el derecho de huelga a su límite, el concepto o la consigna de huelga general pone de manifiesto así la esencia de aquél. El Estado soporta mal ese paso al límite. Lo juzga abusivo y pretende que hay ahí un malentendido, una mala interpretación de la intención original, y que el derecho de huelga no se había entendido así (*das Streikrecht «so» nicht gemeint gewesen sei*, trad. pág. 28). Puede entonces condenar la huelga general como ilegal y, si ésta persiste, nos encontramos con una situación revolucionaria. Una situación como ésta es de hecho la única que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado, sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido que conceder ese derecho a la violencia, por ejemplo, el derecho de huelga. ¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Es sólo *de facto* y exterior al derecho o bien inmanente al derecho del derecho?

Lo que teme el Estado (esto es, el derecho en su mayor fuerza) no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que éstos sean. El Estado tiene miedo de la violencia fundadora, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*, «to found», trad, pág. 29) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*, «legal conditions»), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia (*Gerechtigkeitsgefühl*, «sense of justice»). Sólo esta violencia reclama y hace posible una «crítica de la violencia» que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir, una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se le debe reconocer en primer término sentido a una violencia que no es un accidente venido del exterior al derecho. Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al derecho al derecho, al origen del derecho. La huelga general proporciona así un hilo conductor precioso puesto que ejerce el derecho concedido para discutir el orden del derecho existente y para crear una situación revolucionaria en la que se tratará de fundar un nuevo derecho, si no siempre, como veremos inmediatamente, un nuevo Estado. Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha (y a partir de 1921, en Alemania, se dieron muchos que se asemejaban de forma inquietante, encontrándose Benjamin frecuentemente entre los dos) justifican el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o por venir de un nuevo derecho. Como este derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que puede herir el sentimiento de justicia, su futuro anterior la justifica ya. La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. Siempre, es decir, incluso si entonces no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes o pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros.

En esas situaciones, llamadas fundadoras de derecho o de Estado, la categoría gramatical de futuro anterior se sigue asemejando todavía demasiado a una modificación del presente para describir la violencia en curso. Consiste justamente en fingir la presencia o la simple modalización de la presencia. Quienes dicen «nuestro tiempo», pensando entonces «nuestro presente» a la luz de una presencia futura anterior no saben muy bien, por definición, lo que dicen. Es en ese no-saber en lo

que consiste justamente el carácter propio del acontecimiento, lo que se llama ingenuamente su presencia.

Esos momentos, suponiendo que se los pueda aislar, son momentos terroríficos. Sin duda a causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos, pero también porque son en sí mismos, y en su violencia misma, ininterpretables o indescifrables. Es lo que llamo lo «místico». Tal como Benjamin la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *eris* o *polemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no ha tenido jamás lugar en una presencia*. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto performativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este performativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir (*encore devant et devant venir?*). Y al estar «ante la ley» del que habla Kafka se parece a esa situación a la vez ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o sobre todo a tocar, a alcanzar la ley: puesto que ésta es trascendente en la medida misma en que es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia. Se «toca» aquí, sin tocarla, esta extraordinaria paradoja: la trascendencia inaccesible de la ley ante la cual y antes de la cual el «hombre» se sostiene, no parece infinitamente trascendente y en consecuencia teológica más que en la medida en que, muy cerca de él, aquella sólo depende de él, del acto performativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que no depende más que de quien está ante ella -y en consecuencia antes de ella-, de quien la produce, la funda, la autoriza en un performativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre. La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada. Todo «sujeto» está por anticipado cogido en esa estructura aporética.

La inteligibilidad o la interpretabilidad de esta ley sólo podrá producirlas el porvenir. Más allá de la literalidad del texto de Benjamin, que desde hace rato no sigo ya en el estilo del comentario, sino que interpreto a partir de su porvenir, se diría que el orden de la inteligibilidad depende a su vez del orden instaurado y que sirve para interpretarlo. Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una



revolución «lograda», la fundación de un Estado «lograda» (un poco en el sentido en que se habla de un «acto de habla performativo» «feliz») producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamado a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de su autolegitimación. Los ejemplos de este círculo, de este otro círculo hermenéutico, no faltan, cerca o lejos de nosotros, aquí mismo o en otra parte, ya se trate de lo que pasa de un barrio a otro, de una calle a otra, de una gran metrópoli, de un país o de un campo a otro, en torno a una guerra mundial en el curso de la cual se fundan, se destruyen o se recomponen Estados y naciones. Hay que tener esto en cuenta para delimitar un derecho internacional construido sobre el concepto occidental de soberanía estatal y de no-ingerencia, pero también para pensar su perfectibilidad infinita. Hay casos en que, durante generaciones, no se sabe si el performativo de la fundación violenta de un Estado es «feliz» o no. Podríamos citar más de un ejemplo. Esta ilegibilidad de la violencia depende de la legibilidad misma de una violencia que forma parte de lo que otros llamarían el orden simbólico del derecho, si quieren ustedes, y no de la física pura. Se podría estar tentado de volver como un guante la «lógica» (entre comillas, pues eso «ilegible» es asimismo «ilógico» en el orden del logos, y es también por eso por lo que dudo en llamarlo «simbólico», y en precipitarlo así en el orden del discurso lacaniano) de esta legible ilegibilidad. Significa en suma una violencia jurídico-simbólica, una violencia performativa en el interior mismo de la lectura interpretativa. Y por medio de una metonimia el ejemplo o el índice podría volverse hacia la generalidad conceptual de la esencia.

Se diría entonces que hay una posibilidad de huelga general, un derecho a la huelga general en toda lectura interpretativa, el derecho a discutir el derecho establecido en su más fuerte autoridad, la del Estado. Se tiene el derecho a suspender la autoridad legitimadora y todas sus normas de lectura, y esto en las lecturas más lectoras, las más eficaces, las más pertinentes, que evidentemente se explican con lo ilegible, a veces para fundar otro orden de lectura, otro Estado, a veces no; pues veremos que Benjamin distingue entre dos tipos de huelgas generales, unas destinadas a reemplazar el orden de un Estado por otro (huelga general política), otra a suprimir el Estado (huelga general proletaria). En suma, las dos tentaciones de la desconstrucción.

Pues hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanezca ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con

mayúscula, en el estado de la lectura posible. Cabe entonces, y ante una tal huelga general, hablar, según los casos, de anarquismo, de escepticismo, de nihilismo, de despolitización o, por el contrario, de superpolitización subversiva. Hoy en día, la huelga general no tiene necesidad de desmovilizar o de movilizar espectacularmente a mucha gente: basta con cortar la electricidad en algunos lugares privilegiados, por ejemplo, los servicios, público y privado, de correos y telecomunicaciones, la radio o la televisión, o con introducir algunos virus eficaces en una red de ordenadores bien escogidos o, análogamente, introducir el equivalente del Sida en los órganos de transmisión, en el *Gespräch* hermenéutico.

¿Puede compararse lo que estamos haciendo aquí a una huelga general o a una revolución, en relación con modelos, con estructuras, pero también con modos de legibilidad de la acción política? ¿Es eso la deconstrucción? ¿Es una huelga general o una estrategia de ruptura? Sí y no. Sí en la medida en que se arroga el derecho a discutir, y de forma no sólo teórica, los protocolos constitucionales, la carta misma que rige la lectura en nuestra cultura y sobre todo en la Academia. No al menos en la medida en que sigue desenvolviéndose en la Academia (y no olvidemos, si no queremos sumirnos en el ridículo o en la indecencia, que estamos aquí cómodamente instalados en la Quinta Avenida -tan sólo a unas pocas manzanas del infierno de la injusticia). Y después, al igual que una estrategia de ruptura no es jamás pura, teniéndola que «negociar» de alguna manera ante un tribunal o en el curso de una huelga de hambre en la cárcel, de la misma manera tampoco es jamás pura la oposición entre la huelga general política con vistas a refundar otro Estado y la huelga general proletaria con vistas a destruir el Estado.

Esas oposiciones benjaminianas, pues, me parece que más que nunca hay que deconstruirlas, se deconstruyen ellas mismas, incluso como paradigmas para la deconstrucción. Lo que estoy diciendo aquí es cualquier cosa antes que conservador y antirrevolucionario. Pues más allá de la intención explícita de Benjamin, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la posición (establecimiento) del derecho (*rechtsetzende Gewalt*) debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa. Toda posición (*Setzung*) permite y pro-mete, pone metiendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación. Inscribe

así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura de derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición auto-conservadora. La conservación a su vez sigue siendo re-fundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombra) una contaminación dif(i)erencial (*diffiérantielle*) entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. Pienso aquí en particular en la paradoja de la singularidad, de la unicidad, de la multiplicidad de las singularidades. Y la repetición es la condición misma de la unicidad de lo único, su paradójica iterabilidad. No hay distinción rigurosa entre una huelga general y una huelga parcial (una vez más, en una sociedad industrial se carecería de los criterios técnicos también para una distinción como esa), ni, en el sentido de Sorel, entre una huelga general política y una huelga general proletaria. La deconstrucción es también el pensamiento de -y el pensamiento atrapado en la necesidad de- esta contaminación dif(i)erencial. Es pensando en esta contaminación dif(i)erencial, como contaminación en el corazón mismo del derecho, como aísla esta frase de Benjamin a la que espero volver más adelante: hay, dice, «algo podrido en el corazón del derecho» (*etwas Morsches im Recht*), (trad. pág. 31). Hay algo carcomido o corrupto en el derecho, que lo condena o lo arruina por anticipado. El derecho está condenado, arruinado, en ruina, ruinoso, si se puede arriesgar una sentencia de muerte a propósito del derecho, sobre todo cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte. Y es en un pasaje sobre la pena de muerte donde habla Benjamin de lo que está podrido en el derecho.

Si hay huelga y derecho de huelga en toda interpretación, hay también guerra y *polemos*. La guerra es otro ejemplo de esta contradicción interna al derecho. Hay un derecho de guerra (Schmitt lamentará que ya no se reconozca en él la posibilidad misma de la política). Ese derecho comporta las mismas contradicciones que el derecho de huelga. Aparentemente unos sujetos de derecho declaran la guerra para sancionar violencias cuyos objetivos parecen naturales (el otro quiere apoderarse de un territorio, de bienes, de mujeres; quiere mi muerte, yo la mato). Pero esta violencia guerrera que se asemeja al «bandidaje» fuera de la ley (*raubende Gewalt*, «predatory violence» (998), se despliega siempre *en el interior* de la esfera del derecho. Es una anomalía *en el interior* de la juridicidad con la cual parecía romper. La ruptura de la relación es aquí la relación. La transgresión está ante la ley. En las llamadas sociedades primitivas, que pondrían al desnudo mejor estas significaciones, la conclusión de la paz muestra bien que la guerra no

era un fenómeno natural. No se concluye ninguna paz sin el fenómeno simbólico de un ceremonial. Este recuerda que había ya ceremonial en la guerra. Esta no se reducía, pues, al choque entre dos intereses o dos fuerzas puramente físicas. Aquí un paréntesis importante subraya que, ciertamente, en la pareja guerra/paz, el ceremonial de la paz recuerda que la guerra era también un fenómeno no-natural; pero Benjamin parece querer sustraer un cierto sentido de la palabra «paz» a esa correlación, en particular en el concepto kantiano de «paz perpetua». Se trata ahí de una significación completamente diferente, «no-metafórica y política» (*unmetaphorische und politische*) (trad. pág. 29) cuya importancia podremos medir quizás a continuación. La cosa concierne al derecho internacional, cuyos riesgos de inversión y de perversiones en provecho de intereses particulares (estatales o no) exigen una vigilancia infinita, tanto más porque esos riesgos están inscritos en su constitución misma.

Tras la ceremonia de la guerra, la ceremonia de la paz significa que la victoria insta un nuevo derecho. Y la guerra, que pasa por la violencia originaria y arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) con vistas a fines naturales, es de hecho una violencia fundadora de derecho (*rechtsetzende*, «law making»). A partir del momento en que se le reconoce ese carácter positivo, posicional (*setzende*) y fundador de otro derecho, el derecho moderno rehúsa al sujeto individual todo derecho a la violencia. El estremecimiento de admiración popular ante el «gran criminal» se dirige al individuo que lleva en él, como en los tiempos primitivos, los estigmas del legislador o del profeta. Pero la distinción entre las dos violencias (fundadora y conservadora) será muy difícil de trazar, de fundar o de conservar. Vamos a asistir, por parte de Benjamin, a un movimiento ambiguo y laborioso para salvar a todo precio una distinción o una correlación sin la que todo su proyecto podría venirse abajo. Pues si la violencia está en el origen del derecho, el entendimiento exige que se lleve a término la crítica de esta doble violencia, la fundadora y la conservadora.

Para hablar de la violencia conservadora del derecho, Benjamin se fija en problemas relativamente modernos, tan modernos como lo era hace un momento el de la huelga general. Se trata ahora del servicio militar obligatorio, de la policía moderna, o de la abolición de la pena de muerte. Si, durante y después de la Primera Guerra Mundial se había desarrollado una crítica apasionada de la violencia, la crítica apuntaba esta vez a la forma conservadora de la violencia. El militarismo, concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, es el uso forzado de la fuerza, la coacción (*Zwang*) al uso de la fuerza o de la violencia (*Gewalt*) al servicio del Estado y de sus fines legales. La violencia militar es aquí legal y conserva el derecho,

y es, así, más difícil de criticar de lo que creen en sus declamaciones los pacifistas y los activistas, por los que Benjamin no oculta su escasa estima. La inconsecuencia de los pacifistas anti-militaristas consiste en que no reconocen el carácter legal e inatacable de esa violencia conservadora del derecho.

Tenemos que vérnoslas aquí con un *double bind* o con una contradicción que se puede esquematizar así. Por una parte, parece más fácil criticar la violencia fundadora puesto que no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero por otra parte, y en esa inversión está todo el interés de esta reflexión, es más difícil, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho preexistente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro. Entre los dos términos de esta contradicción, está la cuestión de ese instante revolucionario inaprehensible que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal, pero en el que sin embargo la fundación de un nuevo derecho juega, si puede decirse así, sobre algo perteneciente a un derecho anterior, que aquella extiende, radicaliza, deforma, metafORIZA o metonimiza, teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general. Pero esa figura es también una contaminación. Y borra o embrolla la distinción pura y simple entre fundación y conservación. Inscribe la iterabilidad en la originalidad, en la unicidad y en la singularidad, y es eso lo que yo llamaría la deconstrucción en acción, en plena negociación: en las «cosas» incluso y en el texto de Benjamin.

Hasta que no se den los medios teóricos o filosóficos de pensar esa co-implicación de la violencia y del derecho, las críticas habituales siguen siendo ingenuas e inconsecuentes. Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de «anarquismo infantil» (trad. pág. 30) que querrían sustraer el individuo a toda coacción. La referencia al imperativo categórico («Actúa de tal manera que veas, tanto en tu persona como en la de las otras, a la humanidad también como fin y nunca sólo como simple medio»), por indiscutible que sea, no permite ninguna crítica de la violencia. El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente. Por la misma razón, no se puede criticar la violencia en nombre de la libertad, de lo que llama aquí Benjamin la «libertad informe» (*gestaltlose Freiheit*), es decir, en suma, puramente formal, como forma vacía, según una vena hegeliano-marxista que está lejos de estar ausente a todo lo largo de esta meditación. Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la

esencia jurídica de la violencia, al «orden del derecho». Una crítica eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, en su cabeza y en sus miembros, en las leyes y en los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (*Macht*). Este orden es tal que existe un solo destino, un destino o una historia *única* (*nur ein einziges Schicksal*, trad. pág. 30). Es éste uno de los conceptos clave, pero también de los más oscuros del texto, ya se trate del destino mismo o de su absoluta unicidad. Lo que existe, lo que tiene consistencia (*das Bestehende*) y lo que amenaza al mismo tiempo aquello que existe (*das Drohende*) pertenecen inviolablemente (*unverbrüchlich*) al mismo orden, y ese orden es inviolable porque es único. Sólo se lo puede violar *en él*. La noción de amenaza es importante aquí, pero también difícil, pues la amenaza no viene de fuera. El derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo. Esta amenaza no es ni la intimidación ni la disuasión, como creen los pacifistas, los anarquistas o los activistas. La ley se muestra amenazante a la manera del destino. Para acceder al «sentido más profundo» de la indeterminación (*Unbestimmtheit*, trad. pág. 31) de la amenaza del derecho (*der Rechtsdrohung*) habrá que meditar más tarde la esencia del destino que está en el origen de esa amenaza.

En el curso de una meditación sobre el destino, que pasa también por un análisis de la policía, de la pena de muerte, de la institución parlamentaria, Benjamin llegará, así, a distinguir entre justicia divina y justicia humana, entre la violencia divina que destruye el derecho y la violencia mítica que funda el derecho.

La violencia conservadora, esta amenaza que no es intimidación, es una amenaza *del* derecho. Doble genitivo: viene del derecho y amenaza al derecho. Hay un índice precioso de esto, que procede del derecho de castigar y de la pena de muerte. Benjamin parece pensar que los discursos contra el derecho de castigar y especialmente contra la pena de muerte son superficiales, y no por accidente. Pues no admiten un axioma esencial a la definición del derecho. ¿Cuál? Y bien, cuando se ataca la pena de muerte, no se discute una pena entre otras sino el derecho mismo en su origen, en su orden mismo. Si el origen del derecho es una posición violenta, ésta se manifiesta de la manera más pura allí donde la violencia es absoluta, es decir, allí donde afecta al derecho a la vida y a la muerte. Benjamin no tiene necesidad de invocar aquí los grandes discursos filosóficos que han justificado antes que él, y de la misma manera, la pena de muerte (Kant, Hegel, por ejemplo, contra los primeros abolicionistas como Beccaria).

Si el orden del derecho se manifiesta plenamente en la posibilidad de la pena de muerte, abolir ésta no es tocar un dispositivo entre otros, es desautorizar el principio mismo del derecho. Esto es confirmar, dice

Benjamin, que hay algo «podrido» en el corazón mismo del derecho. Lo que testimonia y debe testimoniar la pena de muerte es que el derecho es una violencia contraria a la naturaleza. Pero lo que hoy testimonia eso de forma todavía más espectral (*gespentsisch*, trad. por «monstruosa» pág. 31, espectral y no solamente alucinante, como dice tal traducción francesa), mezclando las dos violencias (la conservadora y la fundadora), es la institución moderna de la policía. Es esta mezcla (*Vermischung*) lo que es espectral, como si una violencia habitase a la otra (aunque Benjamin no lo diga así para comentar el doble uso de la palabra *gespentsisch*). Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es innoble, es, dice, la ignominia (*das Schmachvolle*, trad. 32) de la policía. Pues ésta no se contenta hoy en día con aplicar la ley, y así, de conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. La policía es innoble porque bajo su autoridad «se levanta (*aufgehoben ist*) la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho» (*in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist*) (trad. modif. pág. 32). En esa *Aufhebung* que es ella misma, la policía inventa el derecho, se hace *rechtsetzende*, «lawmaking», legislativa, cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad. El policía se comporta como un legislador en los tiempos modernos, por no decir como un legislador de los tiempos modernos. Allí donde hay policía, es decir, en todas partes y aquí mismo, no se puede ya discernir entre las dos violencias, la conservadora y la fundadora, y he aquí el equívoco innoble, ignominioso, repulsivo. La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que deconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia. Este discurso, él querría o bien fundarlo o bien conservarlo, pero en rigor no puede ni fundarlo ni conservarlo. Todo lo más puede firmarlo como un acontecimiento espectral. Texto y firma son espectros. Y Benjamin lo sabe, tan bien que el acontecimiento del texto *Zur Kritik der Gewalt* consiste en esta extraña ex-posición: una demostración arruina ante vuestros ojos las distinciones que propone. Exhibe y archiva el movimiento mismo de su implosión, cediendo el lugar a lo que se llama un texto, el fantasma de un texto que, en ruina él mismo, fundación y conservación a la vez, no llega ni a la una ni a la otra y queda ahí, hasta cierto punto, por un cierto tiempo, legible e ilegible, como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente del destino de todo texto y de toda firma en su relación con el derecho, es decir, necesariamente, con

una cierta policía. Tal sería, pues, dicho sea de paso, el estatuto sin estatuto de un texto llamado de desconstrucción y de lo que queda de él. El texto no escapa a la ley que enuncia. Se arruina y se contamina, se convierte en el espectro de él mismo. Pero de esa ruina de la firma habrá más que decir.

Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias es en el fondo la paradoja de la iterabilidad. Esta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer como origen, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación. Esta ley o esta necesidad general no es un fenómeno moderno, vale *a priori*, incluso si Benjamin tiene razón en dar ejemplos irreductiblemente modernos en su especificidad. La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores («grandes» poetas, pensadores, o hombres de Estado, en el sentido en que Heidegger lo dirá en 1935, siguiendo un esquema análogo concerniente al fatal sacrificio de estos fundadores).

La ruina no es a mis ojos una cosa negativa. En primer lugar, evidentemente no es una cosa. Además, me gustaría escribir, quizás con o según Benjamin, quizás contra Benjamin, un breve tratado del amor de las ruinas. ¿Qué otra cosa puede amarse, por lo demás? No se puede amar un monumento, una arquitectura, una institución como tal más que en la experiencia, ella misma precaria, de su fragilidad: aquello no ha estado siempre ahí, ni estará siempre, es finito. Y por eso lo amo como algo mortal, a través de su nacimiento y de su muerte, a través del fantasma o la silueta de su ruina, de la mía -que así ella es ya, o la prefigura. ¿Cómo amar de otro modo si no es en esta finitud? ¿De dónde vendría si no así el derecho de amar, o incluso el amor del derecho?

Volvamos a la cosa misma, es decir, al fantasma, pues este texto es una historia de fantasmas. No podemos ya seguir evitando el fantasma y la ruina, como no podemos eludir la cuestión del estatuto retórico de este acontecimiento textual. ¿A qué figuras ha recurrido éste para su exposición, su explosión interna o su implosión? Todas las figuras ejemplares de la violencia del derecho son metonimias singulares, a saber, figuras sin límites, posibilidades de trasposición desencadenadas y figuras sin figuras. Tomemos el ejemplo de la policía, este índice de una violencia fantasmática puesto que mezcla la fundación con la conservación y se vuelve tanto más violenta por ese hecho. Ahora bien, la policía que capitaliza así la violencia no es solamente la policía. No consiste solamente en agentes de policía en uniforme, a veces con casco, armados y organizados en una estructura civil de modelo militar a la que se le rehúsa el derecho de huelga, etc. Por definición la policía