LA CAJA N.10 (Noviembre / Diciembre 1994)

Entrevista a Michel Foucault / 20 de enero de 1984

(*Entrevista con Michel Foucault. 20 de enero de 1984. Conducida por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller.*)

CINCO MESES ANTES DE SU MUERTE, MICHEL FOUCAULT CONCEDIÓ UNA LARGA ENTREVISTA A TRES FILÓSOFOS ALEMANES. LA CONVERSACIÓN SE CONCENTRÓ SOBRE LOS TEMAS INVARIANTES DEL PENSAMIENTO DE FOUCAULT. EL ANÁLISIS DEL PODER Y DEL SABER, LAS RESISTENCIAS POLÍTICAS, LOS LÍMITES Y LA AUTONOMÍA DEL SUJETO, LA ÉTICA COMO CUIDADO DE SÍ: TREINTA AñOS DE TRABAJO INTELECTUAL EXPONEN SUS CONSTANCIAS Y MODIFICACIONES.

Entrevistadores - Ante todo, quisiéramos saber cuál es en este momento el objeto de su pensamiento. Hemos seguido sus trabajos recientes, especialmente en los cursos dictados por usted en el College de France (1981-1982), acerca de la hermenéutica del sujeto. Quisiéramos saber si sus investigaciones filosóficas actuales siguen determinadas por los polos de subjetividad y verdad.

Michel Foucault - En realidad, ése siempre ha sido mi tema, aun si he expresado en términos diferentes el encuadre de esta idea. He intentado descubrir cómo el sujeto humano entra en *juegos de verdad*, ya sea juegos de verdad que adoptan la forma de la ciencia o se refieren al modelo científico o juegos de verdad como los que se pueden encontrar en las instituciones y prácticas de control. Ese es el tema de mi libro **Las palabras y las cosas**, en donde intenté ver cómo, en la creación científica, el sujeto humano se definirá como un individuo que habla, trabaja y vive. En mis cursos en el College de France intenté delimitar globalmente este problema.

E - No hay un "salto" entre su pensamiento anterior sobre este problema y el problema de la subjetividad/verdad, particularmente a partir del concepto de "cuidado de sí"?

M.F. - Respecto de este punto, el problema de la relación entre el sujeto y los juegos de verdad ha sido enfocado de dos maneras: ya sea a partir de las prácticas coercitivas (como en el caso de la psiquiatría y el sistema penitenciario) o de las formas de los juegos teóricos y científicos, como, por ejemplo, los análisis sobre la riqueza del lenguaje y del ser vivo. Ahora, en mis clases en el College de France intento abordar los problemas a través de lo que se podría llamar una práctica de sí, un fenómeno que creo que es muy importante en nuestras sociedades desde el período grecorromano, si bien ha sido escasamente estudiado. En las civilizaciones griega y romana estas prácticas de sí tuvieron una importancia mucho mayor que después, dado que hasta cierto punto fueron sitiadas por las instituciones religiosas y pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico.

E - Constituiría una suerte de desplazamiento: estos juegos de verdad ya no se vinculan a las prácticas coercitivas sino a las prácticas de formación de sí por parte del sujeto.

M.F. - Correcto. Es lo que se podría llamar una práctica ascética, otorgándole al término "ascético" un significado muy general, es decir, no en el sentido de abnegación sino de un ejercicio de sí sobre sí por el cual la persona intenta elaborar, transformarse a sí misma y alcanzar determinado modo de ser. Empleo el término "ascetismo" en un sentido más extenso que en Max Weber, pero sigue mayormente la misma línea.

E - Puede entenderse el trabajo sobre sí como una suerte de liberación, como un modo de liberación?

M.F. - Voy a ser algo más cauto al respecto. Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema de la liberación en general, en la medida en que si no se lo trata con algunas salvaguardas y dentro de ciertos límites, existe el peligro de que nos remita a la idea de la existencia concreta de una naturaleza o fundación humana que, como resultado de ciertos procesos históricos, sociales o económicos, se viera encubierta, alienada o aprisionada dentro (y por intermedio) de algún mecanismo represivo. A partir de esta hipótesis, bastaría con aflojar esas trabas represivas para que el hombre pueda reconciliarse consigo, vuelva a encontrar su naturaleza y reanude el contacto con sus raíces, restaurando una plena y positiva relación consigo mismo. Pienso que no es un tema que se pueda admitir sin un examen riguroso. No quiero decir con esto que no exista la liberación o una u otra forma de liberación. Cuando un pueblo colonial intenta liberarse de su colonizador realmente este hecho es un claro acto de liberación en el sentido estricto de la palabra. Pero también sabemos que en este muy preciso ejemplo no basta con el acto de liberación para establecer las prácticas de libertad que más tarde serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos decidan sobre las formas de existencia o de sociedad política que hayan de recibir o aceptar. Es por ello que insisto sobre las prácticas de libertad más que sobre los procesos, que sin duda ocupan un lugar pero que por sí solos no me parecen aptos para decidir cuáles son todas las formas prácticas de libertad. Me encontré con el mismo problema al estudiar la sexualidad: tiene sentido la expresión "liberemos nuestra sexualidad"? No es más bien el problema tratar de decidir cuáles son las prácticas de libertad a través de las que se podría determinar qué es el placer sexual, qué son nuestra erótica, nuestro amor, nuestras relaciones pasionales con los demás? Me parece que es más importante el recurso al problema ético de la definición de las prácticas de libertad que la afirmación (en esto, redundante) de que la sexualidad o el deseo deben ser dejados en libertad.

E - No requieren estas prácticas de libertad de cierto grado de liberación?

M.F. - Sí, absolutamente. Allí es donde se debe introducir la idea de dominación. Los análisis que he intentado realizar básicamente tiene que ver con las relaciones de poder. Entiendo por esto algo diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder son, en las relaciones humanas, de una extensión extremadamente amplia. Hay toda una trama de relaciones de poder que puede operar entre los individuos, en el seno de la familia, en una relación educativa, en el cuerpo político, etc. El análisis de las relaciones de poder constituye un campo muy complejo; a veces coincide con lo que denominamos hechos o estados de dominación, en donde las relaciones de poder, en lugar de ser variables y de permitirles a los diferentes participantes la aplicación de estrategias que logren alterarlas, se encuentran firmemente asentadas, congeladas. Cuando un individuo o un grupo social bloquea un campo de relaciones de poder para volverlas inamovibles e

invariables, y para evitar toda reversibilidad de movimiento -por medio de instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares- nos encontramos frente a algo que puede llamarse un estado de dominación. Es cierto que en un estado tal la práctica de la libertad no existe, o existe sólo de manera unilateral, o se encuentra confinada y limitada al extremo. Coincido con usted en que la liberación es a veces la condición política o histórica de las prácticas de la libertad. Considere la sexualidad, por ejemplo. Es cierto que se habían vuelto necesarias diversas liberaciones respecto del poder del varón y que era necesario liberar a uno mismo de una moral opresiva tanto respecto de la heterosexualidad como de la homosexualidad. Esta liberación no manifiesta un ser conforme y satisfecho sexualmente a través del cual el sujeto habría alcanzado una relación plena y satisfactoria. La liberación da acceso a nuevas relaciones de poder, las que han de ser controladas por las prácticas de la libertad.

E - No puede la liberación en sí ser una modalidad de alguna práctica de libertad?

M.F. - Sí, en algunos casos. Ustedes saben de casos en donde realmente la liberación y la lucha por la liberación resultan indispensables para la práctica de la libertad. En cuanto a la sexualidad, por ejemplo, -sigo esto sin pretensión de controversias porque no me gustan las polémicas: creo que en su mayoría son contraproducentes- estaba el modelo de Reich, el cual derivaba de una particular lectura de Freud. Suponía el problema de ubicarse por completo en el orden de la liberación. Para decirlo algo esquemáticamente, tendríamos el deseo, la pulsión, los tabúes, la represión y la internalización. Con el levantamiento de esos tabúes, por ejemplo, con la liberación de sí se resolvería el problema. Y aquí creo que estamos olvidando por completo el problema moral (sé que en este momento estoy caricaturizando los puntos de vista muy adecuados e interesantes de varios autores) el problema moral, digo, que es la práctica de la libertad. Cómo se puede practicar la libertad? En el orden de la sexualidad, es evidente que al liberar los deseos uno sabrá cómo actuar de manera ética en las relaciones gratas con los demás?

E - Dice usted que la libertad debe practicarse éticamente?

M.F. - Sí, pues qué es la libertad sino la práctica de la libertad, la práctica deliberada de la libertad?

E - Significa esto que usted considera la libertad como una realidad ya ética en sí misma?

M.F. - La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma deliberada asumida por la libertad.

E - Es entonces la ética el resultado de la búsqueda o del cuidado de sí?

M.F. - En el mundo grecorromano, el cuidado de sí era la manera en que la libertad individual misma -y hasta cierto punto, la libertad cívica- era considerada ética. Si usted toma una serie entera de textos, a partir del primer diálogo platónico hasta los principales textos de los estoicos tardíos -Epícteto, Marco Aurelio, etc.-, observará que el tema del *cuidado de sí* efectivamente permea todo el pensamiento ético. Por otra parte, pareciera ser que en nuestras sociedades, el cuidado de sí se convirtió a partir de un momento dado -es difícil decir cuándo sucedió- en algo en cierta medida sospechoso. Al cuidado de sí en cierto momento se lo denunció alegremente como una suerte de amor de sí, como una suerte de egoísmo o interés individual contradictorio con el cuidado que uno debe demostrar hacia los demás o con el necesario sacrificio

de sí. Todo esto ocurrió durante la era cristiana, pero no diría que se debe exclusivamente al Cristianismo. La situación es mucho más compleja porque para el Cristianismo la salvación es obtenida a través de la renuncia de sí. En el Cristianismo hallamos una paradoja respecto del cuidado de sí, pero ésa es otra cuestión. Volviendo a la pregunta planteada por usted, pienso que tanto entre los griegos como entre los romanos -especialmente entre los griegos-, para actuar correctamente, para practicar la libertad correctamente era necesario cuidar de sí, tanto para conocerse -aparece allí la conocida *gnothi seauton*- como para perfeccionarse, superarse y dominar los apetitos que amenazan con devorarnos. La libertad individual era algo muy importante para los griegos -a pesar de aquel lugar común, que deriva más o menos de Hegel, según el cual la libertad del individuo carecería de importancia frente a la noble totalidad de la ciudad-; no ser esclavo (de otra ciudad, de quienes están en torno de uno, de quienes lo gobiernan, de sus propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental: durante ocho siglos de cultura antigua, la inquietud de la libertad fue un problema básico y permanente. Encontramos allí toda una ética que giró en torno del cuidado de sí y que le dió a la ética antigua una forma muy particular. No estoy diciendo que la ética sea el cuidado de sí sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto práctica deliberada de la libertad giraba en torno de este imperativo básico: “cuida de ti”.

E - Un imperativo que implica la asimilación de *logoi*, de verdades?

M.F. - Naturalmente. No se puede cuidar de sí sin saber. El cuidado de sí por supuesto es saber de sí -ése es el aspecto socrático-platónico-, pero también es el saber de determinadas reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y regulaciones. Cuidar de sí es ajustarse a esas verdades. Allí es donde se enlaza la ética con el juego de la verdad.

E - Dice usted que se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y aplicada de manera progresiva una suerte de cuasi sujeto que reine con supremacía en uno mismo. Cuál es el estatuto de este cuasi-sujeto?

M.F. - En la corriente platónica, por lo menos según el final de **Alcibíades**, para el sujeto o para el alma individual el problema consiste en volver la mirada hacia sí a fin de reconocerse en lo que es y, en ese reconocerse, rememorar las verdades con las que se relaciona y ante las cuales podría haberse reflejado. Por otra parte, para la corriente que globalmente puede llamarse estoica, el problema consistía en aprender a través de la enseñanza de ciertas verdades y doctrinas, algunas de las cuales son principios fundamentales y otras, reglas de conducta. Se trata de que, ante cada situación, esos principios le digan a usted, en cierto modo espontáneamente, cómo se debería comportar. En este punto encontramos una metáfora que no proviene de los estoicos sino de Plutarco: “debéis haber aprendido los principios tan firmemente que, cuando vuestros deseos, apetitos o temores despierten como perros ladrando, el *logos* hable con la voz de un amo que silencie a los perros con una sola orden.” Tiene allí la idea de un *logos* que en cierto modo operaría sin que usted hiciera nada. Usted se habrá convertido en el *logos* o el *logos*, en usted.

E - Quisiéramos volver a la cuestión de la relación entre la libertad y la ética. Cuando dice que la ética es la parte deliberada de la libertad, quiere decir que la libertad puede ser consciente de sí en tanto práctica ética? Es siempre y ante todo una libertad moralizante, por así decirlo, o debe realizarse un trabajo sobre sí a fin de descubrir esta dimensión ética de la libertad?

M.F. - Los griegos de hecho consideraban esta liberación como un problema, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en que los griegos lo entendían, que consistía en el modo de ser del sujeto y en cierta manera de actuar visible para los demás. El *ethos* de uno se veía por su vestimenta, por su presencia, su porte, por el aplomo con que reaccionaba ante los acontecimientos, etc. Para ellos, ésa es la expresión concreta de la libertad. Ese es el modo en que "problematizaban" su libertad. El hombre que cuenta con un *ethos* bueno, que puede ser admitido e invocado como ejemplo, es una persona que practica la libertad de una manera determinada. No creo que se requiera de una conversión para que la libertad se refleje como un *ethos* bueno, bello, honroso, valioso y pasible de servir de ejemplo; se necesita de la labor de sí sobre sí.

E - Y es allí donde ubica usted el análisis del poder?

M.F. - Pienso que en la medida en que la libertad significa para los griegos no esclavitud -una definición muy diferente de la nuestra- el problema es ya enteramente político. Es político en la medida en que la no esclavitud respecto de los otros es una condición: el esclavo carece de ética. La libertad es, pues, política en sí. Y tiene entonces un modelo político en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí y de sus apetitos, lo que supone que uno establece sobre sí una determinada relación de dominación o de dominio que se denominaba *arché* -poder, autoridad-.

E - El cuidado de sí, dice usted, es hasta cierto punto el cuidado de los demás. El cuidado de sí en este sentido también es siempre ético. Es ético en sí.

M.F. - Para los griegos no por ser cuidado de los demás es ético. El cuidado de sí es ético en sí, pero implica complejas relaciones con los demás en la medida en que ese *ethos* de la libertad es un modo de cuidar de los demás. Es por ello que para el hombre libre que actúa correctamente resulta importante saber cómo gobernar a su mujer, a sus hijos y su hogar. Aquí aparece también el arte de gobernar. El *ethos* también implica una relación con los demás por cuanto el cuidado de sí hace de uno alguien competente para ocupar un lugar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales pertinentes -sea esto el ejercicio de una magistratura o trabar relaciones amistosas-. El cuidado de sí también implica una relación con el otro por cuanto, para cuidar realmente de sí, debemos escuchar las enseñanzas de un maestro. Necesitamos un guía, un consejero, un amigo -alguien que nos diga la verdad-. Así, el problema de la relación con los otros se encuentra presente a lo largo de este desarrollo del cuidado de sí.

E - El cuidado de sí apunta siempre al bien para los demás. Apunta hacia una buena administración del área de poder presente en todas las relaciones, es decir, tiende a administrarlo en el sentido de la no-dominación. En este contexto, cuál sería el papel del filósofo, de quien cuida del cuidado de los demás?

M.F. - Tomemos a Sócrates, por ejemplo. Es él quien llama a las personas por la calle o a los jóvenes en el gimnasio y les dice: "se interesan ustedes por ustedes mismos?" Esa misión le había sido encomendada por un dios. Esa era su misión, que no abandonará aun en el momento en que hayan de amenazarlo con la muerte. Es verdaderamente el hombre que cuida de los demás. Esa es la posición particular del filósofo. Pero digámoslo sin complicaciones: en el caso del hombre libre, pienso que toda su moral puede formularse en quien cuidaba de sí correctamente se encontraba por este mismo hecho a nivel de poder actuar correctamente en las relaciones con los otros y para los

otros. Una ciudad en la que todos se ocuparan de sí correctamente sería una ciudad que funcionaría bien, hallando en esto el principio ético de su estabilidad. Pero no creo que se pueda decir que el griego que cuidaba de sí debía ante todo cuidar de los otros. Este tema no entrará en juego -me parece- sino más tarde. El cuidado de los otros no puede preceder el cuidado de sí. El cuidado de sí adquiere precedencia moral en la medida en que la relación a sí reviste precedencia ontológica.

E - Puede el cuidado de sí, que posee un sentido ético positivo, entenderse como una suerte de conversión del poder?

M.F. - Una conversión, sí. En realidad, es un modo de controlar y de limitar. Es que, si bien es cierto que la esclavitud constituye el gran riesgo al que se enfrenta la libertad griega, existe también otro peligro, que a primera vista aparece como el opuesto de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder uno va más allá de lo que es legítimamente el ejercicio del poder e impone sobre los demás los propios caprichos, apetitos y deseos. Vemos aquí la imagen del tirano o sencillamente la del hombre rico y poderoso que se aprovecha de su poder y riqueza para maltratar a los demás, para imponerles un poder indebido. Pero puede verse -al menos es lo que dicen los filósofos griegos- que este hombre es en realidad esclavo de sus apetitos. Y el buen legislador es precisamente aquel que ejerce su poder correctamente, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí. Es el poder sobre sí el que habrá de regular el poder sobre los demás.

E - Liberado del cuidado de los demás, no corre el cuidado de sí el riesgo de "absolutizarse"? No puede esta "absolutización" del cuidado de sí volverse una suerte de ejercicio del poder sobre los demás en el sentido de la dominación del otro?

M.F. - No, porque el riesgo de dominar a otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico proviene solamente de no haber uno cuidado de sí y de haberse convertido en esclavo de sus deseos. Pero si usted cuida correctamente de sí, es decir, si a nivel ontológico usted sabe qué es, si sabe también de qué es capaz, si sabe qué es lo que significa para usted ser ciudadano de una ciudad, ser jefe del hogar en un *oikos*, si sabe a qué debe temerle y a qué no, si sabe qué es lo que cabe esperar y cuáles son las cosas que por el contrario deberían serle completamente indiferentes y, por último, si sabe que no debería temerle a la muerte, bien, entonces usted no puede abusar de su poder sobre los demás. Por lo tanto no hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí se haya vuelto sospechoso y sea visto como una de las raíces posibles de diversas faltas morales. En ese nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá por forma primera la renuncia de sí. Esto se descubre con bastante claridad en el **Tratado de la virginidad** de Gregorio de Nisa, en donde la noción de cuidado de sí -"*epimeleia heauton*"- se encuentra básicamente definida como renuncia a todos los lazos mundanos. Se trata de la renuncia a todo lo que pudiera ser amor de sí, a todo lazo son un sí mismo mundano. Pero creo que en el pensamiento griego y romano el cuidado de sí no puede por sí solo tender a un exagerado amor de sí que con el tiempo lleve a despreciar a los demás o, peor aún, a abusar del poder que pueda tener sobre ellos.

E - Es entonces un cuidado de sí que mientras piensa en sí piensa en los demás?

M.F. - Sí, absolutamente. Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como jefe del hogar, como esposo o como padre encontrará que las relaciones que mantiene con su mujer y sus hijos son como deberían ser.

E - Pero, la condición humana, en el sentido de su finitud, no desempeña aquí un papel muy importante? Ha hablado usted de la muerte. Si no se teme a la muerte no se puede abusar del poder de uno sobre los demás. Este problema de la finitud nos parece muy importante: el miedo a la muerte, el miedo a la finitud y al daño se encuentran todos en el centro del cuidado de sí.

M.F. - Por supuesto. Y allí es donde el Cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de esta vida, en cierto modo desequilibrará o por lo menos perturbará todo el tema del cuidado de sí. A pesar de ello -vuelvo a recordarlo- la búsqueda de la propia salvación será precisamente la renuncia. Por otra parte, entre los griegos y los romanos, a partir del hecho de que uno cuida de sí durante su propia vida y que la reputación que se haya dejado detrás es lo único posterior a la muerte que nos pueda preocupar, el cuidado de sí puede centrarse entonces por completo en sí mismo, en lo que hacemos, en el lugar que ocupamos entre los demás. Puede estar totalmente centrado en la aceptación de la muerte -lo que será muy evidente en el estoicismo tardío- incluso hasta el punto de volverse casi deseo de la muerte. A la vez puede ser, si no cuidado de los demás, por lo menos un cuidado de sí beneficioso para los demás. , Es decir, interesante destacar en Séneca, por ejemplo, la importancia del tema "apurémonos a envejecer, apurémonos para llegar al momento señalado que nos permita reunirnos con nosotros mismos". Esta suerte de momento anterior a la muerte en donde nada más puede ocurrir difiere del deseo de muerte que encontramos entre los cristianos, quienes de la muerte esperan la salvación. Es como un movimiento tendiente a articular la propia existencia con el punto ante el cual no haya otra cosa más que la posibilidad de la muerte.

E - Quisiéramos cambiar ahora de tema. En los cursos que dictó en el College de France usted habló sobre las relaciones entre poder y saber. Ahora habla usted sobre las relaciones entre sujeto y verdad. Hay una complementariedad entre estos dos conjuntos de ideas: poder/saber y sujeto/verdad?

M.F. - Mi problema siempre ha sido, como dije al comienzo, el problema de la relación entre sujeto y verdad. Cómo entra el sujeto en determinado juego de verdad? Mi primer problema fue, por ejemplo: cómo fue que, a partir de cierto punto en el tiempo, la locura pasó a ser considerada un problema y el resultado de diversos procesos -una enfermedad dependiente de determinada medicina-? Cómo ha ubicado al sujeto loco dentro de ese juego de verdad definido por el saber o por un modelo médico? Y mientras efectuaba este análisis percibí que, contrariamente a lo que en cierta medida había sido la costumbre de esa época -principios de la década del sesenta-, no era hablando meramente de ideología como podíamos explicar realmente ese fenómeno. En realidad, hubo algunas prácticas -fundamentalmente la práctica mayor del encierro, que se había desarrollado a comienzos del siglo XVII y que había sido condición para la inserción del sujeto loco en este juego de verdad- que me remitieron al problema de las instituciones de poder mucho más que al problema de la ideología. De este modo fui llevado a plantear el problema saber/poder, que no es para mi el problema fundamental sino un instrumento que permite -en una forma que me parece ser la más exacta- el análisis del problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.

E - Pero usted siempre ha "impugnado" que le habláramos acerca del sujeto en general.

M.F. - No, no "impugné" eso. Tal vez emití algunas formulaciones inadecuadas. Lo que sí impugné fue que ustedes establecieran en primer término una teoría del sujeto -como se lo pudo hacer en la fenomenología y en el existencialismo- y que, a partir de la teoría del sujeto, llegaran a plantear la cuestión de saber, por ejemplo, cómo era posible esta o aquella forma de conocimiento.

Lo que yo quería saber era cómo el sujeto se fue constituyendo a sí mismo, en tal o cual forma, como sujeto loco o como sujeto normal a través de ciertas prácticas que eran juegos de verdad, aplicaciones del poder, etc. Tuve que descartar la teoría de un sujeto *a priori* para poder hacer el análisis de las relaciones posibles entre la constitución del sujeto o las diferentes formas del sujeto y los juegos de verdad, las prácticas del poder y otros.

E - Implica esto que el sujeto no es una sustancia?

M.F. - No es una sustancia: es una forma, y esta forma no está por encima de todo ni es siempre idéntica a sí misma. Usted no guarda hacia usted el mismo tipo de relaciones cuando se constituye como un sujeto político que se dirige a votar o toma parte en una asamblea y cuando intenta colmar sus deseos en una relación sexual. Sin duda hay entre estos diferentes tipos de sujeto algunas relaciones e interferencias, pero no nos hallamos en presencia de un mismo tipo de sujeto. En cada uno de los casos jugamos, establecemos con nuestro sí mismo una forma de relación diferente. Es precisamente la constitución histórica de estas diversas formas de sujeto en relación con los juegos de verdad lo que me interesa.

E - Pero el sujeto loco, el enfermo, el delincuente -incluso tal vez el sujeto sexual- era el sujeto que constituía el objeto del discurso teórico, un sujeto que denominaremos "pasivo", mientras el sujeto del que ha hablado usted en el College de France durante estos dos últimos años es un sujeto "activo", políticamente activo. El cuidado de sí concierne a todos estos problemas de política práctica, de gobierno, etc. Pareciera haber habido un cambio en su pensamiento, un cambio no de perspectiva sino de problemática.

M.F. - Si bien es cierto que, por ejemplo, la constitución del sujeto loco puede ser considerada de hecho como el resultado de un sistema de coerción -es ése el sujeto pasivo- usted saber perfectamente que el sujeto loco no es un sujeto no-libre y que el enfermo mental se constituye a sí mismo como sujeto loco en relación y en presencia de quien lo declara demente. La histeria, tan importante para la historia de la psiquiatría y para las instituciones mentales del siglo XIX, me parece ser la ilustración concreta del modo en que el sujeto se constituye como loco. Asimismo, no es una coincidencia el que los fenómenos importantes de la histeria hallan sido estudiados exactamente allí donde un máximo de coerción forzaba a los individuos a considerarse a sí mismos como locos. Por otra parte, y de manera inversa, diría que si ahora lo que en realidad me interesa es el modo en que el sujeto se constituye activamente a sí mismo, por medio de las prácticas de sí, estas prácticas no son, empero, algo que el individuo inventa por sí solo. Son modelos que él encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos e impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social.

E - Pareciera haber una suerte de carencia en su problemática, básicamente, el concepto de resistencia al poder. Esto presupondría un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de los otros y muy sofisticado tanto política como filosóficamente.

M.F. - Esto nos remite al problema de qué entiendo yo por poder. Uso muy raramente el término "poder"; si a veces lo hago, es siempre un atajo de la expresión que empleo siempre: "relaciones de poder". Pero hay modelos preparados de antemano: cuando se habla de "poder", la gente de inmediato piensa en una estructura política, en un gobierno, en una clase social dominante, en el amo frente al esclavo y otros. No es de manera alguna aquello en lo que pienso cuando hablo de

“relaciones de poder”. Entiendo que en las relaciones humanas, cualesquiera sean éstas -ya sea que se trate de la comunicación verbal, como en este preciso instante, o de una relación amorosa, institucional o económica- siempre se encuentra presente el poder, quiero decir, las relaciones en las que uno desea dirigir el comportamiento del otro. Son relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles y bajo formas diferentes: las relaciones de poder son relaciones cambiantes, es decir, pueden modificarse a sí mismas; no son dadas de una vez y para siempre. El hecho, por ejemplo, de aventajarles en edad y de que en un primer momento ustedes se sintieran intimidados puede darse vuelta en el transcurso de la conversación y pasar a ser yo el que se sienta intimidado ante alguno de ustedes precisamente por ser más joven. Estas relaciones de poder son, pues, cambiantes, reversibles e inestables. Debemos observar también que no puede haber relaciones de poder a menos que los sujetos sean libres. Si uno (o el otro) estuviera a total disposición del otro y se convirtiera en una cosa de él, en un objeto sobre el que puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para ejercer una relación de poder, en ambas partes se debe hallar por lo menos alguna forma de libertad. Aun si la relación de poder fuera completamente despareja o si uno verdaderamente pudiera decir que detenta sobre el otro “todo el poder”, este poder puede ejercerse sobre otro sólo en la medida en que este último aún cuente con la posibilidad de suicidarse, de arrojarse por la ventana o de matar al otro. Esto significa que en las relaciones de poder necesariamente aparece la posibilidad de resistencia dado que, de no existir ninguna posibilidad de resistencia -de resistencia violenta, de escape, de artimañas, de estrategias que reviertan la situación- no habría relaciones de poder. Siendo ésta la forma general, me rehuso a responder a la cuestión que me plantean a menudo: “pero, si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad.” Respondo: si en todo campo social existen relaciones de poder es porque en todas partes hay libertad. Ahora bien, sin duda hay estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder están fijadas de manera tal que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado. Para tomar un ejemplo, sin duda muy paradigmático: en la relación conyugal tradicional de los siglos XVIII y XIX, no podemos decir que el poder fuera solamente masculino; la mujer misma podía hacer montones de cosas: serle infiel al marido, sacarle el dinero, negársele en lo sexual. Sin embargo, ella se encontraba sujeta a un estado de dominación en la medida en que finalmente todos esos no eran otra cosa más que trucos diversos que nunca produjeron el revertimiento de la situación. En estos casos de dominación -económica, social, institucional o sexual- el problema consiste en realidad en descubrir dónde habrá de organizarse la resistencia. Será, por ejemplo, una clase trabajadora la que habrá de resistir a la dominación política en un sindicato, en el partido? Bajo qué forma: una huelga, una huelga general, una revolución, una disputa parlamentaria? En una situación de dominación tal, se debe responder a todos estos interrogantes de manera muy específica, en función de tipo y la forma precisa de dominación. Pero la afirmación “usted ve el poder en todas partes; por lo tanto, no hay espacio para la libertad” me parece absolutamente incompleta. No se me puede imputar la idea de que el poder es un sistema de dominación que todo lo controla y que no deja espacio para la libertad.

E - Hace unos instantes hablaba usted acerca del hombre libre y el filósofo como si fueran dos modalidades diferentes del cuidado de sí. El cuidado de sí por parte del filósofo gozaría de cierta especificidad y no se confundiría con el del hombre libre.

M.F. - Yo diría que se trata de dos posiciones diferentes en el cuidado de sí, y no de dos formas del cuidado de sí. Pienso que éste en su forma es el mismo, pero por su intensidad, por el grado de celo por sí -y, a partir de ello, también de celo por los otros- la posición del filósofo no es la de un hombre libre cualquiera.

E - Es allí donde podríamos esperar una conexión fundamental entre filosofía y política?

M.F. - Sí, por supuesto. Pienso que las relaciones entre filosofía y política son permanentes y fundamentales. Es cierto que si consideramos la historia del cuidado de sí en el pensamiento griego, es obvia su relación con la política. Bajo una forma de gran complejidad: por una parte vemos, por ejemplo, a Sócrates -al igual que Platón en **Alcibíades** o Jenofonte en las **Memorabilia**- interpelar así a los jóvenes: "ea, vosotros, queréis convertiros en personas políticas, queréis gobernar la ciudad y por lo tanto, queréis cuidar de los demás, pero no cuidáis siquiera de vosotros; si no cuidáis de vosotros, seréis malos líderes." Desde esa perspectiva, el cuidado de sí aparece como condición pedagógica, moral y también ontológica para la constitución de un buen líder. La constitución de sí como sujeto gobernante implica haberse constituido como un sujeto que cuida de sí. Pero por otra parte vemos decir a Sócrates en la Apología: "yo, Sócrates, interpelo a todos por que todos deben ocuparse de sí mismos." Mas de inmediato agrega: "con esto cumplo el mayor servicio a la ciudad; en vez de castigarme, deberíais recompensarme más de lo que recompensáis aun vencedor en los Juegos Olímpicos." Hay, pues, una afinidad muy fuerte entre filosofía y política que se desarrollará posteriormente, cuando el filósofo de hecho no sólo se ocupe del cuidado del alma del ciudadano sino también de la del príncipe.

E - Pudo esta problemática del cuidado de sí convertirse en el centro de un nuevo pensamiento filosófico, de otro tipo de política que el que vemos en la actualidad?

M.F. - Debo admitir que no he arribado muy lejos en esa dirección y que preferiría volver a algunos problemas más contemporáneos con el fin de intentar ver qué podemos hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que en el pensamiento político del siglo XIX -tendríamos que remontarnos más lejos aún, a Rousseau y Hobbes- el sujeto político ha sido pensado esencialmente en tanto sujeto de la ley, ya sea en términos naturalistas o en términos de la ley positiva. A la vez, me parece que la cuestión del sujeto ético cuenta con un lugar de poca cuantía dentro del pensamiento político contemporáneo. Por último, no quiero responder a problemas que no haya sometido a examen. No obstante, quisiera retomar nuevamente las cuestiones que he abordado a través de la cultura de la Antigüedad.

E - Cuál sería la relación entre el sendero de la filosofía, que guía el conocimiento de sí, y el sendero de la espiritualidad?

M.F. - Por espiritualidad -mas no estoy seguro de que sea una definición que pueda sostenerse por mucho tiempo- entiendo aquello que se refiere precisamente a un sujeto que accede a cierto modo de ser y a las transformaciones que debe lograr el sujeto sobre sí a fin de acceder a ese modo de ser. Creo que en la espiritualidad antigua había una identidad (o casi) entre espiritualidad y filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno del sí mismo; el saber del mundo surgía posteriormente y, las más de las veces, como sostén de este cuidado de sí. Cuando uno lee a Descartes llama la atención encontrar que en las **Meditaciones** aparece exactamente esa misma inquietud espiritual por acceder a un modo de ser que no permitiría dudar y en el que finalmente alcanzaríamos el conocimiento. Pero al definir así el modo de ser al que da acceso la filosofía, observamos que el mismo se encuentra enteramente determinado por el saber, y que es en tanto acceso a un sujeto cognoscente o a lo que calificara al sujeto como tal como la filosofía se definiría a sí misma. Desde esta perspectiva, me parece que superpone las funciones de la espiritualidad a un ideal basado en la cientificidad.

E - Deberíamos actualizar esta noción del cuidado de sí en sentido clásico frente al pensamiento moderno?

M.F. - Absolutamente. Pero no estoy haciendo esto para decir: “desafortunadamente hemos olvidado el cuidado de sí. Aquí está el cuidado de sí; él es la clave de todo.” Nada me es más ajeno que la idea de que la filosofía se hubiera extraviado en algún momento, de que hubiera olvidado algo y de que en algún punto de su historia exista un principio, una base que deba ser redescubierta. Pienso que todas esas formas de análisis, ya sea que adopten una forma radical y digan desde su punto de partida que la filosofía había sido olvidada, o bien adopten una forma más histórica y digan “vean ustedes, en éste o aquel filósofo ha sido olvidado algo” no son de gran interés. De ellas no podemos derivar gran cosa. Esto no quiere decir que el contacto con tal o cual filósofo no pueda producir algo, pero tendríamos que entender que ese algo es nuevo.

E - Esto origina la pregunta siguiente: por qué deberíamos tener hoy acceso a la verdad en sentido político, es decir, en el sentido de una estrategia política que confronta diversos puntos de “bloqueo” o de poder en el sistema relacional?

M.F. - En realidad ése es un problema. Después de todo, por qué la verdad? Por qué nos importa la verdad, incluso más que el sí mismo?” Y por qué cuidamos de nosotros sólo a través del cuidado de la verdad? Pienso que estamos abordando aquí una cuestión muy fundamental que es, diría, la cuestión del mundo occidental. Qué es lo que causó que toda la cultura occidental comenzara a girar en torno de esta obligación de la verdad, que ha adoptado una cantidad de formas diferentes? Siendo así las cosas, hasta el momento nada ha demostrado que pudiéramos definir una estrategia externa a ella. Dentro de este campo de obligación a la verdad sin duda podemos evitar a veces, de una u otra manera, los efectos de una dominación ligada a las estructuras de verdad o a las instituciones encargadas de la verdad. Para decirlo muy esquemáticamente, podemos encontrar muchos ejemplos: ha habido un movimiento ecologista -el que, por otra parte, es un fenómeno muy antiguo, no sólo del siglo XX- que ha mantenido relaciones en cierto sentido hostiles con la ciencia o, por lo menos, con una tecnología garantizada en términos de verdad. Pero en realidad, la ecología también habla un lenguaje de verdad. Era en nombre del saber respecto de la naturaleza, del equilibrio de los procesos de las cosas vivas y otros que se podían exponer a la crítica. Escapábamos, pues, de la dominación de la verdad no jugando un juego completamente ajeno al juego de la verdad sino jugándolo de otra forma o jugando otro juego, otro conjunto, otros “triunfos” en el juego de cartas de la verdad. Pienso que lo mismo ocurre en el orden de la política: podríamos criticar la política -comenzando, por ejemplo, con los efectos del estado de dominación de esta política indebida-, pero lo podríamos hacer solamente jugando determinado juego de verdad, mostrando cuáles fueron sus efectos, mostrando que había otras posibilidades racionales, enseñándole a la gente lo que ignoran acerca de su propia situación, de sus condiciones de trabajo, de la explotación que sufren.

E - Respecto de la cuestión de los juegos de verdad y los juegos de poder, no cree usted que podamos encontrar en la historia la presencia de una modalidad particular de estos juegos de verdad que tendría un estatuto particular respecto de todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que se caracterizaría por su esencial apertura, por la oposición a todo “bloqueo” por parte de todo poder, en el sentido éste de dominación/servidumbre?

M.F. - Sí, completamente. Pero cuando hablo sobre las relaciones de poder y los juegos de verdad, no busco decir que los juegos de verdad sean relaciones de poder que pretendería encubrir -sería una caricatura terrible-. Mi problema, como ya he dicho, consiste en saber cómo los juegos de verdad pueden ubicarse y vincularse a las relaciones de poder. Podemos mostrar por ejemplo que la medicalización de la locura, es decir, la organización del saber médico en torno de algunos individuos etiquetados como "locos" se vinculó en un momento dado con toda una serie de procesos sociales o económicos, pero también con instituciones y con prácticas del poder. Este hecho de ninguna manera menoscaba la validez científica de la eficacia terapéutica de la psiquiatría. No la garantiza, pero tampoco la anula. Postulemos que las metamáticas, por ejemplo, se vinculan -de manera conceptualmente diferente que la psiquiatría- con las estructuras de poder: lo mismo valdría también para este caso, aun si sólo fuera por el modo de enseñarla, por el modo en que el consenso de los matemáticos se organiza, por como opera dentro de un circuito cerrado, por poseer valores y determinar qué es lo bueno (verdadero) y lo malo (falso) en las matemáticas, y otros. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas sean solamente un juego de poder sino que el juego de la verdad de las matemáticas en cierto modo, y sin que esto menoscabe su validez, se vincula con los juegos y las instituciones de poder. Es evidente que en algunos casos los vínculos son tales que no se puede escribir la historia de las matemáticas sin tenerlas a éstas en cuenta, aun cuando su problemática siempre resulta interesante y los historiadores de las matemáticas están comenzando a estudiar ahora la historia de sus instituciones. Por último, es claro que la relación que puede existir entre las relaciones de poder y los juegos de verdad en las matemáticas es enteramente diferente de la que tendríamos en la psiquiatría. En todo caso, de ninguna manera se puede decir que los juegos de verdad no sean otra cosa más que juegos de poder.

E - Esta pregunta remite al problema del sujeto, puesto que en los juegos de verdad se plantea este interrogante: quién dice la verdad, cómo se la dice y por qué se la dice? Es que, en el juego de verdad, usted puede jugar a decir la verdad. Hay un juego: usted juega a la verdad o la verdad es un juego.

M.F. - La palabra "juego" puede inducir a error: cuando digo "juego" entiendo por esto un conjunto de reglas para la producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitación o entretenimiento... Es un conjunto de procedimientos que conducen a cierto resultado, que puede considerarse en función de sus principios y reglas de procedimientos como válido o no, como ganador o como perdedor.

E - Siempre se halla presente el problema de "quién". Se trata de un grupo, de un conjunto?

M.F. - Puede ser un grupo, un individuo. Sin duda allí hay un problema. En lo que respecta a los múltiples juegos de verdad, puede observar usted que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad desde la época de los griegos es el hecho de que no tenemos una definición completa y perentoria de los juegos de verdad que estarían permitidos, excluyendo a todos los demás. Siempre existe, en un juego de verdad dado, la posibilidad de descubrir algo más y de cambiar más o menos tal o cual regla y, a veces, hasta la totalidad del juego de verdad. Sin duda es esto lo que, comparando con otras sociedades, le ha dado a Occidente posibilidades de desarrollo que no encontramos en ninguna otra parte. Quién dice la verdad? Los individuos que son libres, llegan a cierto acuerdo y se encuentran ceñidos por determinada trama de prácticas de poder e instituciones reguladoras.

E - Entonces, la verdad no es un *constructo*?

M.F. - Eso depende. Hay algunos juegos de verdad en los que la verdad es un constructo y otros en donde no lo es. Puede tener usted, por ejemplo, un juego de verdad que consista en describir las cosas de un modo dado. Quien realiza una descripción antropológica de la sociedad no nos ofrece un constructo sino una descripción que, en lo que a ésta respecta, consta de diversas reglas que evolucionan históricamente, de tal suerte que puede decirse que hasta cierto punto es un constructo en relación a otra descripción. Esto no significa que allí no haya nada y que todo salga de la cabeza de alguien. De lo que podemos decir, por ejemplo, respecto de esta transformación de los juegos de verdad, algunos extraen la conclusión que mencioné acerca de que nada existe: me han hecho decir que la locura no existe, a pesar de que el problema era precisamente el opuesto. Se trata de saber cómo la locura, tras las diversas definiciones que podríamos dar de ella, podía en cierto modo estar integrada a un campo institucional que la consideraba como una enfermedad mental, con un lugar junto a las demás enfermedades.

E - Básicamente hay también en el corazón del problema de la verdad un problema de comunicación, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Aquel que puede formular verdades también detenta un poder, el poder de ser capaz de decir la verdad y de expresarla como lo desea.

M.F. - Sí, pero esto no significa que lo que dice no sea verdad, como cree la mayoría. Cuando usted les señala que puede haber una relación entre verdad y poder, dicen: “ah!, entonces no es la verdad.”

E - Esto va unido al problema de la comunicación, dado que en una sociedad en la que la comunicación tiene un alto nivel de transparencia, los juegos de verdad son tal vez más independientes de las estructuras de poder.

M.F. - Está usted planteando un problema muy importante: pienso que con esto se está refiriendo a Habermas. Me parece interesante lo que está haciendo Habermas. Sé que él no está de acuerdo con lo que digo -yo coincido con él en algunas cosas más- pero sigue habiendo algo que me genera un problema, que es cuando asigna un lugar muy importante a las relaciones de comunicación y, también, a una función que yo denominaría “utópica”. La idea de que podría haber un estado de comunicación que sería tal que los juegos de verdad podrían circular libremente, sin obstáculos, sin restricciones y sin efectos coercitivos me parece una utopía. Es ser ciego al hecho de que las relaciones de poder no son algo malo en sí mismas, algo de lo que tendríamos que liberarnos. No creo que pueda existir una sociedad sin relaciones de poder, entendidas como medios por los que los individuos intentan conducir, determinar la conducta de otros. El problema no consiste en tratar de disolver en la utopía de una comunicación perfectamente transparente sino en proporcionarse a sí mismo las reglas de la ley, las técnicas de gestión y también la ética, el *ethos*, la práctica de sí, lo que permitiría que estos juegos de poder se puedan jugar con un mínimo de dominación.

E - Se encuentra usted muy lejos de Sartre, quien solía decirnos “el poder es un mal”.

M.F. - Sí, y se me ha atribuido a menudo esta idea, la que se encuentra muy alejada de lo que pienso. El poder no es un mal. El poder es juegos estratégicos. El obvio que sabemos perfectamente que el poder no es un mal. Considere, por ejemplo, la relación sexual o las relaciones amorosas. El ejercicio del poder sobre otro en una suerte de juego estratégico abierto, donde se pueden revertir las cosas, no es malo. Eso es parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Tomemos

algo que ha sido también objeto de críticas, a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo dónde está el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado y sabiendo más que otro, le dice qué debe hacer, le enseña, le transmite saberes, le comunica destrezas. El problema, en cambio, reside en saber cómo en estas prácticas -donde el poder no puede no jugar y donde no es malo en sí- se han de evitar los efectos de dominación que hagan que un niño se encuentre sujeto a la autoridad arbitraria e inútil de un docente, o un estudiante, bajo el poder de un profesor abusivamente autoritario. Pienso que estos problemas deberían ser planteados en términos de reglas de ley, de técnicas de gobierno relacionales y del *ethos*, de la práctica de sí y de la libertad.

E - Podemos entender lo que acaba de decir como el criterio fundamental de lo que ha denominado usted una nueva ética? Se trataría de jugar con un mínimo de dominación...

M.F. - Pienso que lo que tenemos es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política por el respeto de los derechos, entre la reflexión crítica contra las técnicas de gobierno abusivas y la búsqueda ética que permite la fundación de la libertad individual.

E - Cuando Sartre habla del poder como mal supremo, parece referirse a la realidad del poder como dominación. Probablemente coincida usted con Sartre en este punto.

M.F. - Pienso que todas esas nociones han sido definidas de manera errónea; realmente no sé de qué se está hablando. Cuando comencé a interesarme por este problema del poder, no estoy seguro yo mismo de haber hablado sobre él con mucha claridad ni de haber usado las palabras necesarias. Ahora tengo una idea mucho más clara de todo esto. Me parece que debemos distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades -juegos estratégicos que resultan en el hecho de que algunos tratan de determinar la conducta de otros- de los estados de dominación, que son los que comúnmente denominamos poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, tenemos las tecnologías gubernamentales, otorgándole a este término un sentido muy amplio, dado que es tanto el modo en que se gobierna a la esposa y a los niños como el modo en que se gobierna una institución. El análisis de estas técnicas resulta necesario porque frecuentemente es a través de este tipo de técnicas que los estados de dominación se sostienen a sí mismos. En mi análisis del poder aparecen tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los niveles de dominación.

E - Encontramos en su curso sobre la hermenéutica del sujeto un pasaje en el que dice que no hay un punto de resistencia al poder político más importante y provechoso que la relación de sí consigo mismo.

M.F. - No creo que el único punto posible de resistencia al poder político -entendido evidentemente como estado de dominación- descanse en la relación de sí consigo mismo. Lo que digo es que la gubernamentalidad implica la relación consigo mismo, lo que precisamente quiere decir que en la idea de gubernamentalidad apunto a la totalidad de las prácticas por las que se pueden construir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos pueden tener en su libertad respecto de los demás. Son individuos libres los que tratan de controlar, de determinar, de delimitar la libertad de los otros, y a estos fines disponen de determinados instrumentos para gobernar a los demás. Esto sin duda descansa sobre la libertad, sobre la relación de sí consigo y sobre la relación con el otro. Pero si usted intenta analizar el poder no desde la perspectiva de la libertad, las estrategias y la gubernamentalidad sino desde la perspectiva de una institución política, no puede considerar el sujeto como un sujeto de derechos.

Tenemos un sujeto dotado o no de derechos y que, por la institución de una sociedad política, ha recibido o perdido esos derechos. Volvemos, pues, a un concepto jurídico de sujeto. Por otra parte, la noción de gubernamentalidad nos permite, creo, poner en relieve la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la cuestión fundamental de la ética.

E - Piensa usted que la filosofía tenga algo que decir acerca del porqué de esta tendencia a querer determinar la conducta de los demás?

M.F. - La manera de determinar la conducta de los demás habrá de adoptar formas muy diferentes, despertará apetitos y deseos en intensidades variables según las sociedades. No sé nada de antropología, pero podemos imaginar que hay sociedades en las que el modo de determinar el comportamiento de los demás se encuentra tan determinado de antemano que no queda nada por hacer. Por otra parte, en una sociedad como la nuestra -esto se hace muy evidente en las relaciones de familia, por ejemplo, en las relaciones sexuales y afectivas- los juegos pueden ser muy numerosos y, por ende, la tentación de determinar la conducta de los otros es tanto mayor. Sin embargo, cuanto más libre es la gente respecto del otro, mayor es la tentación de ambas partes por determinar la conducta de los demás. El juego, cuanto más abierto, tanto más atractivo y fascinante.

E - Piensa usted que la filosofía tiene el deber de advertir a los demás ante el peligro del poder?

M.F. - Ese deber siempre ha sido una función importante de la filosofía. En su costado crítico -entiendo crítico en un sentido muy amplio- la filosofía es precisamente el desafío a todos los fenómenos de dominación, de cualquier lugar y cualquiera sea la forma con la que se presenten: política, económica, sexual, institucional u otras. La función crítica de la filosofía hasta cierto punto emerge en vía directa del imperativo socrático “conócete a tí mismo”, es decir, “sostente en la libertad a través del dominio de sí.” -

- La entrevista a **Michel Foucault** fue publicada en la revista *Concordia: Internationale Zeitschrift Fur Philosophie* n.6 (1984). Traducida por Claudia Oxman.