

días o semanas: se apagan. Vivimos en un mundo en el que el acompañamiento médico o farmacéutico de la muerte le ha quitado gran parte de su sufrimiento y de su dramatismo.

No comparto todo lo que se dice sobre "la asepsización" de la muerte en oposición a la muerte como un gran ritual integrador y dramático. Los gritos lastimeros en torno al féretro no estaban siempre exentos de un cierto cinismo: la alegría de la herencia podía estar también presente. Prefiero la dulce tristeza de la desaparición a este tipo de ceremonial.

La manera de morir hoy me parece significativa de una sensibilidad, de un sistema de valores que son los nuestros. Considero un tanto quimérico querer reactualizar, llevados por un impulso nostálgico, prácticas que ya no tienen sentido.

Intentemos más bien conferir sentido y belleza a la muerte-desaparición.

#### EL INTERES POR LA VERDAD\*

*La voluntad de Saber* anunciaba para pronto una Historia de la sexualidad. Sin embargo la continuación aparece ocho años después y siguiendo un plan muy distinto al que se había anunciado.

M.F.: He cambiado de parecer. Un trabajo no es muy divertido si no supone al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es. Había empezado a escribir dos libros de acuerdo con mi plan primitivo, pero muy pronto comencé a aburrirme. Había cometido una imprudencia contraria a mis propios hábitos.

—Y eso ¿por qué?

M.F.: Por pereza, soñé que llegaría el día en el que sabría con antelación lo que quería decir y que no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de envejecimiento. Había imaginado que había alcanzado la edad que permite desarrollar lo que

(\*) Opiniones recogidas por François Ewald. Magazine Littéraire, núm. 207, mayo 1984, pgs. 18-23.

uno sabe. Era a la vez una forma de presunción y una reacción de abandono. Y, sin embargo, trabajar significa emprender el camino para pensar algo diferente de lo que hasta entonces se pensaba.

—El lector confió en el proyecto primitivo.

**M.F.:** Precisamente en relación al lector se centran a la vez algunos de mis escrúpulos y cierta confianza. El lector es como el que asiste a un curso: sabe reconocer perfectamente cuando se ha trabajado o cuando uno se ha contentado con contar lo que sabe. Es posible que se sienta decepcionado, pero no será por el hecho de que yo repita lo que decía entonces.

—*El uso de los placeres y La preocupación por sí mismo* se presentan en principio como un trabajo propio de un historiador positivo, como una sistematización de las morales sexuales de la Antigüedad. ¿Se trata realmente de esto?

**M.F.:** Es un trabajo de historiador, pero precisando que tanto estos libros como los anteriores, son un trabajo de historia del pensamiento. Cuando me refiero a la historia del pensamiento quiero decir no solamente historia de las ideas o de las representaciones, sino también la tentativa de responder a la siguiente cuestión: ¿Cómo se constituye un saber? ¿En qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia? He aquí pues la cuestión planteada a la que intento responder en un terreno preciso: el nacimiento de una moral, de una moral relativa a la reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre el placer.

No se trata de hacer una historia de las costumbres, de los comportamientos, una historia social de la práctica sexual sino una historia del modo y la manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad en relación a un cierto arte de vivir. Es evidente que este arte no ha sido puesto en práctica más que por un grupo reducido de personas. Sería ridículo pensar que lo que Séneca, Epicteto o Masonio Rufio podrían decir sobre el comportamiento sexual representaba, de una forma o de otra, la práctica general de griegos y romanos. Pero yo defiendo que el hecho de que esas cosas sobre la sexualidad hayan sido dichas, el hecho de que hayan conformado una tra-

dición que se encuentra transplantada, metamorfoseada y profundamente remodelada en el cristianismo, constituye un hecho histórico. El pensamiento tiene igualmente una historia; el pensamiento es un hecho histórico incluso si posee otras dimensiones además de ésta. En este sentido, estos dos libros, son muy similares a los que he escrito sobre la locura o la penalidad. En *Vigilar y Castigar* no he pretendido hacer la historia de la institución prisión, lo que habría exigido un material muy diferente así como otro tipo de análisis. Por el contrario, me he preguntado como el pensamiento de la punición tuvo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, una determinada historia. Lo que pretendo hacer es la historia de las relaciones que anudan el pensamiento y la verdad, la historia del pensamiento en tanto que pensamiento de la verdad. Los que afirman que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas.

—Sin embargo la verdad en *El uso de los placeres y La preocupación por sí mismo* adopta una forma muy diferente a la que tenía en las otras obras: esa forma penosa del sometimiento, de la objetivación.

**M.F.:** La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. Pero uno se aproxima siempre a lo esencial a bandazos: las cosas más generales son las que aparecen en último lugar; es el castigo y la recompensa de todo trabajo en el que las encrucijadas teóricas se elaboran a partir de un cierto dominio empírico. En la *Historia de la locura* la cuestión consistía en saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, ha sido problematizada a través de una determinada práctica institucional y de un peculiar aparato conceptual. De igual modo en *Vigilar y Castigar* se trataba de analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias de finales del XVIII y principios del XIX. ¿Cómo se problematiza en la actualidad la actividad sexual?

Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas dis-

cursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.).

—*El uso de los placeres y La preocupación por sí mismo* surgen sin duda de una misma problemática. Y no por ello dejan de ser muy distintos de las obras anteriores.

**M.F.:** En efecto, “he invertido” el frente de ataque. En lo que se refiere a la locura había partido del “problema” que ésta podía plantear en un cierto contexto social, político y epistemológico: el problema que la locura planteaba a los otros. Ahora he partido del problema que la conducta sexual puede plantear a los individuos mismos (o al menos a los hombres de la Antigüedad). En un caso se trataba, en definitiva, de saber cómo se “governaba” a los locos, ahora cómo “se gobierna” cada uno a sí mismo. Pero añadiría inmediatamente que en el caso de la locura, he intentado acercarme, a partir de ella, a la constitución de la experiencia de uno mismo en tanto que loco en el marco de la enfermedad mental, de la práctica psiquiátrica y de la institución manicomial. Ahora me gustaría mostrar cómo el gobierno de uno mismo se integra en una práctica de gobierno de los otros. Se trata, en resumen, de dos vías de acceso contrapuestas en relación a una misma cuestión: cómo se forma una “experiencia” en la que están imbricadas la relación a uno mismo y la relación a los otros.

—Me parece que el lector se va a extrañar doblemente. En primer lugar, en lo que a usted se refiere, en lo que espera de usted...

**M.F.:** Es posible. Asumo por completo esta diferencia. Son las reglas del juego.

—En segundo lugar, esta extrañeza provendrá de lo que se refiere a la sexualidad, a las relaciones entre lo que usted describe y nuestra propia evidencia de la sexualidad.

**M.F.:** Sobre este punto conviene no exagerar. Es cierto que existe una determinada doxa en relación a la Antigüedad y a la moral antigua que aparece con frecuencia representada como “tolerante”, “liberal”, y “grata”. Pero mucha gente sabe que ha existido en la Antigüedad una moral austera y rigurosa. Los Estoicos eran partidarios del matrimonio y de la fidelidad

conyugal como es sabido. Resaltando esta “severidad” de la moral filosófica no digo pues nada extraordinario.

—Habla de extrañeza en relación a los temas que nos son familiares en el análisis de la sexualidad: los de la ley y de la prohibición.

**M.F.:** Se trata de una paradoja que me ha sorprendido a mí mismo, incluso si ya lo había sospechado en *La voluntad de Saber*. al plantear la hipótesis de que no se podía analizar la constitución de un saber sobre la sexualidad simplemente a partir de los mecanismos de represión. Lo que más me ha llamado la atención de la Antigüedad es que los puntos en torno a los cuales la reflexión fue más activa en lo que concierne al placer sexual no eran en modo alguno aquellos que representaban las formas de la prohibición tradicionalmente heredadas. Más bien, por el contrario, allí donde la sexualidad era más libre los moralistas de la Antigüedad se plantearon con mayor intensidad interrogantes llegando así a formular las doctrinas más rigurosas. Pongamos un ejemplo sencillo: el estatuto de las mujeres casadas les prohibía toda relación sexual fuera del matrimonio; pero sobre este “monopolio” no se encuentra ninguna reflexión filosófica ni preocupación teórica. En contrapartida, el amor con los jóvenes era libre (dentro de ciertos límites) y precisamente en relación a este tema se ha elaborado toda una concepción de la moderación, de la abstinencia, y de los lazos sexuales. No es pues la prohibición lo que permite dar cuenta de las formas de problematización.

—Me parece que usted fue más allá, al oponer a las categorías de “ley”, de “prohibición”, las de “arte de vivir”, “técnicas del yo”, “estilización de la existencia”.

**M.F.:** Habría podido decir, utilizando métodos y esquemas de pensamiento bastante comunes que ciertas prohibiciones aparecían como tales, y que otras, más difusas, se manifestaban bajo la forma de la moral. Me parece sin embargo, que se adecúa mejor a los campos que he tratado y a los documentos que he utilizado pensar esta moral en los mismos términos en que los contemporáneos la han proyectado, es decir como un *arte de la existencia*, o mejor, como una *técnica de vida*. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle la forma

más hermosa posible (a los ojos de los otros, de uno mismo y de las generaciones futuras para las que podría servir de ejemplo). He aquí lo *que* he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene por objetivo el constituirse a uno mismo en tanto que obrero de la belleza de su propia vida.

—Las categorías de “arte de vivir” y de “técnicas del yo” no tienen como único espacio de validez la experiencia sexual de los Griegos y de los Romanos.

**M.F.:** No creo que pueda existir una moral sin un cierto número de prácticas del yo. Algunas veces estas prácticas están asociadas a numerosas estructuras codificadas, sistemáticas y opresivas. Llega a suceder incluso que casi se esclerotizan en beneficio de este conjunto de reglas que aparecen entonces como lo esencial de una moral. Pero puede ocurrir también que tales prácticas constituyan el foco más importante y activo de la moral y que sea en torno a ella donde se desarrolle la reflexión. Las prácticas del yo adoptan así la forma de un arte del yo, relativamente independiente de una legislación moral. El Cristianismo ha reforzado sin duda en el interior de la reflexión moral el principio de la ley y la estructura del código, pese a que las prácticas de ascetismo han conservado en él una gran importancia.

—Nuestra experiencia, moderna, de la sexualidad comienza pues con el cristianismo.

**M.F.:** El cristianismo antiguo ha aportado al ascetismo antiguo numerosas modificaciones importantes: ha intensificado la forma de la ley, pero al mismo tiempo ha orientado las prácticas del yo en dirección a la hermenéutica del yo y al desciframiento de uno mismo en tanto que sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece ciertamente característica del cristianismo.

—Las descripciones de las disciplinas en *Vigilar y castigar* nos habían habituado a las más minuciosas prescripciones. Es curioso que las prescripciones de la moral sexual de la Antigüedad no tengan nada que envidiarles desde este punto de vista.

**M.F.:** Conviene entrar en los detalles. En la Antigüedad la gente estaba muy atenta a los elementos de la conducta y que-

ría que cada uno les prestase atención. Pero los modos de atención no eran los mismos que se han conocido después. Así el propio acto sexual, su morfología, el modo como se busca y obtiene el placer, el “objeto” del deseo no parecen haber constituido un problema teórico relevante en la Antigüedad. En contrapartida, constituía objeto especial de preocupación la intensidad de la actividad sexual, su ritmo, el momento elegido, así como el papel activo o pasivo que se jugaba en la relación. Por ejemplo, se pueden encontrar numerosísimos detalles sobre los actos sexuales en relación a las estaciones a las horas del día, al momento de reposo y de ejercicio, o incluso sobre el modo de comportarse de un joven si quiere tener una buena reputación, pero no se encuentra ninguno de estos catálogos de actos permitidos y prohibidos que tanta importancia cobrarán con la pastoral cristiana.

—Las diferentes prácticas que usted escribe sobre el cuerpo, la mujer, los jóvenes parecen pensadas cada una en sí misma. No están ligadas por un sistema riguroso. Se trata de otra diferencia respecto a sus obras precedentes.

**M.F.:** Leyendo un libro me he enterado de que yo había resumido toda la experiencia de la locura en la época clásica en la práctica del internamiento. Pues bien *La Historia de la locura* está construida sobre la tesis de que existen al menos dos experiencias de la locura divergentes: una que ha sido la del internamiento, otra, que era una práctica médica con orígenes lejanos. Que puedan existir experiencias diferentes (tanto simultáneas como sucesivas) con una referencia única no tiene nada de extraordinario.

—La arquitectura de sus últimos libros recuerda el Índice de la *Ética a Nicómaco*. Usted examina cada una de las prácticas por separado. ¿Qué es pues lo que establece la unión entre la relación al cuerpo, la relación a la casa y a la mujer, la relación al joven?

**M.F.:** Un cierto estilo moral que consiste en el *dominio de sí mismo*. La actividad sexual está representada, percibida, como violencia y, por tanto, problematizada desde el punto de vista de la dificultad para controlarla. La *hybris* es fundamental. En esta ética es preciso dotarse de reglas de conducta mediante las cuales se podrá asegurar este dominio de sí

mismo el cual puede organizarse en torno a tres principios diferentes: primero, la relación con el cuerpo y el problema de la salud; segundo, la relación con las mujeres o, mejor, con la mujer y la esposa en tanto que los cónyuges forman parte de la misma casa; tercero, la relación con esos individuos tan particulares que son los adolescentes los cuales son susceptibles de convertirse un día en ciudadanos libres. En esos tres ámbitos el dominio de sí mismo va a adoptar tres formas diferentes; no existe como aparecerá con la carne y la sexualidad un ámbito que los unifique a todos ellos. Entre las grandes transformaciones que aportará el cristianismo está la siguiente: la ética de la carne tiene el mismo valor para los hombres que para las mujeres. Por el contrario, en la moral antigua, el dominio de uno mismo no constituye un problema más que para el individuo que debe ser dueño de sí y dueño de los otros, y no para el que ha de obedecer. Por esta razón la ética no concierne más que a los hombres y adopta diferentes formas según se refiera a las relaciones con el propio cuerpo, con la esposa o con los jóvenes.

—A partir de estas obras la cuestión de la liberación sexual aparece como carente de sentido.

**M.F.:** Se puede decir que en la Antigüedad nos enfrentamos con una voluntad de reglamentación, una voluntad de forma, una búsqueda de la austeridad. ¿Cómo se constituyó esta voluntad? ¿Consiste exclusivamente en la traducción de una prohibición fundamental, o, por el contrario, ha sido la matriz de la que después han derivado ciertas formas generales de prohibiciones?

—Usted propone, por tanto, una conmoción completa en el modo tradicional de contemplar la cuestión de las relaciones entre sexualidad y la prohibición.

**M.F.:** En Grecia había prohibiciones fundamentales, la prohibición del incesto, por ejemplo. Pero estas prohibiciones no llamaban la atención más que a los filósofos y moralistas si se las compara con la gran preocupación por lograr el dominio de uno mismo. Cuando Jenofonte expone las razones por las cuales el incesto está prohibido explica que si se tomase a la madre por esposa la diferencia de edad sería tal que los hijos no podrían ser ni hermosos ni gallardos.

—Sófocles parece, sin embargo, haber dicho algo distinto.

**M.F.:** Lo interesante es que esta prohibición, grave e importante, puede constituir el núcleo de una tragedia. Y sin embargo no ocupa el centro de la reflexión moral.

—¿Por qué interrogarse sobre esos períodos que para algunos están muy distantes?

**M.F.:** Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión presente.

—¿Cuál es esta cuestión?

**M.F.:** Durante mucho tiempo algunos se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales, bajo la forma en que nosotros los conocemos era indispensable para las sociedades llamadas "capitalistas". Pues bien, la supresión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se ha realizado más fácilmente de lo que se pensaba (lo que parece indicar que su razón de ser no consistía en lo que se creía); y el problema de una ética en tanto que forma de comportarse y de vivir ha resurgido. En resumen, nos equivocábamos cuando creíamos que toda la moral radicaba en las prohibiciones y que la desaparición de estas resolvía por sí sola la cuestión de la ética.

—¿Escribió usted estos libros para los movimientos de liberación?

**M.F.:** No para sino en función de una situación actual.

—Usted ha dicho, refiriéndose a *Vigilar y castigar* que era su "primer libro". ¿No podría utilizarse esta expresión de nuevo con la aparición de *El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo*?

**M.F.:** Escribir un libro es en cierto modo abolir el precedente. En último término uno se da cuenta de que lo que ha hecho —a gusto y a disgusto— está bastante próximo a lo que ya ha escrito.

—Habla de "desprenderse de sí mismo". ¿Por qué ese afán tan especial?

**M.F.:** ¿Cuál puede ser la ética de un intelectual —reivindico este término de intelectual que actualmente parece provocar náuseas en algunos— sino ésta: ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo (lo que es justamente lo contrario

de la actitud de conversión)? Si yo hubiese querido ser exclusivamente un universitario habría sido más prudente, elegir un campo, uno solo, en el cual trabajar, aceptando una problemática dada para intentar o bien explicitarla o bien modificarla en ciertos aspectos. Habría así podido escribir libros como aquellos en los que pensé cuando programé *La voluntad de saber* en seis volúmenes de una historia de la sexualidad, sabiendo de antemano lo que quería hacer y a dónde quería ir. Ser a un tiempo universitario e intelectual consiste en intentar hacer uso de un tipo de saber y de análisis que se enseña y se recibe en la Universidad de tal forma que se modifique no sólo el pensamiento de los demás sino también el de uno mismo. Este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales.

—Sartre, por ejemplo, daba ante todo la imagen de un intelectual que pasó su vida desarrollando una intuición fundamental. Esta voluntad de “desprenderse de sí mismo” parece singularizarse en usted.

**M.F.:** No sabría decir si hay en eso algo de singular. Pero lo que mantengo es que ese cambio no tiene porqué adoptar la forma de una iluminación repentina que “deslumbra”, ni la de una permeabilidad a todos los movimientos de la coyuntura; me gustaría que fuese una elaboración personal, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante búsqueda de la verdad.

—Las obras anteriores han dado de usted la imagen del pensador del encierro, de los sujetos sometidos, encuadrados y disciplinados. *El uso de los placeres* y *La preocupación por sí mismo* nos presentan otra diferente centrada en los sujetos libres. Parece que se da así una importante modificación en el interior de su pensamiento.

**M.F.:** Habría que volver al problema de las relaciones entre poder y saber. Pienso, en efecto, que, a los ojos del público, soy aquel que ha dicho que el saber se confunde con el poder, que el saber no es más que una frágil máscara superpuesta a las estructuras de dominación y que a su vez éstas son siempre opresión, encierro, etc. A la primera situación responderé con una carcajada. Si hubiese dicho, o querido decir que el saber era el poder, lo habría dicho y una vez hecho esto no tendría

nada que añadir, puesto que identificándolos no veo porqué esforzarse en mostrar sus diferentes relaciones. Precisamente he intentado dilucidar cómo ciertas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extraordinariamente diferentes en su objeto y estructura. Por ejemplo, el problema de la estructura hospitalaria ha dado lugar al internamiento de tipo psiquiátrico, al que ha correspondido la formación de un saber psiquiátrico cuya estructura epistemológica puede dejar a uno bastante escéptico. Pero en otro libro, el *Nacimiento de la clínica*, he intentado mostrar cómo en esta misma estructura hospitalaria se había desarrollado asimismo un saber anatomo-patológico que ha sido el fundador de una medicina dotada de una fecundidad científica muy diferente. Nos encontramos pues con estructuras de poder, con formas institucionales bastante próximas —el internamiento psiquiátrico, la hospitalización médica—, a las que están ligadas formas de saber diferentes, entre las que se pueden establecer relaciones —relaciones de condición y no de causa efecto, ni *a fortiori* de identidad—. Los que afirman que para mí el saber es la máscara del poder me parece que no tienen capacidad de comprensión. No hay nada que responderles.

—Lo cual no obsta para que usted considere útil responderles ahora.

**M.F.:** En efecto, encuentro que es importante hacerlo.

—Sus dos últimos libros señalan una especie de paso de la política a la ética. Con tal motivo se va a esperar que responda a los interrogantes: ¿qué hay que hacer?, ¿qué se puede esperar?

**M.F.:** El papel de un intelectual no es decir a los demás lo que deben hacer; ¿con qué derecho sería este su papel? Recuerde todas las profecías, promesas, proclamas y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos y cuyos efectos hoy conocemos. El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás, sino en interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, cuestionar los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones a partir de esta re-problematización (en que él juega su oficio específico de intelectual)

y ello a través de los análisis que lleva a cabo en los terrenos que le son propios, y, en fin, participando en la formación de una voluntad política (desempeñando su papel de ciudadano).

—En estos últimos tiempos se les ha reprochado con frecuencia a los intelectuales su silencio.

**M.F.:** Incluso a destiempo, no hay que entrar en esta controversia cuyo punto de partida es un fraude. Por el contrario, el hecho mismo de que haya desencadenado esta campaña no deja de tener un cierto interés; conviene preguntarse por qué los socialistas y el gobierno la han lanzado o retomado exponiéndose a hacer desaparecer entre ellos y toda una opinión de izquierdas un divorcio que no les beneficia. Superficialmente, y en lo que a algunos concierne, existía, por supuesto, un deseo disfrazado: “callaos”. En realidad querían decir: “Puesto que no queremos escucharos, callad”. Pero en el fondo de este reproche había una especie de súplica y una petición: “Decidnos algo de lo que estamos tan necesitados. Durante el período en el que hemos procurado mantener con dificultades nuestra alianza electoral con los comunistas no había ninguna posibilidad de que mantuviésemos un discurso que no fuese de una ortodoxia socialista aceptada por ellos. Existían entre ellos y nosotros puntos de fricción suficientes como para no añadir uno más. En este período no tenáis pues otra opción que callar y dejar que os tratásemos, dadas las necesidades de nuestra alianza, de *pequeños izquierdistas*; de *izquierda americana* o *californiana*. Pero, una vez que hemos llegado al gobierno, tenemos necesidad de que habléis, de que nos proporcionéis un discurso que cumpla al menos una doble función: manifestar la solidez de una opinión de izquierdas hacia nosotros (mejor sería la de la fidelidad si bien nos contentamos con la de la cortesía); pero también, hablar de una realidad —económica y política— que habíamos mantenido con anterioridad al margen de nuestro propio discurso. Necesitamos que otros a nuestro lado hablen de la racionalidad gubernamental que no sería ni aquella, mentirosa, de nuestra alianza, ni aquella, desnuda, de nuestros adversarios de derechas. Nos gustaría reintroducirlos en el juego, pero vosotros nos habeis abandonado en medio del fango y os encontrais ahora sentados en la orilla del río”. A todo esto los intelectuales podrían responder: “Cuando os he-

mos presionado para que cambiaseis de discurso nos habeis condenado en nombre de vuestras consignas más conocidas. Ahora que cambiáis de rumbo bajo la presión de una realidad que no habeis sido capaces de percibir, nos pedís que os proporcionemos, no el pensamiento que os permitiría afrontarla, sino el discurso que ocultaría vuestro cambio. El mal no está, como se dice, en que los intelectuales han dejado de ser marxistas en el momento en que los comunistas llegaban al poder, está en el hecho de que los escrúpulos de vuestra alianza os han impedido, en mejores tiempos, realizar con los intelectuales un trabajo de pensamiento que os habría permitido gobernar. Gobernar sin tener que recurrir a vuestras envejecidas consignas o a las técnicas de otros mal rejuvenecidas”.

—¿Existe una misma línea de actuación en las diferentes intervenciones que usted ha tenido en política y en concreto en relación a Polonia?

**M.F.:** Sí, intentar plantear algunas cuestiones en términos de verdad y error. ¿Cuándo el ministro de Asuntos Exteriores dijo que el golpe de Jaruzelski era un asunto interno de Polonia, era cierto? ¿Es cierto que Europa sea tan poca cosa que su reparto y la dominación comunista que se ejerce en ella más allá de una línea arbitraria no nos concierne? ¿Es cierto que el rechazo a las libertades sindicales elementales es un asunto sin importancia en un país gobernado por socialistas y comunistas? Si es cierto que la presencia de comunistas en el gobierno no tiene influencia en las grandes decisiones de política exterior ¿qué pensar de este gobierno y de la alianza en que se funda? Estas cuestiones no definen ciertamente una política, pero son interrogantes a los que deberían responder los que definen la política.

—El papel que usted ha elegido en política correspondería a ese principio de la “libre palabra” cuya temática ha desarrollado en sus cursos durante estos dos últimos años?

**M.F.:** Nada es más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada es más peligroso que un régimen político que pretende imponer la verdad. La función de “decir la verdad” no debe adoptar la forma de la ley; sería asimismo vano creer que la verdad reside de pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea de decir la

verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre.

## INDICE DE AUTORES

- Agustín, San: 172, 182  
 Alejandria, C. de: 175  
 Althusser, L.: 27, 35, 43, 145.  
 Ancira, B. de: 181.  
 Aries, Ph.: 11  
 Aristóteles: 188, 189.  
 Aron, R.: 12.  
 Artaud, A.: 16.  
 Attali, J.: 224.  
 Audry.: 97.  
  
 Bachelard, G.: 9, 24, 27.  
 Badinter, R.: 108-125.  
 Baldini.: 162.  
 Ballexert.: 97.  
 Bataille, G.: 16.  
 Baudelaire, Ch.: 194.  
 Bell, D.: 12  
 Bernabé, San: 172.  
 Bernstein, B.: 12.  
 Beveridge, W.H.: 216, 217.  
 Blanchot, M.: 16.  
 Bloch, M.: 9, 44.  
 Boerhaave.: 106.  
 Bono, R.: 209.  
 Boulanvilliers: 132.  
 Bourdieu, P.: 12, 22.  
 Bolstanski, L.: 12.  
 Brown, P.: 183.  
 Buchanan, W.: 97.  
  
 Cadogan.: 97.  
 Canguilhem, G.: 9, 24, 55, 59.  
 Carrein.: 112  
 Casiano.: 167, 168, 169, 171, 173, 174,  
 177, 180, 181, 182.  
 Castel, R.: 12, 14, 187.  
 Cevailles, J.: 9, 24.  
 Cesarea, B. de: 173.  
 Cicerón: 189.  
 Colas, D.: 142-162.  
 Comte, A.: 14, 88.  
 Crisostomo, J.: 173.  
 Cuvier, G.: 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82.  
 Chamboredon, J.-C.: 12.  
 Chapsal, M.: 9, 13, 31.  
 Charcot, J.M.: 151, 152.  
 Chejov: 158.  
  
 Daignan: 97.  
 Darwin, Ch.: 75, 76, 79, 81, 82.  
 David, C.: 107.  
 De Gaulle, Ch.: 36.  
 Delamare: 94.  
 Deleuze, G.: 15, 16, 28.  
 Descartes, R.: 198.  
 Des Essart: 97.  
 Dews, P.: 28.  
 Domenach, J.M.: 47.  
 Dreyfus, H.: 8, 158, 185.  
 Droit, R.P.: 83.