

## 25. LA ÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ COMO PRÁCTICA DE LA LIBERTAD

«L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, julio-diciembre de 1984, págs. 99-116.

—*Ante todo, quisiéramos saber cuál es, en la actualidad, el objeto de su pensamiento. Hemos seguido sus últimos desarrollos, en especial sus cursos en el Colegio de Francia en 1981-1982 sobre la hermenéutica del sujeto, y nos gustaría saber si su itinerario filosófico actual continúa estando determinado por el polo subjetividad y verdad.*

—En realidad, ése ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. Ése es el tema de mi trabajo *Las palabras y las cosas*, en donde he intentado ver cómo, en discursos científicos, el sujeto humano llega a definirse como individuo que habla, que vive y que trabaja. En los cursos del Colegio de Francia es donde he puesto de relieve esta problemática en su generalidad.

—*¿No hay un salto entre su anterior problemática y la de la subjetividad, sobre todo a partir del concepto de «cuidado de sí»?*

—Hasta entonces había considerado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad a partir, ya sea de prácticas coercitivas —como en el caso de la psiquiatría y del sistema penitenciario—, o bien de formas de juego teóricas o científicas —como el análisis de las riquezas, del lenguaje y del ser vivo—. Ahora bien, en mis cursos del Colegio de Francia he intentado captar dicho problema a través de lo que se podría denominar una

práctica de sí que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades, desde la época grecorromana —incluso a pesar de que no haya sido estudiado—. Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico.

—*Ahora se da, por tanto, una especie de desplazamiento: esos juegos de verdad ya no tienen que ver con una práctica coercitiva, sino con una práctica de autotransformación del sujeto.*

—Eso es. Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra «ascetismo» un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Tomo así el ascetismo en un sentido más general que el que le concede, por ejemplo, Max Weber; pero en todo caso se trata de algo que va un poco en la misma línea.

—*¿Es un trabajo de uno sobre sí mismo que puede ser comprendido como una cierta liberación, como un proceso de liberación?*

—Seré un poco más prudente al respecto. Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser, sin más, admitido de este modo. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y acepta-

bles tanto de su existencia como de la sociedad política. A ello obedece el que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir «liberemos nuestra sexualidad»? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Me parece que este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, es mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

—*¿El ejercicio de las prácticas de libertad no exige cierto grado de liberación?*

—Sí, en efecto. De ahí que haya de introducirse la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Y entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas. Estoy, por tanto, de acuerdo con usted en que, a veces, la liberación es la condición política o histórica para una práctica de la libertad. Si tomamos el ejemplo de la sexualidad, es cierto que ha sido preciso un determinado número de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha

sido necesario liberarse de una moral opresiva que atañe tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad; pero esta liberación no hace aparecer el ser dichoso y pleno de una sexualidad en la que el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad.

—¿No podría la liberación en sí misma ser un modo o una forma de práctica de libertad?

—Sí, en ciertos casos. Se dan casos en los que, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad. En lo que se refiere a la sexualidad, por ejemplo —y lo digo sin afán de polémica, puesto que no me gustan las polémicas, ya que las considero, en la mayoría de las ocasiones, infecundas—, ha existido un esquema reichiano, derivado de una determinada lectura de Freud, que suponía que el problema era exclusivamente del orden de la liberación. Por decirlo de un modo algo esquemático, existiría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y haciendo saltar estas prohibiciones, es decir, liberándose de ellas, se resolvería el problema. Y creo que ahí falta por completo —y bien sé que aquí caricaturizo posiciones mucho más interesantes y sutiles de numerosos autores— el problema ético de la práctica de la libertad: ¿cómo se puede practicar la libertad? En el orden de la sexualidad, es evidente que sólo liberando el propio deseo se sabrá cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros.

—Dice usted que hay que practicar la libertad éticamente...

—Sí, porque, ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?

—¿Quiere esto decir que entiende usted la libertad como una realidad en sí misma ya ética?

—La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

—¿La ética se realiza en la búsqueda o el cuidado de sí?

—El cuidado de sí ha sido, en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual —o la libertad cívica, hasta cierto punto— se ha reflexionado como ética. Si toma usted toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío —Epicteto, Marco Aure-

lio...— comprobará que este tema del cuidado de sí ha atravesado verdaderamente toda la reflexión moral. Es interesante ver cómo, en nuestras sociedades, por el contrario, a partir de un determinado momento —y es muy difícil saber cuándo se produjo esto—, el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto ha ocurrido durante el cristianismo, pero no diría que se deba pura y simplemente a él. La cuestión es mucho más compleja ya que, en el cristianismo, procurarse la salvación es también una manera de cuidarse de sí. Pero dicha salvación se efectúa mediante la renuncia a uno mismo. Se da una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero éste ya es otro problema. Para retornar a la cuestión de la que usted hablaba, considero que, entre los griegos y los romanos —sobre todo entre los griegos—, para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse —y tal es el aspecto con el se está más familiarizado del *gnôthi seautón*— como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. Para los griegos, la libertad individual era algo muy importante —al contrario de lo que dice ese tópico, más o menos derivado de Hegel, según el cual la libertad del individuo carece de importancia frente a la hermosa totalidad de la ciudad—: no ser esclavo (de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que nos gobiernan, de las propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental. El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: «Cuídate de ti mismo».

—Imperativo que implica la asimilación de los *lógoi*, de las verdades.

—Sin duda. Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí —tal es el lado socrático-platónico de la cuestión—, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y

prescripciones. Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad.

—Dice usted que se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en cada cual. ¿Qué estatuto tiene este cuasi-sujeto?

—En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades*,<sup>a</sup> el problema para el sujeto o para el alma individual es girar los ojos hacia sí mismo para reconocerse en lo que es y, reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que le son semejantes y que ha podido contemplar. Por el contrario, en la corriente que globalmente cabe denominar estoica, el problema es aprender mediante un determinado número de verdades, de doctrinas, de las cuales unas son principios fundamentales y otras reglas de conducta. Se trata de proceder de tal manera que esos principios nos digan en cada situación, y en cierto modo espontáneamente, cómo nos debemos comportar. Aquí es donde se halla una metáfora que no proviene de los estoicos, sino de Plutarco, y que dice: «Es preciso que hayáis aprendido los principios de un modo tan constante que cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros temores lleguen a despertarse como perros que ladran, el *lógos* hable como la voz del amo que, con un solo grito hace callar a los perros». <sup>b</sup> Encontramos ahí la idea de un *lógos* que funcionaría en cierto modo sin que hubiéramos de hacer nada; habríamos llegado a ser el *lógos* o el *lógos* se habría convertido en nosotros mismos.

*Desearíamos volver a la cuestión de las relaciones entre la libertad y la ética. Cuando usted dice que la ética es la parte reflexiva de la libertad, ¿eso significa que la libertad puede tomar conciencia de sí misma como práctica ética? ¿Es en su conjunto y siempre una libertad, por así decirlo, moralizada, o es preciso un trabajo sobre sí mismo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?*

—Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en el que podían entenderlo los griegos: el *éthos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y

<sup>a</sup> Platón, *Alcibíades I*, en *Diálogos*, t. VII, *Diálogos dudosos*, Madrid, Gredos, 1992, págs. 22-86, 133a-d, págs. 80-82.

<sup>b</sup> Alusión al pasaje de Plutarco, *Sobre la paz del alma*, 465c, en *Obras morales y de costumbres (Moralía)*, t. VII, Madrid, Gredos, 1995, pág. 117.

una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *éthos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de su aspecto, de su forma de andar, de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etc. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad; así es como problematizaban su libertad. El hombre que tiene un *éthos* noble, que puede ser admitido y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una determinada manera. No creo que haga falta una conversión para que la libertad sea reflexionada como *éthos*; ésta es inmediatamente problematizada como *éthos*. Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo.

—¿Y es aquí donde usted sitúa el análisis del poder?

—Considero que, en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud —lo que en todo caso constituye una definición de libertad bastante diferente de la nuestra— el problema ya es completamente político. Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política. Y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*.

—El cuidado de sí, como usted ha dicho, es, en cierto modo, el cuidado de los otros. El cuidado de sí es, en este sentido, también siempre ético, es ético en sí mismo.

—Para los griegos no es que sea ético porque es cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Por ello, para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Y aquí se da también el arte de gobernar. El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado —bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad—. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesi-

ta un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.

—*El cuidado de sí apunta siempre al bien de los otros: tiende a administrar adecuadamente el espacio de poder que está presente en toda relación, es decir, tiene como objeto administrarlo en el sentido de la no-dominación. ¿Cuál puede ser, en este contexto, el papel del filósofo, de aquél que se ocupa del cuidado de los otros?*

—Tomemos el ejemplo de Sócrates: él es precisamente el que interpela a la gente en la calle, o a los jóvenes en el gimnasio, diciéndoles: «¿Te ocupas de ti mismo?». El dios le ha encargado de esto, es su misión, y no la abandonará, ni siquiera en el momento en el que es amenazado de muerte. Es, sin duda, el hombre que se ocupa del cuidado de los otros; tal es la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral era que el que se cuidaba de sí mismo como es debido se encontraba precisamente por eso en condiciones de conducirse como se debe en relación con los otros y para con los otros. Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que se cuida de sí deba en primer lugar cuidarse de los otros. Dicho tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde. No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera.

—*¿Cabría comprender este cuidado de sí, que posee su sentido ético positivo, como una especie de conversión del poder?*

—Una conversión, sí. En efecto, se trata de una manera de controlar y de limitar. Pues si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, hay también otro peligro, que aparece a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder, uno desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de este poder y de su riqueza para abusar de los otros y para imponerles eso un poder indebido. Pero cabe apercebirse —en todo caso eso es lo que dicen los filósofos griegos— de que este hombre es, en reali-

dad, esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros.

—*El cuidado de sí liberado del cuidado de los otros, ¿no corre el riesgo de «absolutizarse»? Esta absolutización del cuidado de sí, ¿no podría llegar a ser una forma de ejercicio del poder sobre los otros, en el sentido de la dominación del otro?*

—No, dado que el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que uno no se ha cuidado de sí y ha llegado a ser el esclavo de sus deseos. Pero si os cuidáis de vosotros como es debido, es decir, si sabéis ontológicamente lo que sois, si sabéis también aquello de lo que sois capaces, si sabéis lo que es para vosotros ser ciudadanos en una ciudad, ser señores de la casa en un *oikos*, si sabéis cuáles son las cosas de las que debéis dudar y de las que no debéis hacerlo, si sabéis lo que es conveniente esperar y cuáles son, por el contrario, las cosas que no os han de ser completamente indiferentes, si sabéis, en fin, que no debéis tener miedo a la muerte, pues bien, si sabéis todo esto, no podéis en este momento concreto abusar de vuestro poder sobre los otros. No hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí mismo llegue a ser sospechoso y sea percibido como una de las raíces posibles de las diferentes faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá como primera forma la de la renuncia a sí mismo. Esto se halla de una manera bastante clara en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, donde se encuentra la noción del cuidado de sí, la *epiméleia heautóu*, definida esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrenales; se trata de la renuncia a todo cuanto pueda ser amor a uno mismo, apego al sí mismo terrenal.<sup>c</sup> Pero creo que en el pensamiento griego y romano, el cuidado de sí no puede en sí mismo tender a este amor exagerado de sí que vendría a ignorar a los otros, o lo que es peor aún, a abusar del poder que se pueda tener sobre ellos.

—*¿Se trata, entonces, de un cuidado de sí que, pensando en sí mismo, piensa en el otro?*

<sup>c</sup> Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, cap. XIII: «El cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio», 303c-305c, París, Cerf, n° 119, 1966, págs. 423-431.

—Sí, efectivamente. Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida.

—Pero, ¿no desempeña la condición humana, en el sentido de la finitud, un papel muy importante? Usted ha hablado de la muerte: cuando no se tiene miedo a la muerte, no se puede abusar del poder que se tiene sobre los otros. Este problema de la finitud nos parece muy importante; el miedo a la muerte, a la finitud, a ser herido está en el corazón mismo del cuidado de sí.

—Sin duda. Y ahí es donde el cristianismo, introduciendo la salvación como salvación más allá de esta vida, en cierto modo va a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Quede claro, lo recuerdo una vez más, que buscar la propia salvación significa sin duda cuidarse de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia. Entre los griegos y los romanos, por el contrario, a partir del hecho de que uno se cuida de sí en su propia vida y de que la reputación que deje será el único más allá del que cabe preocuparse, el cuidado de sí se podrá centrar entonces por completo sobre sí mismo, sobre lo que se hace, sobre el lugar que se ocupa entre los otros; se podrá centrar totalmente en la aceptación de la muerte —lo que resultará muy evidente en el estoicismo tardío— e incluso, hasta cierto punto, podrá llegar a ser casi un deseo de morir. Al mismo tiempo, podrá ser, si no un cuidado de los otros, al menos un cuidado de sí que resultará beneficioso para los demás. Es interesante ver, por ejemplo en Séneca, la importancia del asunto: apresurémonos a envejecer, démonos prisa en ir hacia el final, que nos permitirá reunirnos con nosotros mismos. Esta especie de momento antes de la muerte, en el que ya no puede suceder nada más, es diferente del deseo de morir que encontraremos entre los cristianos, que esperan de la muerte la salvación. Es casi un movimiento para precipitar la propia existencia hasta el punto en el que no quede ante ella más que la posibilidad de la muerte.

—Le proponemos ahora pasar a otro asunto. En sus cursos del Colegio de Francia, ha hablado usted de las relaciones entre poder y saber; ahora habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Hay una complementariedad entre estos dos pares de nociones, poder/saber y sujeto/verdad?

—Como he señalado al comienzo, mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en

cierto juego de verdad. Mi primer problema ha sido: ¿cómo es posible, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada a partir de cierto momento y tras una serie definida de procesos como una enfermedad que surge de un determinado tipo de medicina? ¿Cómo ha sido situado el sujeto loco en este juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Al hacer este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que era habitual en esta época —hacia comienzos de los años sesenta—, hablando simplemente de la ideología no se podía dar cuenta adecuada de este fenómeno. De hecho existían prácticas —esencialmente esa importante práctica del internamiento que había sido desarrollada desde comienzos del siglo XVII y que fue la condición para la inserción del sujeto loco en este tipo de juego de verdad—, prácticas que me reenviaban al problema de las instituciones de poder, mucho más que al problema de la ideología. Así es como me vi conducido a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad.

—Pero usted ha «impedido» siempre que se hable de sujeto en general.

—No, no lo he «impedido». Quizás he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa —como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo— y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.

—Eso quiere decir que el sujeto no es una sustancia...

—No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones

cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad.

*—Pero en el caso del sujeto loco, enfermo, delincuente —quizás incluso del sujeto sexual— se trataba de un sujeto que era objeto de un discurso teórico, un sujeto digamos que «pasivo», mientras que el sujeto del que usted habla en los dos últimos años en sus cursos del Colegio de Francia es un sujeto «activo», políticamente activo. El cuidado de sí afecta a todos los problemas de la práctica política, del gobierno, etc. Parecería, por tanto, que hay en usted un cambio no de perspectiva, sino de problemática.*

—Si bien es cierto que, por ejemplo, la constitución del sujeto loco puede ser en efecto considerada como la consecuencia de un sistema coercitivo —se trata de un sujeto pasivo—, ustedes saben muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no-libre y que, precisamente, el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación con y ante quien le declara loco. Considero que la histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo de los asilos del siglo XIX, es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. Y no es en absoluto por casualidad que los grandes fenómenos de la histeria hayan sido observados precisamente allí donde existía el máximo de coerción para forzar a los individuos a constituirse como locos. Por otra parte, e inversamente, diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social.

*—Parecería que existe en su problemática cierta deficiencia, a saber, la de la concepción de una resistencia contra el poder. Ello supondría un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de los otros, capaz por tanto política y filosóficamente.*

—Esto nos conduce al problema de lo que entiendo por poder. No empleo apenas la palabra poder, y si lo hago en ocasiones es

para abreviar la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder. Pero hay esquemas completamente hechos: cuando se habla de poder, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc. Ahora bien, no es en absoluto en lo que pienso cuando hablo de relaciones de poder. Quiero decir que, en las relaciones humanas, sean cuales fueren —ya se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas—, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata, por tanto, de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar, no están dadas de una vez por todas. El hecho, por ejemplo, de que yo sea más viejo y de que al principio de la entrevista ustedes estuvieran algo intimidados puede invertirse y ser yo quien llegue a estar intimidado ante alguien precisamente porque es más joven. Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder. Al ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para poner un ejemplo, sin duda esquemático, en la estructura conyugal tradi-

cional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX no cabe decir que sólo existía el poder del hombre. La mujer podía hacer cantidad de cosas: engañarlo, sacarle dinero con maña, resistirse a tener relaciones sexuales. Ella padecía, sin embargo, un estado de dominación, en la medida en que todo esto no era finalmente sino un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación. En estos casos de dominación —económica, social, institucional o sexual— el problema es, en efecto, saber dónde se formará la resistencia. ¿Va a tener lugar, por ejemplo, en una clase obrera que resistirá la dominación política —en el sindicato, en el partido— y bajo qué forma —la huelga, la huelga general, la revolución, la lucha parlamentaria—? En tal situación de dominación, es preciso responder a todas estas cuestiones de una forma específica, en función del tipo y de la forma precisa de dominación. Pero la afirmación: «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad.

—*Hace poco hablaba usted del hombre libre y del filósofo como dos modalidades diferentes del cuidado de sí. El cuidado de sí del filósofo tendría una determinada especificidad y no se confundiría con el del hombre libre.*

—Diría que se trata de dos posiciones diferentes en el cuidado de sí, más que de dos formas distintas. Creo que el cuidado es el mismo en su forma pero, en intensidad, en grado de celo para consigo mismo —y, en consecuencia, también de celo para con los otros— el lugar del filósofo no es el de cualquier otro hombre libre.

—*¿Se podría pensar entonces que existe un vínculo fundamental entre filosofía y política?*

—Sí, sin duda. Creo que las relaciones entre la filosofía y la política son permanentes y fundamentales. Es cierto que si se considera la historia del cuidado de sí en el pensamiento griego, la relación con la política es evidente. Y bajo una forma, por otra parte, muy compleja: por un lado, cabe ver el ejemplo de Sócrates —tanto en Platón en el *Alcibiades*<sup>d</sup> como en Jenofonte en las *Memorables*—<sup>e</sup>

<sup>d</sup> Platón, *Alcibiades*, op. cit., 124b, 127d-e, págs. 61 y 68-69.

<sup>e</sup> Jenofonte, *Memorias*, Madrid, Aguilar, 1967, libro III, cap. VII, 9, págs. 169-170.

que interpela a los jóvenes diciéndoles: «Tu dirás, quieres llegar a ser un hombre político, quieres gobernar la ciudad, quieres ocupar parte de los otros, pero ni siquiera te ocupas de ti mismo, y si no te ocupas de ti mismo, serás un mal gobernante». En esta perspectiva, el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí. Pero, por otro lado, ha de verse también al Sócrates que dice en la *Apología*:<sup>f</sup> «Yo, interpelo a todo el mundo», pues todos han de ocuparse de sí mismos; pero añade a continuación:<sup>g</sup> «Al hacer esto, rindo el mayor servicio a la ciudad, así que en vez de castigarme, deberíais recompensarme, más aún que lo que recompensáis a un vencedor en los Juegos Olímpicos». Hay, por tanto, una copertenencia muy fuerte entre filosofía y política, que se desarrollará más adelante, cuando justamente el filósofo se ocupe no sólo del alma de los ciudadanos, sino también del alma del príncipe. El filósofo llega a ser el consejero, el pedagogo y el director de la conciencia del príncipe.

—*¿Podría ser esta problemática del cuidado de sí el corazón de un nuevo pensamiento de lo político, de una política diferente a la que hoy consideramos como tal?*

—Confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión de que, en el pensamiento político del siglo XIX —y quizás hiciera falta remontarse más lejos, a Rousseau y Hobbes—, se ha pensado el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas, o bien en los términos del derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene mucha cabida en el pensamiento político contemporáneo. En fin, no me gusta responder a cuestiones que en absoluto he examinado. Entretanto, me gustaría poder retomar las cuestiones que he abordado a través de la cultura antigua.

—*¿Cuál sería la relación existente entre la vía de la filosofía, que conduce al conocimiento de sí y la vía de la espiritualidad?*

<sup>f</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, t. I, Madrid, Gredos, 1981, págs. 137-186, 30b, pág. 168.

<sup>g</sup> *Ibid.*, 36c-d, op. cit., pág. 178.



—Por espiritualidad entiendo —pero no estoy seguro de que ésta sea una definición que se pueda sostener mucho tiempo más— lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser. Creo que, en la espiritualidad antigua, existía identidad, o casi prácticamente identidad, entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba, a pesar de todo, en torno al sí mismo y el conocimiento del mundo venía después, y en la mayoría de las ocasiones en apoyo de este cuidado de sí. Cuando se lee a Descartes, resulta chocante encontrar en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá;<sup>h</sup> pero al definir así el modo de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que ese modo de ser está por completo definido mediante el conocimiento, y que se definirá la filosofía bien como acceso al sujeto cognoscente o a lo que cualifique al sujeto como tal. Y desde este punto de vista me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la científicidad.

—¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente a este pensamiento moderno?

—Absolutamente. Pero no lo hago en modo alguno para decir: «Desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de sí y he aquí que el cuidado de sí es la clave de todo». Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarriado en un momento dado y ha olvidado algo, y de que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir. Creo que todas estas formas de análisis, bien adopten una forma radical, diciendo que desde su punto de partida la filosofía ha sido olvidada, o una forma mucho más histórica diciendo: «Aquí precisamente, en tal filosofía, hay algo que ha sido olvidado»; dichas formas de análisis no son muy interesantes, de ellas no se puede obtener gran cosa. Sin embargo, esto no quiere decir que el contacto con tal o cual filosofía no pueda producir algo, pero entonces sería necesario subrayar claramente qué hay de nuevo en eso.

<sup>h</sup> Descartes (R.), *Meditations sur la philosophie première* (1641), en *Oeuvres*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, págs. 253-334 (trad. cast.: *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977).

—Esto nos hace plantear la siguiente cuestión: ¿por qué se debería tener acceso a la verdad hoy, en sentido político, es decir en el sentido de la estrategia política, contra los diversos puntos de «bloqueo» del poder en el sistema relacional?

—Se trata en efecto de un problema: después de todo, ¿por qué la verdad? Y, por otra parte, ¿por qué uno se cuida de la verdad, incluso más que de sí mismo? ¿Y por qué se cuida de sí sólo a través del cuidado de verdad? Considero que así se aborda una cuestión que es fundamental y que yo diría que constituye la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adoptado todo un conjunto de formas diferentes? Tal como están las cosas, nada ha podido mostrar hasta la fecha que se pudiera definir una estrategia exterior al respecto. Sin duda, en este campo de la obligación de verdad es donde uno se puede desplazar, de una u otra manera, a veces contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decirlo muy esquemáticamente, se pueden encontrar numerosos ejemplos: ha habido todo un movimiento llamado «ecológico» —que, por otra parte, es muy antiguo y que no se reduce sólo al siglo xx— que ha estado, en cierto sentido y con frecuencia, en relación de hostilidad con una ciencia, o, en todo caso, con una tecnología garantizada en términos de verdad. Pero, de hecho, esta ecología también hablaba un discurso de verdad: si se podía hacer la crítica era en nombre de un conocimiento que afecta a la naturaleza, al equilibrio de los procesos de lo viviente, etc. Se escapaba, por tanto, a una dominación de verdad, pero no practicando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad, sino jugando de otra manera diferente o practicando otro juego, otra partida, otras bazas en el juego de verdad. Creo que otro tanto sucede en el orden de la política, en el que se podía hacer la crítica de lo político —a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominación de esta política indebida— pero no se podía hacer de otro modo que interviniendo en cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias que se derivan de ello y que caben otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo y sobre su explotación.

—¿No piensa usted, en relación con la cuestión de los juegos de verdad y los juegos de poder, que se puede constatar en la historia la presencia de una modalidad particular de tales juegos de verdad, que

*tendría un estatuto particular en relación con todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que se caracterizaría por su esencial apertura, su oposición a todo bloqueo del poder, al poder, por tanto, en el sentido de dominación-servidumbre?*

—Sí, absolutamente. Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero en modo alguno decir que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar —lo que resultaría una caricatura tremenda—. Mi problema es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder. Esto no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la garantiza, pero tampoco la anula. Es verdad que también, por ejemplo, el hecho de que las matemáticas estén ligadas —de modo por otra parte completamente diferente que la psiquiatría— a estructuras de poder, puede obedecer al modo en que son enseñadas, a la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, funciona en circuito cerrado, tiene sus valores, determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas no sean más que un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado en cierta manera, y sin que esto empañe en modo alguno su validez, a juegos y a instituciones de poder. Queda claro que, en determinado número de casos, los vínculos son tales que cabe hacer perfectamente la historia de las matemáticas sin tener en cuenta esto, aunque esta problemática resulte siempre interesante y ahora mismo los historiadores de las matemáticas comienzan a estudiar la historia de sus instituciones. En fin, está claro que esta relación que puede haber en matemáticas entre las relaciones de poder y los juegos de verdad es totalmente diferente de la que hay en psiquiatría; de todas formas, no se puede en modo alguno decir que los juegos de verdad no son sino juegos de poder.

*—Esta cuestión remite al problema del sujeto ya que, en los juegos de verdad, la cuestión que se plantea es la de saber quién dice la verdad, cómo la dice y por qué la dice. Porque en el juego de verdad, se puede jugar a decir la verdad: hay un juego, se juega a la verdad o la verdad es un juego.*

—La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.

*—Continúa existiendo siempre el problema del «quién»: ¿se trata de un grupo, un conjunto?*

—Puede ser un grupo o un individuo. Existe ahí, en efecto, un problema. Se advierte, en lo que atañe a estos múltiples juegos de verdad, que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, desde la época griega, es el hecho de que no hay una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, con exclusión de todos los demás. En un juego de verdad dado, siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad. Sin duda, esto es lo que ha otorgado a Occidente, con relación a otras sociedades, posibilidades de desarrollo que no se encuentran en otras partes. ¿Quién dice la verdad? Individuos que son libres, que organizan cierto consenso y que se encuentran insertos en una determinada red de prácticas y de instituciones coercitivas.

*—¿No es, por tanto, la verdad una construcción?*

—Eso depende: hay juegos de verdad en los que la verdad es una construcción y otros en los que no lo es. Puede haber, por ejemplo, un juego de verdad que consista en describir las cosas de tal o cual manera: el que hace una descripción antropológica de una sociedad no hace una construcción, sino una descripción —que, por su parte, tiene algunas reglas, históricamente cambiantes, de modo que cabe decir hasta cierto punto que es una construcción con relación a otra descripción—. Esto no significa que no haya nada enfrente y que todo brote de la cabeza de alguien. De lo que cabe decir, por ejemplo, respecto de esta transformación de los juegos de verdad, algunos extraen la consecuencia de que se ha dicho que no existía nada —se me ha atribuido que dije que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido dar, en un momento dado, ha podido ser integrada en un campo institucional que la

constituía como enfermedad mental, con un lugar determinado junto a otras enfermedades.

—*En el fondo, hay también un problema de comunicación en el corazón del problema de la verdad, el problema de la transparencia de las palabras del discurso. Quien tiene la posibilidad de formular verdades tiene también un poder, el poder de poder decir la verdad y de expresarla como quiere.*

—Sí, y esto no significa, sin embargo, que lo que dice no sea verdadero, como cree la mayoría de la gente. Cuando se les hace notar que puede haber una relación entre la verdad y el poder dicen: «¡Ah, bueno, entonces eso no es la verdad!».

—*Esto está ligado conjuntamente con el problema de la comunicación, pues, en una sociedad en la que la comunicación tiene un grado muy elevado de transparencia, los juegos de verdad son tal vez más independientes de las estructuras de poder.*

—El problema que ustedes plantean es importante; imagino que quizá lo dicen pensando un poco en Habermas. Sin duda me intereso por lo que hace Habermas y sé que no está en absoluto de acuerdo con lo que digo —yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice—, pero hay, sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es cuando él otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante y, sobre todo, una función que llamaría «utópica». La idea de que podrá existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía. Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.

—*Se halla usted muy alejado de Sartre, que nos decía: «El poder, eso es el mal».*

—Sí, y se me ha atribuido esta idea, que está muy lejos de lo que pienso. El poder no es el mal. El poder consiste en juegos estratégi-

cos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Pongamos, por ejemplo, las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro en una especie de juego estratégico abierto, en el que las cosas se podrían invertir, esto no es el mal; esto forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Consideremos también algo que ha sido objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo dónde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas —en las que el poder no puede dejar de jugar y en el que no es malo en sí mismo— los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario, etc. Creo que es preciso plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *éthos*, de práctica de sí y de libertad.

—*¿Cabría entender lo que acaba de decir como los criterios fundamentales de lo que usted ha llamado una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...*

—Creo que, en efecto, ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual.

—*Cuando Sartre habla de poder como mal supremo, parece aludir a la realidad del poder como dominación: probablemente usted está de acuerdo con Sartre en esto.*

—Sí, creo que todas estas nociones han sido mal definidas y que no se sabe muy bien de qué se habla. Yo mismo no estoy seguro de haber hablado muy claramente cuando comencé a interesarme en este problema del poder, ni de haber empleado las palabras apropiadas. Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que éstos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquéllos— y los estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder. Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de

dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales, concediendo a este término un sentido muy amplio —que incluye tanto la manera en que se gobierna a la propia mujer y a los hijos, como el modo en que se gobierna una institución—. El análisis de estas técnicas es necesario porque, con frecuencia, a través de este género de técnicas es como se establecen y se mantienen los estados de dominación. En mi análisis del poder hay tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

—*En su curso sobre la hermenéutica del sujeto se encuentra un pasaje en el que usted dice que no hay un punto tan decisivo y útil de resistencia al poder político como la relación de uno consigo mismo.*

—No creo que el único punto de resistencia posible al poder político —entendido justamente como estado de dominación— radique en la relación de uno consigo mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.

—*¿Piensa usted que la filosofía tiene algo que decir sobre el porqué de esta tendencia a querer determinar la conducta del otro?*

—Esta manera de determinar la conducta de los otros va a adoptar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variada según las sociedades. No conozco en absoluto la antropología, pero cabe imaginar que hay sociedades en las que la forma en que se dirige la conducta de los otros ciertamente está

de tal modo regulada de antemano que, en alguna medida, todos los juegos ya están efectuados. Por el contrario, en una sociedad como la nuestra —lo que resulta evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas—, los juegos pueden ser extraordinariamente numerosos y, en consecuencia, los deseos de determinar la conducta de los otros son tanto mayores. Sin embargo, cuanto más libre es la gente y más libres son unos con relación a los otros, mayores son los deseos en unos y en otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante resulta.

—*¿Piensa usted que la tarea de la filosofía es advertir sobre los peligros del poder?*

—Esta tarea ha sido siempre una función primordial de la filosofía. En su vertiente crítica —y entiendo crítica en sentido amplio—, la filosofía es precisamente lo que vuelve a poner en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese el nivel en que se presenten —político, económico, sexual, institucional—. Esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: «Ocúpate de ti mismo», es decir, «Fúndate en libertad, mediante el dominio de ti».