

La inquietud de la verdad. Entrevista a Michel Foucault

François Ewald

P. *La voluntad de saber* anunciaba una *Historia de la sexualidad*. La continuación aparece ocho años después y conforme a un plan totalmente diferente al anunciado.

R. Cambié de opinión. Cuando un trabajo no intenta al mismo tiempo modificar lo que uno piensa y lo que se es, no es un trabajo muy entretenido. Yo comencé a escribir dos libros conforme a mi plan original, pero me aburrí muy rápido. Era imprudente y contrario a mis costumbres.

P. ¿Por qué lo hizo entonces?

R. Por pereza, yo soñé que llegaría el día en que sabría por adelantado lo que querría decir y en el que no tendría más remedio que decirlo. Esa es una muestra de envejecimiento. Había imaginado que por fin llegaba a la edad en que uno no tiene otra cosa que hacer que desarrollar lo que tiene en la cabeza. Era a la vez una forma de presunción y una reacción de abandono. Ahora bien, trabajar es proponerse pensar otra cosa que lo que se había pensado antes.

P. El lector creyó.

R. Con respecto a él, tengo a la vez un poco de escrúpulos y confianza. El lector es como el alumno de un curso, sabe reconocer perfectamente cuándo se ha trabajado y cuándo uno se ha conformado con relatar lo que se tiene en la cabeza. Puede ser que se decepcione pero no

porque yo no haya dicho nada que ya había dicho.

P. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo*, se presentan primero como un trabajo de historiador positivo, como una sistematización de las morales sexuales de la antigüedad. ¿En realidad se trata de eso?

R. Es como un trabajo de historiador, pero precisando que tanto esos libros como los otros son un trabajo de historia del pensamiento. Historia del pensamiento no quiere decir solamente historia de las ideas o de las representaciones, sino también un intento de respuesta a las siguientes preguntas: ¿cómo se puede constituir un saber?, ¿cómo es posible que el pensamiento relacionado con la verdad pueda tener también una historia? Estas son las preguntas formuladas. Yo intenté dar respuesta a un problema preciso: nacimiento de una moral, de una moral que es una reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre el placer. Que quede claro, yo no hice una historia de hábitos, de comportamientos, una historia social de la práctica sexual, sino una historia de la manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales, fueron problematizados, reflexionados y pensados en la antigüedad en relación a un cierto arte de vivir. Es evidente que ese arte de vivir no fue puesto en práctica más que por un pequeño grupo de gentes. Sería

ridículo pensar que lo que Séneca, Epicteto o Musonio Rufo podían decir sobre el comportamiento sexual, representaba de una u otra manera la práctica general de los griegos y romanos. Pero yo considero que el hecho de que se dijeran esas cosas sobre la sexualidad, que hayan constituido una tradición que encontramos traspuesta, metamorfoseada, profundamente reajustada en el cristianismo, constituye un hecho histórico. El pensamiento tiene también una historia, es un hecho histórico, aun cuando tenga otras dimensiones. En ese sentido, esos libros se parecen a los que escribí sobre la locura o la prisión. En *Vigilar y castigar*, yo no quise hacer la historia de la institución carcelaria, eso hubiera requerido de otro material y de otro tipo de análisis; por el contrario, yo me pregunté cómo la idea del castigo tuvo una cierta historia a fines del siglo XVIII y a principios del siglo XIX. Lo que yo intenté hacer fue la historia de las relaciones que el pensamiento contrae con la verdad; la historia del pensamiento en la medida en que es un pensamiento de la verdad. Todos aquellos que dicen que para mí la verdad no existe, son espíritus simplistas.

P. Sin embargo, la verdad toma en *El uso de los placeres y La inquietud de sí mismo*, una forma muy diferente a la de sus obras precedentes, esta forma penosa de sometimiento, de objetivación.

R. La noción que sirve de norma a los estudios que dirigí después de la *Historia de la locura*, es la de "problematización". En aquel momento, yo no había aislado perfectamente esta noción. Pero al volver atrás siempre se va a lo esencial, las cosas más generales son las que aparecen en último lugar. Es el precio y la recompensa de todo trabajo, cuando las posturas teóricas se elaboran a partir de un cierto dominio empírico. En la *Historia de la locura*, la cuestión era saber cómo y por qué la locura, en un determinado momento, se problematizó a lo largo de una cierta práctica institucional y un cierto aparato de conocimiento. Igualmente en *Vigilar y castigar*, se trata

ba 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 fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. ¿Cómo se problematiza hoy la actividad sexual? Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco la creación por el discurso de un objeto inexistente; problematización es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que cualquier cosa entre en el juego de lo verdadero o lo falso y la constituya como un objeto para el pensamiento, sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etcétera.

P. *El uso de los placeres y La inquietud de sí mismo*, salen de una misma problemática. No aparecen muy diferentes a las obras precedentes.

R. En efecto, yo "invertí" el frente. Con respecto a la locura, partí del "problema" que ella podría constituir dentro de un cierto contexto social, político y epistemológico: el problema que la locura planteaba a los otros. Aquí partí del problema que la conducta sexual podría plantear a los mismos individuos, o al menos a los hombres en la Antigüedad. En síntesis, si antes se trataba de saber cómo eran "gobernados" los locos, ahora se trata de saber cómo "gobernarse" uno mismo. Agregaría también que en el caso de la locura intenté reunir, a partir de ella, la constitución de la experiencia de uno mismo como loco, dentro del cuadro de la enfermedad mental, de la práctica psiquiátrica y de la institución asilar. Aquí me gustaría mostrar cómo el gobierno de sí mismo se integra a una práctica de gobierno de los otros. Estas son en suma, dos vías de acceso inverso hacia una misma cuestión; cómo se forma una "experiencia" donde se ligan la relación consigo mismo y la relación con los otros.

P. Me parece que el lector va a sufrir una doble extrañeza. La primera en relación a usted mismo y a lo que se espera de usted.

R. Perfecto. Asumo enteramente la diferencia. Es el juego.

P. La segunda radica en la sexualidad, en las relaciones entre lo que usted describe y nuestra propia evidencia de la sexualidad.

R. No hay que exagerar. Es cierto que existe una *doxa* a propósito de la Antigüedad y de la moral antigua, que es representada con frecuencia como "tolerante", liberal y sonriente. Pero mucha gente sabe, sin embargo, que en la Antigüedad había una moral austera y rigurosa. Es bien sabido que los estóicos estuvieron a favor del matrimonio y de la fidelidad conyugal, haciendo valer esta "severidad" de la moral filosófica. Yo no digo nada de extraordinario.

P. Yo me refería a la rareza en relación a los temas que nos son familiares en el análisis de la sexualidad: los de la ley y de la prohibición.

R. Se trata de una paradoja que a mí mismo me ha sorprendido, aun cuando yo ya me la sospechaba un poco desde *La voluntad de saber*, al formular la hipótesis de que no es posible, a partir de los mecanismos de represión, analizar la constitución de un saber sobre la sexualidad. Lo que me ha sorprendido de la Antigüedad, es que los puntos sobre los que es más activa la reflexión a propósito del placer sexual, no son los que representaban las formas tradicionalmente recibidas de lo prohibido. Al contrario, ahí donde la sexualidad es más libre es donde los moralistas de la Antigüedad se han interrogado con mayor intensidad y han llegado a formular las doctrinas más rigurosas. El ejemplo más simple: el *status* de mujer casada que prohibía a las mujeres toda relación sexual fuera del matrimonio. Sobre ese "monopolio", no se encuentra reflexión filosófica ni de preocupación teórica. Por el contrario, el amor con los hombres jóvenes era libre, dentro de ciertos límites, y es alrededor de este tema que se elaboró toda una concepción de la retención, de la abstinencia y del vínculo no sexual. No es pues, lo prohibido lo que permite dar cuenta de las formas de problematización.

P. Tal parece que usted iría más lejos, que us-

ted opondría a las categorías de "ley", de "lo prohibido", las de "arte de vivir", de "técnicas del sí mismo", de "estilización de la existencia".

R. Yo hubiera podido utilizar los métodos y esquemas de pensamiento comunes y corrientes, decir que algunas prohibiciones estaban en realidad planteadas como tales, y que otras prohibiciones, más difundidas, se expresaban bajo la forma de la moral. Me parece que eso estaba más de acuerdo con los terrenos en que yo me desenvolvía y con los documentos, por lo que yo me dispuse a pensar tal moral de la misma forma en que los contemporáneos la habían reflexionado, es decir, dentro de la forma de un *arte de la existencia* digamos más bien, de una *técnica de vida*. Se trataba de saber cómo gobernar su propia vida para darle la forma más bella posible (a ojos de los demás, de sí mismo y de las generaciones futuras a las cuales servirles de ejemplo). Esto es lo que yo intenté reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del sí mismo que tiene por objetivo constituirse a sí mismo como el obrero de la belleza de su propia vida.

P. Las categorías del "arte de vivir" y de las "técnicas de sí mismo" no tienen como dominio de validez único la experiencia sexual de los griegos y de los romanos.

R. Yo no creo que haya una moral sin un cierto número de prácticas del sí mismo. Sucede que esas prácticas del sí mismo se asocian a estructuras de código numerosas, sistemáticas y obligatorias, sucede también que ellas se esfuman en beneficio de ese conjunto de reglas que aparecen como la esencia de una moral. Pero es posible también que ellas constituyan el hogar más importante y más activo de la moral y que sea alrededor de ellas que se desarrolle la reflexión. Las prácticas del sí mismo, toman también la forma de un arte de sí mismo, relativamente independiente de una legislación moral. Ciertamente, el cristianismo reforzó dentro de la reflexión moral el principio de la ley y de la estructura del código, aun cuando las prácticas ascetas hayan conservado una gran importancia.

P. Nuestra experiencia moderna de la sexualidad empieza entonces con el cristianismo.

R. El cristianismo antiguo aportó al ascetismo antiguo varias modificaciones importantes: intensificó la forma de la ley, pero también desvió las prácticas del sí mismo en dirección de la hermenéutica de sí mismo y del desciframiento de sí mismo como sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece como muy característica del cristianismo.

P. Las descripciones de las disciplinas en *Vigilar y castigar*, nos habituaron a prescripciones muy minuciosas. Es peculiar que las prescripciones de la moral sexual de la Antigüedad no hayan tenido nada que envidiar desde este punto de vista.

R. Es necesario entrar en detalles. En la Antigüedad, las gentes estaban muy atentas a los elementos de la conducta y querían a la vez que cada uno pusiese atención. Pero los modos de atención no eran los mismos que los conocidos más tarde. Así, el acto sexual mismo, su morfología, la manera en que se busca y obtiene el placer, el "objeto" del deseo, no parecen haber sido un problema teórico muy importante en la Antigüedad. La preocupación era, por el contrario, la intensidad de la actividad sexual, su ritmo, el momento elegido, así como el papel activo o pasivo que se jugaba en la relación. De esta manera, se encontrarán miles de detalles sobre los actos sexuales en relación a las estaciones del año, a las horas del día, al momento de reposo y del ejercicio, o más aún, sobre la manera en que un muchacho debería conducirse para obtener una buena reputación, pero no se hallará ningún catálogo de esos actos, permisibles o prohibidos, que serán más adelante tan importantes en la pastoral cristiana.

P. Las diferentes prácticas que usted describe, en relación al cuerpo, a la mujer y a los muchachos, parecen reflexionadas cada una por ellos mismos. Sin estar ligados por un sistema riguroso. Es otra diferencia en relación a sus obras precedentes.

R. Leyendo un libro me di cuenta que resumí toda la experiencia de la locura en la época clásica a través de la práctica del internado. Ahora bien, *La historia de la locura* está construida sobre la tesis de que por lo menos han existido dos experiencias distintas de la locura; una, la del internado y otra que era una práctica médica y que tenía lejanos orígenes. El que hayan podido tener experiencias diferentes (tanto simultáneas como sucesivas) que tienen una referencia única, no tiene en sí mismo nada de extraordinario.

P. La arquitectura de sus últimos libros hace pensar un poco en el índice de *La ética nicomaquea*. Usted examina una práctica tras otra. ¿Qué es lo que establece el vínculo entre la relación con el cuerpo, la relación con la casa y la mujer y la relación con el muchacho?

R. Una especie de moral que es la del dominio del sí mismo. La actividad sexual está representada, percibida como violencia y por lo tanto problematizada desde el punto de vista de la dificultad que hay para controlarla. El *hubris* es fundamental. En esta ética, es necesaria la constitución de reglas de conducta por medio de las cuales se pueda asegurar este dominio de sí mismo, que bien puede ordenarse bajo tres principios diferentes:

- 1) La relación entre el cuerpo y el problema de la salud;
- 2) la relación con las mujeres, a decir verdad, con la mujer y con la esposa en tanto que los conjuntos forman parte de la misma casa; y
- 3) la relación con esos individuos tan particulares, los adolescentes, que son susceptibles de convertirse un día, en ciudadanos libres.

En estos tres tenemos que el dominio del sí mismo va a asumir tres formas diferentes. No hay, como aparece con la carne y la sexualidad, un dominio que los unifique a todos. Entre las grandes transformaciones que aportará el cristianismo, está la de la ética de la carne, que vale lo mismo para los hombres que para las mujeres. Al contrario de la moral antigua, el dominio del sí mismo no es más que un problema para el individuo que tiene que ser dueño de sí mismo y dominar

a los otros, y no para el que debe obedecer a los otros. Esta es la razón por la cual esta ética no concierne más que a los hombres y que ella no tiene forma, ya se trate de relaciones con su propio cuerpo, con la esposa o con los muchachos.

P. A partir de estas obras, la cuestión de la liberación sexual aparece desprovista de sentido.

R. Podemos decir que en la Antigüedad existía una voluntad de reglamentar, una voluntad de la forma, una búsqueda de austeridad. ¿Cómo se formó?, ¿es que acaso esta voluntad de austeridad no es sino la traducción de una prohibición fundamental?, o bien al contrario, ¿no será que ella ha sido la matriz, y a partir de ella se han derivado algunas formas generales de prohibición?

P. ¿Está usted proponiendo entonces una inversión completa en la manera tradicional de enfrentar la cuestión de las relaciones de la sexualidad con lo prohibido?

R. En Grecia existían prohibiciones fundamentales; la prohibición del incesto por ejemplo. Pero apenas atraían la atención de filósofos y moralistas, se les compara con la gran inquietud de conservar el dominio del sí mismo. Cuando Xenofonte expone las razones por las cuales el incesto está prohibido, él explica que si uno se casa con su madre, la diferencia de edad sería tal que los niños no podrían ser ni bonitos, ni bien portados.

P. Por su parte, Sófocles parece haber dicho otra cosa.

R. Lo fundamental es que tal prohibición, grave e importante, puede ser el corazón de una tragedia. Por lo tanto no está en el centro de la reflexión moral.

P. ¿Por qué preguntarse por periodos que para muchos son tan lejanos?

R. Parto del problema en los términos en que se plantea hoy día, y yo trato de hacer la genealogía. Genealogía quiere decir que yo conduzco el análisis a partir de una cuestión actual.

P. ¿Cuál es entonces aquí la cuestión actual?

R. Durante mucho tiempo varios han imagina-

do que el rigor de los códigos sexuales, en la forma en que nosotros los conocemos, era indispensable para las sociedades llamadas capitalistas. Ahora bien, la desaparición de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se ha hecho más fácil de lo que uno hubiera creído (lo que parece indicar que su razón de ser no era la que se pensaba), y el problema de una ética como forma de dar a su conducta y a su vida se plantea de nuevo. En suma, uno se equivocaba cuando creía que toda la moral estaba en las prohibiciones, y que al levantarlas, ellas resolverían por sí mismas la cuestión ética.

P. ¿Usted hubiera escrito estos libros para los movimientos de liberación?

R. No, no para ellos, pero sí en función de una situación actual.

P. Usted ha dicho que *Vigilar y castigar* es su primer libro, ¿no podríamos utilizar esa expresión a propósito de la aparición de *El uso de los placeres* y de *La inquietud de sí mismo*?

R. Escribir un libro es, en cierta medida, abolir el precedente. Finalmente uno percibe que lo que ha hecho es —consuelo y decepción—, más cercano a lo ya escrito.

P. Usted habla de desprenderse de usted mismo. ¿Por qué una voluntad tan singular?

R. ¿Cuál puede ser la ética de un intelectual —reivindico el término intelectual, que en el momento actual provoca náusea a algunos— si no ésta: ser capaz de desprenderse de sí mismo permanentemente (que es lo contrario de la actitud de conversión)? Si yo hubiera deseado ser solamente un universitario, seguramente hubiera sido más sabio al elegir un solo campo en el que hubiera podido desplegar mi actividad aceptando una problemática dada y tratando de ponerla en una obra, aunque intentando modificarla en ciertos puntos. Yo hubiera podido escribir los seis volúmenes de historia de la sexualidad como los que programé en *La voluntad del saber*, sabiendo de antemano lo que quería hacer y a dónde quería llegar. Ser a la vez intelectual y universitario es intentar jugar con un tipo de saber y de aná-

lisis, lo enseñado y recibido en la universidad, con el fin de modificar no solamente el pensamiento de los otros, sino también el suyo propio. Este trabajo de modificación de su propio pensamiento y el de los otros, me parece es la razón de ser de los intelectuales.

P. Por ejemplo, Sartre brindaba la imagen de un intelectual que pasó su vida desarrollando una intuición fundamental. Mientras que lo que parece singularizarlo a usted es su voluntad de "desprenderse de usted mismo".

R. Yo no sabría decir si hay algo de singular, pero yo considero que ese cambio no toma la forma ni de una iluminación repentina que abre los ojos ni de una permeabilidad a todos los movimientos de una coyuntura; yo quisiera que fuera una elaboración de sí mismo para sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua motivada por la inquietud constante de la verdad.

P. Las obras precedentes han dado la imagen de que usted es el pensador del encierro, de los sujetos sometidos, coaccionados y disciplinados. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí mismo* nos brindan una imagen diferente de los sujetos libres. Tal parece que hay una modificación importante en su propio pensamiento.

R. Es necesario regresar al problema de las relaciones entre el saber y el poder. En efecto, yo considero ser el que a los ojos del público ha dicho que el saber se confundía con el poder, que éste no era sino una delgada capa sobre las estructuras de la dominación y que ellas eran siempre opresión, encierro, etc. Sobre el primer punto, respondería con una carcajada. Si yo hubiera dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo hubiera dicho diciéndolo; no tendría más que decir, ya que lo identificaba; no veo por qué me empeñaría en mostrar las diferentes relaciones. Yo me dediqué precisamente, a ver cómo ciertas formas de poder del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes, tanto en su estructura como en su objeto. Tomemos el problema de la estructura hospitalaria; ella ha

dado lugar al internamiento de tipo psiquiátrico, al cual ha correspondido la formación de un saber psiquiátrico cuya estructura epistemológica puede dejarlo muy escéptico. Pero en otro libro, *El nacimiento de la clínica*, yo intenté mostrar cómo dentro de esa misma estructura hospitalaria, se desarrolló un saber anatómico-patológico, fundador de una medicina y de toda una fecundidad científica diferente. Existen estructuras de poder, formas institucionales vecinas, como por ejemplo, internamiento psiquiátrico, hospitalización médica, etc., a las cuales están ligadas formas de saber diferentes; entre ellas se pueden establecer relaciones de condición y no de causa y efecto, ni de identidad a *fortiori*. Aquellos que dicen que para mí el saber es la máscara del poder, me parece que no tienen la capacidad de comprender. No hay nada que responderles.

P. Lo que usted juzga, por tanto, útil de hacer en el instante.

R. Lo que yo considero importante de hacer ahora.

P. Sus dos últimas obras marcan un paso de la política a la ética. Ciertamente se espera de usted en esta ocasión una respuesta: ¿qué hay que hacer?, ¿qué hay que querer?

R. El papel de un intelectual no es el de decir a los otros lo que deben hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Recuerde usted todas las profecías, promesas, exhortaciones y programas que los intelectuales han formulado a lo largo de los dos últimos siglos y cuyos efectos hemos visto. El trabajo de un intelectual no es el de modelar la voluntad política de los otros. Por medio de los análisis que hace en sus dominios, de reinterrogar las evidencias y los postulados, de sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, de disipar las familiaridades admitidas, de retomar la medida de las reglas y de las instituciones, a partir de esta reproblematicación, en donde juega su papel específico de intelectual, participa en la formación de una voluntad política, en donde juega su papel de ciudadano.

P. En estos últimos tiempos se les ha repro-

chado mucho a los intelectuales su silencio.

R. Inclusive a contratiempo no tiene caso entrar en esta controversia, ya que el punto de partida es una mentira. En cambio, el hecho mismo de esta campaña, tiene un cierto interés. Es importante preguntarse por qué los socialistas y el gobierno la han lanzado o retomado, exponiéndose a provocar un divorcio, que en nada les sirve, entre ellos mismos y toda una opinión de izquierda. En superficie, y solamente entre algunos, se preparaba la exhortación constante: "Ustedes se callan", queriendo decir: "porque nosotros no les queremos escuchar, cállense". Pero más seriamente, existía en este reproche una especie de demanda y de queja: "díganos algo de lo que tanto necesitamos, durante todo el periodo en que tan difícilmente hemos administrado nuestra alianza electoral con los comunistas, era evidente que nosotros no teníamos el más mínimo discurso que no hubiera sido el de una 'ortodoxia socialista' aceptable para ellos. Existían entre ellos y nosotros muchos sujetos en desacuerdo para que nosotros no agregáramos eso. Ustedes por lo tanto no tienen en este periodo mas que callarse, por las necesidades de nuestra alianza de 'pequeña izquierda', de 'izquierda americana' o 'californiana'. Pero una vez que estuvimos en el poder, nosotros tuvimos necesidad de que ustedes hablaran y de que ustedes nos proveyeran de un discurso con una función doble; que hubiera manifestado la solidez de una opinión de izquierda alrededor de nosotros (al menos ésa sería la de la fidelidad entretanto nos contentaríamos con la cortesía); y la de decir lo real —económico y político— que en otros tiempos habíamos tenido cuidado de apartar de nuestro propio discurso. Nosotros habíamos tenido necesidad de que los otros que estaban de nuestro lado, tuvieran un discurso de la racionalidad gubernamental que no fuera ni el de la mentira de nuestra alianza ni el desnudo de nuestros adversarios de derecha (el que tenemos hoy día). Nosotros queríamos reintroducirnos en el juego, pero ustedes nos soltaron en medio del vado, y

ustedes sentados en la orilla". A lo que los intelectuales podrían responder: "cuando nosotros los presionamos por cambiar de discurso, ustedes nos condenaron en nombre de sus *slogans* más usados. Y ahora que ustedes cambian de frente, bajo la presión de lo real, que ustedes no fueron capaces de percibir, nos piden que los proveamos, no del pensamiento que les permitiría afrontarlo, sino del discurso que enmascararía su cambio. El mal no viene, como dicen, del hecho de que los intelectuales hayan cesado de ser marxistas en el momento en que los comunistas llegaron al poder, sino que radica en el hecho de que los escrúpulos de sus alianzas les han impedido, en tiempos útiles, realizar con los intelectuales el trabajo de pensamiento que los hubiera hecho capaces de gobernar. De gobernar de otro modo al de sus viejas palabras de orden y de técnicas mal rejuvenecidas de otros."

P. ¿Hay un camino común en las diferentes intervenciones que usted ha podido hacer en política y en particular en el caso polaco?

R. Tratar de plantear algunas preguntas en términos de verdad y error. Cuando el Ministro de Relaciones Exteriores dijo que el golpe de Jaruzelski era un asunto que sólo incumbía a Polonia, ¿era cierto? ¿Es posible que no nos concierna Europa, que el reparto y la dominación comunista que se ejerce más allá de una línea arbitraria sea tan poca cosa?, ¿es cierto que el rechazo a libertades sindicales elementales en un país socialista es solamente un asunto sin importancia, en un país gobernado por socialistas y comunistas? Si es cierto que la presencia de los comunistas en el gobierno no tiene influencia en las decisiones capitales de política extranjera, ¿qué pensar entonces de tal gobierno y de la alianza en que reposa? Estas cuestiones de tal gobierno no definen ciertamente una política, pero son cuestiones a las que deberían responder quienes definen tal política.

P. En política, ¿juega usted el papel que correspondería al principio de la libertad de palabra, tema de sus cursos los dos últimos años?

R. Nada hay más inconsistente que un régimen político que es indiferente a la verdad; pero a la vez, nada es más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad. La función de "decir la verdad" no tiene por qué tomar la forma de la ley, así como sería vano creer que la verdad reside con pleno derecho en los

juegos espontáneos de la comunicación. La tarea de decir la verdad es infinita: respetarla en su complejidad es una obligación que ningún poder debe economizar. Salvo imponer el silencio de la servidumbre.

Traducción de Graciela Lechuga
tomado de *Magazine Littéraire*

