



La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad

(diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller,
20 de enero de 1984)*

Michel Foucault

- *Nosotros queríamos saber, desde luego, cuál es el objeto de su pensamiento actualmente. Hemos seguido sus últimos desarrollos, particularmente sus cursos en el Collège de France en 1981-1982 sobre la hermenéutica del sujeto, y nos gustaría saber si su camino filosófico actual está siempre determinado por el polo subjetividad y verdad.*

- En realidad ese fue siempre mi problema, aún si he formulado de una manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entró en los juegos de verdad, sea los juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o los juegos de verdad como los que uno puede encontrar en las instituciones o prácticas de control. Este es el tema de mi trabajo *Las Palabras y las Cosas*, donde he intentado ver cómo, en los discursos científicos, el sujeto humano se va a definir como individuo hablante, viviente, trabajador. Es en los cursos del Collège de France que yo he planteado esta problemática en su generalidad.

- *¿No hay un salto entre su problemática anterior y la de la subjetividad-verdad, particularmente a partir del concepto de "cuidado de sí"?*

- Hasta allí yo había visto el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad, ya sea a partir de prácticas coercitivas -como en el caso de la psiquiatría y del sistema penitenciario-, ya sea en las formas de los juegos teóricos o científicos -como el análisis de las riquezas, del lenguaje y del ser vivo. Así, en mis cursos en el Collège de France, he intentado asirlo a través de lo que se puede llamar una práctica de sí, que es, creo, un

* *Dits et écrits* (1954-1988), t. IV (1980-1988), Gallimard, Paris, 1994.

fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época greco-romana -aún si no ha sido muy estudiado. Estas prácticas de sí han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y sobre todo una autonomía en cuanto han sido investidas, hasta un cierto punto, por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico .

- Hay ahora, entonces, una suerte de desplazamiento: esos juegos de verdad no conciernen más a una práctica coercitiva, sino a una práctica de autoformación del sujeto.

- Así es. Es lo que se podría llamar una práctica ascética, dando al ascetismo un sentido muy general, es decir, no el sentido de una moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de sí sobre sí por el cual uno intenta elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser. Yo tomo así al ascetismo en un sentido más general que el que le da, por ejemplo, Max Weber; pero igualmente está un poco en la misma línea.

- ¿Un trabajo de sí sobre sí que puede ser comprendido como una cierta liberación, como un proceso de liberación?

- Yo sería al respecto un poco más prudente. Siempre he sido un poco desconfiado respecto al tema general de la liberación, en la medida que, si no se la trata con un cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, se arriesga volver a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se encuentra, luego de cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y por mecanismos de represión. En esta hipótesis, bastaría hacer saltar esos cerrojos represivos para que el hombre se reconcilie consigo mismo, reencuentre su naturaleza o retome el contacto con su origen y restaure una relación plena y positiva consigo mismo. Yo creo que es ese un tema que no puede ser admitido como tal, sin examen. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma de liberación no existen: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, es una práctica de liberación, en sentido estricto. Pero se sabe bien que, en ese caso por otra parte preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán luego necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definirse formas posibles de ser recibidas y acep-

tadas de su existencia o de la sociedad política. Por esto yo insisto más sobre las prácticas de libertad que sobre los procesos de liberación, que todavía siguen teniendo su lugar, pero no me parecen poder, por sí solos, definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata allí del problema que he encontrado precisamente a propósito de la sexualidad: ¿tiene un sentido decir "liberemos nuestra sexualidad"? ¿El problema no es antes intentar definir las prácticas de libertad por las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas, pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de prácticas de libertad es, me parece, mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que se debe liberar la sexualidad o el deseo.

- *¿No exige el ejercicio de prácticas de libertad un cierto grado de liberación?*

- Sí, absolutamente. Es allí que hay que introducir la noción de dominación. Los análisis que intento hacer tratan esencialmente sobre las relaciones de poder. Yo entiendo por eso algo diferente a los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extremadamente grande en las relaciones humanas. Ahora bien, esto no quiere decir que el poder político está en todas partes, sino que, en las relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder, que pueden ejercerse entre los individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político. Este análisis de relaciones de poder constituye un campo extremadamente complejo; él encuentra a veces lo que se puede llamar los hechos, o estados de dominación, en los cuales las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes miembros una estrategia que los modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, a volverlo inmóvil y fijo y a impedir toda reversibilidad del movimiento —con instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, se está frente a lo que se puede llamar un estado de dominación. Es cierto que, en tal estado, las prácticas de libertad no existen o no existen sino unilateralmente o son extremadamente demarcadas y limitadas. Entonces estoy de acuerdo con ustedes que la liberación es a veces la condición política o histórica para una práctica de libertad. Si se toma el ejemplo de la sexualidad, es cierto que ha habido cierto número de liberacio-

nes en relación al poder del varón, que se ha debido liberar de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad; pero esta liberación no hace aparecer al ser feliz y pleno de una sexualidad donde el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que se trataría de controlar mediante prácticas de libertad.

- *¿La liberación misma no podría ser un modo o una forma de práctica de libertad?*

- Sí, en cierto número de casos. Hay casos en los cuales, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de libertad. En lo que concierne a la sexualidad, por ejemplo -y lo digo sin polémica, porque no me gustan las polémicas, las creo infecundas la mayor parte del tiempo-, ha habido un esquema reichiano, derivado de un cierto modo de leer a Freud, que suponía que el problema era enteramente del orden de la liberación. Para decir las cosas un poco esquemáticamente, habría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y es haciendo saltar esas interdicciones, es decir liberándose, que se resolvería el problema. Y allí creo que se omite totalmente -y sé que caricaturizo aquí posiciones mucho más interesantes y finas de muchos de autores- el problema ético que es el de la práctica de la libertad: ¿cómo es que se puede practicar la libertad? En el orden de la sexualidad, es evidente que es liberando su deseo que se sabrá cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con otros.

- *Usted dice que hay que practicar la libertad éticamente...*

- Sí, porque ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexionada de la libertad?

- *¿Esto quiere decir que usted comprende la libertad como una realidad ya ética en sí misma?*

- La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad.

- *¿La ética es lo que se realiza en la búsqueda o el cuidado de sí?*

- El cuidado de sí ha sido, en el mundo greco-romano, el modo en el cual la libertad individual -o la libertad cívica, hasta cierto punto- se ha reflexionado como ética. Si usted considera toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío -Epicteto, Marco Aurelio...-, verá que este tema del cuidado de sí verdaderamente ha atravesado toda la reflexión moral. Es interesante ver que, en nuestras sociedades, al contrario, a partir de cierto momento -y es muy difícil saber cuándo se produjo esto-, el cuidado de sí ha devenido algo un poco sospechoso. Ocuparse de sí ha sido, a partir de cierto momento, denunciado de buen grado como una forma de amor de sí, una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que hay que tener hacia los otros o con el sacrificio de sí, que es necesario. Todo esto se ha transmitido a continuación del cristianismo, pero yo no diría que es pura y simplemente debido al cristianismo. La cuestión es mucho más compleja, porque, en el cristianismo, realizar su salvación es también una manera de cuidar de sí. Pero la salvación se efectúa en el cristianismo por la renuncia a sí. Hay una paradoja del cuidado de sí en el cristianismo, pero ese es otro problema. Para volver a la cuestión de la que habla, creo que, en los griegos y los romanos -sobre todo en los griegos-, para conducirse bien, para practicar la libertad como se debe, hacía falta que uno se ocupe de sí, que uno cuide de sí, a la vez para conocerse -es el aspecto familiar del *gnothi theauton*- y para formarse, superarse a sí mismo, para dominar en sí a los apetitos que amenazan arrastrar por la fuerza. La libertad individual era para los griegos algo más importante -contrariamente a lo que dice ese lugar común, más o menos derivado de Hegel, según el cual la libertad del individuo no tendría ninguna importancia frente a la bella totalidad de la ciudad: no ser esclavo (de otra ciudad, de los que lo rodean, de los que lo gobiernan, de sus propias pasiones) era un tema fundamental; el cuidado de la libertad ha sido un problema esencial, permanente, durante ocho largos siglos de la cultura antigua. Allí se tiene toda una ética que ha pivotado alrededor del cuidado de sí y que da a la ética antigua su forma tan particular. Yo no digo que la ética es el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética como práctica reflexiva de la libertad ha girado en torno a este imperativo fundamental "cuida de ti mismo".

- *Imperativo que implica la asimilación de logoi, de verdades.*

- Seguro. Uno no puede cuidar de sí sin conocer. El cuidado de sí es, bien entendido, el conocimiento de sí -es el costado socrático-platónico-, pero es también el conocimiento de cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. Cuidar de sí es equiparse de estas verdades: es ahí donde la ética está ligada al juego de la verdad.

- *Usted dice que se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reina soberanamente en uno. ¿Qué estatuto tiene este cuasi-sujeto?*

- En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibíades*, el problema para el sujeto, o para el alma individual, es volver los ojos hacia sí misma para reconocerse en lo que es, y, reconociéndose en lo que es, recordarse las verdades de las que es pariente y que ha podido contemplar; al contrario, en la corriente que se puede llamar, globalmente, estoica, el problema es aprender por la enseñanza de cierto número de verdades, de doctrinas, siendo unas principios fundamentales y las otras reglas de conducta. Se trata de actuar de manera que esos principios le digan en cada situación y de alguna manera espontáneamente cómo debe conducirse. Aquí se encuentra una metáfora, que no viene de los estoicos, sino de Plutarco, que dice: "es necesario que aprendas los principios de un modo tan constante que, en el momento en que tus deseos, tus apetitos, tus temores, se despierten como perros que ladran, el *logos* hablará como la voz del dueño que, de un solo grito, hace callar a los perros". Allí tiene la idea de un *logos* que funcionaría de alguna manera sin que usted haya hecho nada; usted se habría convertido en el *logos* o el *logos* se habrá convertido en usted mismo.

- *Querriamos volver sobre la pregunta de las relaciones entre la libertad y la ética. Cuando usted dice que la ética es la parte reflexionada de la libertad, ¿esto significa que la libertad puede tomar conciencia de ella misma como práctica ética? ¿Es ella de golpe y siempre una libertad por así decir moralizada, o hace falta un trabajo sobre sí mismo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?*

- Los griegos, en efecto, problematizarían su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero la ética en el sentido como los griegos podían entender el *ethos*, era la manera de ser y la manera de conducirse. Era un modo de ser del sujeto y un cierto modo de hacer, visible para los otros. El *ethos* era la manera de cada uno de traducirse por su vestimenta, por su paso, por su modo de andar, por la calma con la cual él respondía a todos los sucesos, etc. Esto es, para ellos, la forma concreta de la libertad; es así que ellos problematizarían su libertad. El hombre que tiene un bello *ethos*, que puede ser admirado y citado como ejemplo, es uno que practica la libertad de cierta manera. Yo no creo que sea necesaria una conversión para que la libertad sea reflexionada como *ethos*. Pero, para que esta práctica de la libertad tome forma en un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, hace falta todo un trabajo de sí sobre sí.

- *¿Y es allí donde sitúa el análisis del poder?*

- Pienso que, en la medida que la libertad significa, para los griegos, la no esclavitud -lo que de todos modos es una definición de la libertad bastante diferente de la nuestra-, el problema es ya enteramente político. Es político en la medida que la no esclavitud con relación a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, en sí misma política. Luego, tiene también un modelo político, en la medida 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 dominación, de maestría, que se llama *arche* -poder, mandato.

- *El cuidado de sí, usted ha dicho, es de cierta manera 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 porque sea cuidado de los otros es ético. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante, para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos, a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos* implica también una relación hacia

los otros, en la medida que el cuidado de sí vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene -sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad. Y después el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguno que le 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 otros: apunta a administrar bien el espacio de poder que está presente en toda relación, es decir, apunta a administrarlo en el sentido de la no-dominación. ¿Cuál puede ser, en este contexto, el rol del filósofo, de aquel que cuida del cuidado de los otros?*

- Tomemos el ejemplo de Sócrates: él es precisamente aquel que interpe-la a la gente en la calle, o a los jóvenes en el gimnasio, diciéndoles: "¿Te ocupas de ti?". El dios le ha encargado esto, es su misión, y él no la abandonará ni siquiera en el momento en que está amenazado de muerte. Es el hombre que cuida del cuidado de los otros: es la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral sería que el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros. Una ciudad en la cual todo el mundo cuidase de sí como debe sería una ciudad que andaría bien y que encontraría allí el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que cuida de sí, deba de golpe cuidar de los demás. Este tema sólo intervendrá, me parece, más tarde. No hay que anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primero, en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primera.

- *¿El cuidado de sí, que posee un sentido ético positivo, podría ser comprendido como una especie de conversión del poder?*

- Una conversión, sí. Es en efecto una manera de controlarlo y limitarlo. Porque, si es verdad 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 se desborda lo que es el ejercicio legítimo de su poder y se impone a los otros su fantasía, sus apetitos, sus deseos. Se encuentra allí la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que utiliza ese poder y su riqueza para abusar de los otros, para imponerles un poder indebido. Pero uno se da cuenta -es en todo caso lo que dicen los filósofos griegos- que este hombre es un esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es precisamente aquel que ejercita su poder como debe, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y es el poder sobre sí el que va a regular el poder sobre los demás.

- *El cuidado de sí, desprendido del cuidado de los demás, ¿no corre el riesgo de "absolutizarse"? Esta absolutización del cuidado de sí, ¿no podría convertirse en una forma de ejercicio del poder sobre los demás, en el sentido de la dominación del otro?*

- No, porque el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico, precisamente viene del hecho de que uno no cuida de sí y que se ha vuelto esclavo de sus deseos. Pero si se cuida de sí como se debe, es decir, si se sabe ontológicamente lo que se es, si se sabe también de lo que se es capaz, si se sabe lo que es ser ciudadano en una ciudad, lo que es ser dueño de una casa en un *oikos*, si se sabe cuáles son las cosas de las que se debe dudar y cuales de las que no debe dudar, si sabe lo que es conveniente esperar y cuales son las cosas, por el contrario, que deben serle completamente indiferentes, si sabe, en fin, que no debe tener miedo de la muerte, pues bien, no puede en ese momento abusar de su poder sobre los otros. No hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí se vuelva sospechoso y será percibido como una de las posibles raíces de las diversas faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá como primera forma la renuncia a sí. Esto se encuentra de un modo bastante claro en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, donde se ve la noción del cuidado de sí, la *epimeleia theautou*, definida esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrenos; es la renuncia a todo lo que puede ser amor de sí, apego al sí terrenal. Pero yo 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 negar a lo

otros o, peor aún, a abusar del poder que uno puede tener sobre ellos.

- Entonces, ¿es un cuidado de sí el de quien, pensando en sí mismo, piensa en otro?

- Sí, absolutamente. Aquel que cuida de sí, al punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como dueño de casa, como esposo o como padre, encontrará que tiene con su mujer y sus hijos la relación que debe.

- Pero, ¿la condición humana, en el sentido de la finitud, no juega allí un papel muy importante? Usted ha hablado de la muerte: si no tiene miedo de la muerte, no podrá abusar de su poder sobre los otros. Este problema de la finitud nos parece muy importante; el miedo de la muerte, de la finitud, de ser herido, está en el centro del cuidado de sí.

- Seguro. Y es ahí donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de la vida, va de alguna manera a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Aunque, lo recuerdo una vez más, buscar su salvación significa también cuidar de sí. Pero la condición para realizar su salvación será precisamente la renuncia. En los griegos y los romanos, por el contrario, a partir del hecho de que se cuida de sí en su propia vida y que la reputación que se habrá dejado es el único más allá del que puede preocuparse, el cuidado de sí podrá entonces estar enteramente centrado sobre sí mismo, sobre lo que se hace, sobre el lugar que uno ocupa entre los demás; podrá estar totalmente centrado sobre la aceptación de la muerte -lo que será muy evidente en el estoicismo tardío- y aún, hasta cierto punto, podrá devenir casi un deseo de muerte. Podrá ser, al mismo tiempo, un cuidado de otros, o al menos un cuidado de sí que será benéfico para los otros. Es interesante ver, en Séneca, por ejemplo, la importancia del tema: apresurémonos a envejecer, precipitémonos hacia el fin, que nos permitirá reunimos con nosotros mismos. Esta especie de momento antes de la muerte, donde nada más puede llegar, es diferente del deseo de muerte que se encontrará en los cristianos, que esperan la salvación de la muerte. Es como un movimiento para precipitar su existencia hasta un punto donde ya sólo tendrá delante la posibilidad de la muerte.

- *Le proponemos ahora pasar a otro tema. En sus cursos en el Collège de France, usted habló de las relaciones entre poder y saber; ahora, usted habla de las relaciones entre sujeto y verdad. ¿Hay una complementariedad entre los dos pares de nociones, poder-saber y sujeto-verdad?*

- Mi problema siempre ha sido, como lo decía al comienzo, el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en un determinado juego de verdad. Mi primer problema fue: ¿cómo se logra, por ejemplo, que la locura haya sido problematizada a partir de un momento determinado y a continuación de cierto número de procesos como una enfermedad que necesita de una medicina determinada? ¿Cómo ha sido ubicado el sujeto demente en ese juego de verdad definido por un saber o un modelo médico? Y fue haciendo este análisis que me di cuenta que, contrariamente a lo que era un poco lo habitual en aquella época -hacia el principio de los años sesenta-, no era hablando simplemente de la ideología que se podía dar cuenta de ese fenómeno. De hecho, había prácticas -esencialmente esa gran práctica del internamiento que fue desarrollada desde el comienzo del siglo XVII y que había sido la condición para la inserción del sujeto demente en este tipo de juego de verdad- que me devolvían al problema de las instituciones de poder, mucho más que al problema de la ideología. Así fui conducido a plantear el problema saber-poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar, de la manera 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, yo no lo he "impedido". Yo utilicé, quizás, formulaciones que fueron inadecuadas. Lo que he rechazado fue precisamente que se dé anticipadamente una teoría del sujeto -como se podría hacer en la fenomenología o en el existencialismo- y que, a partir de esta teoría del sujeto, se llegue a plantear la pregunta de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. Lo que yo he querido mostrar, es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, en tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sujeto sano, como sujeto delincuente o como sujeto no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Así también rechacé una determinada teoría a

priori del sujeto para poder hacer el análisis de las relaciones que puede haber 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 es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma. Usted no tiene consigo mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando busca realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda relaciones e interferencias entre estas diferentes formas del sujeto, pero no se está en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso se juega, se establece consigo mismo formas de relación diferentes. Y es precisamente la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa.

- *Pero el sujeto loco, enfermo, delincuente -quizás el mismo sujeto sexual- era un sujeto que fue objeto de un discurso teórico, un sujeto, digamos, "pasivo", mientras que el sujeto del que usted habla desde los últimos dos años en sus cursos en el Collège de France es un sujeto "activo", políticamente activo. El cuidado de sí concierne a todos los problemas de práctica política, de gobierno, etc. Parecería que hay en usted un cambio no de perspectiva, sino de problemática.*

- Si es cierto, por ejemplo, que la constitución del sujeto demente puede en efecto ser considerada como la consecuencia de un sistema de coerción -es el sujeto pasivo-, usted sabe muy bien que el sujeto loco no es un sujeto no libre y que, precisamente, el enfermo mental se constituye como sujeto loco por relación y de frente a aquel que lo declara loco. La histeria, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo de los asilos del siglo XIX, me parecía ser la ilustración misma del modo en que el sujeto se constituye como sujeto loco. Y no es enteramente casual que los grandes fenómenos de histeria hayan sido observados precisamente allí donde había el máximo de coerción para constreñir a los individuos a constituirse como locos. Por otra parte, y de modo inverso, diría que si ahora efectivamente me intereso en la manera como el sujeto se

constituye de un modo activo, por las prácticas de sí, esas prácticas no son sin embargo algo que el individuo invente él mismo. Son esquemas que él encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social.

- Parecería que hay como una deficiencia en su problemática, a saber, la concepción de una resistencia contra el poder. Lo que supone un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de otros, capaz, entonces, política y filosóficamente.

- Ello nos remite al problema de lo que entiendo por poder. Yo apenas empleo la palabra poder, y si alguna vez lo hago, es siempre, para resumirlo, en relación a la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder. Pero hay esquemas 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. No es del todo esto en lo que pienso cuando hablo de relaciones de poder. Quiero decir que, en las relaciones humanas, cualesquiera que sean -trátese de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o trátese de relaciones amorosas, institucionales o económicas-, el poder está siempre presente: yo quiero decir la relación en la cual uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Estas son, entonces, relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; estas relaciones de poder son relaciones móviles, es decir que pueden modificarse, que no están dadas de una vez para siempre. El hecho, por ejemplo, de que yo sea más viejo y que desde el comienzo ustedes se sientan intimidados puede, en el curso de la conversación, invertirse, y ser yo quien puede sentirse intimidado ante alguien precisamente porque es más joven. Estas relaciones de poder son entonces móviles, reversibles e inestables. Así también hay que remarcar que no puede haber relaciones de poder sino en la medida que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se volviese cosa suya, un objeto sobre el cual él pudiese ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Tiene que haber entonces, para que se ejerza una relación de poder, siempre de ambos lados al menos cierta forma de libertad. Aún cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando verdaderamente se puede decir que uno tiene todo el poder sobre el otro, un poder no se puede ejercer sobre el otro sino en

la medida que aún le queda a este último la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Esto quiere decir que, en las relaciones de poder, hay forzosamente posibilidad de resistencia, porque si no hubiese posibilidad de resistencia -de resistencia violenta, de fuga, de engaño, de estrategias que inviertan la situación-, no habría del todo relaciones de poder. Siendo ésta la forma general, me niego a responder a la cuestión que se me plantea a veces: "Pero, si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad". Yo respondo: si hay relaciones de poder a través de todo campo social es porque hay libertad por todas partes. Ahora bien, hay efectivamente estados de dominación. En muy numerosos casos, las relaciones de poder son fijadas de modo tal que son perpetuamente asimétricas, y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para tomar un ejemplo, demasiado esquemático sin duda, en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no se puede decir que no había sino el poder del hombre: la mujer podía hacer un montón de cosas: engañarlo, sacarle dinero, negarse sexualmente. Ella padecía no obstante, un estado de dominación, en la medida que todo eso no era finalmente sino un cierto número de astucias que jamás llegaban a invertir la situación. En esos casos de dominación -económica, social, institucional o sexual-, el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia. ¿Va a ser, por ejemplo, en una clase obrera que va a resistir a 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, hay que responder a todas estas preguntas de un modo específico, en función del tipo y la forma precisa de dominación. Pero la afirmación: "Usted ve poder en todas partes; entonces 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 controla todo y que no deja ningún lugar a la libertad.

- Hace poco usted hablaba del hombre libre y del filósofo, como dos modalidades diferentes del cuidado de sí. El cuidado de sí del filósofo tendría cierta especificidad y no se confundiría con el del hombre libre.

- Yo diría que se trata de dos lugares diferentes en el cuidado de sí, más que de dos formas del cuidado de sí; yo creo que el cuidado es el mismo en su forma, pero, en intensidad, en grado de celo por sí mismo -y por

consecuencia de celo también por los otros-, el lugar del filósofo no se confunde con el de cualquier hombre libre.

- *¿Es allí que se puede pensar en un lazo fundamental entre filosofía y política?*

- Sí, por cierto. Creo que las relaciones entre filosofía y 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. Bajo una forma por otra parte muy compleja: por un lado, usted ve por ejemplo a Sócrates -tanto en el *Alcibiades* de Platón como en Jenofonte en sus *Memorables*- que interpela a los jóvenes diciéndoles: "No, pero dime, quieres volverte un hombre político, quieres gobernar la ciudad, quieres entonces ocuparte de otros, pero no te has ocupado 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 que se sabe constituido como sujeto que tiene cuidado de sí. Pero, por otro lado, se ve a Sócrates que dice en la Apología: "Yo interpele a todo el mundo", porque todo el mundo tiene que ocuparse de sí mismo; pero agrega: "Haciendo esto hago el mayor servicio a la ciudad, y más que castigarme, deberíais recompensarme aún más de lo que recompensáis a un vencedor en los juegos olímpicos". Hay entonces una pertenencia muy fuerte entre filosofía y política, que se desarrollará posteriormente, cuando precisamente el filósofo tenga no sólo el cuidado del alma de los ciudadanos, sino también del alma del príncipe. El filósofo deviene el consejero, el pedagogo, el director de conciencia del príncipe.

- *¿Podría esta problemática del cuidado de sí ser el centro de un nuevo pensamiento de la política, de una política diversa a la considerada hoy?*

- Confieso que no he avanzado demasiado en esta dirección, y me gustaría justamente volver a los problemas más contemporáneos, a fin de intentar ver lo que se puede hacer con todo esto en la problemática política actual. Pero tengo la impresión que, en el pensamiento político del siglo XIX -y quizás habría que remontarse más lejos, a Rousseau y Hobbes- se

ha pensado al sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, tanto en términos naturalistas, como en términos del derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene demasiado lugar en el pensamiento político contemporáneo. En fin, no me gusta responder a cuestiones que no he examinado del todo. Me gustaría, sin embargo, poder retomar estas cuestiones que he abordado a través de la cultura antigua.

- *¿Cuál sería la relación entre la vía de la filosofía, que lleva al conocimiento de sí, y la vía de la espiritualidad?*

- Por espiritualidad entiendo -pero no estoy seguro que esto sea una definición que se pueda sostener por demasiado tiempo- lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para acceder a ese modo de ser. Creo que en la espiritualidad antigua había identidad, o casi la había, entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno a sí, el conocimiento del mundo venía después y, la mayor parte del tiempo, en apoyo a ese cuidado de sí. Cuando se lee a Descartes, es sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual de acceder a un modo de ser donde la duda no será permitida y donde por fin se conocerá; pero, definiendo así el modo de ser al cual da acceso la filosofía, uno ve que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento, y es como acceso al sujeto cognoscente o a lo que calificará al sujeto como tal que se definirá la filosofía. Y, desde este punto de vista, me parece que ella superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad.

- *¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, contra ese pensamiento moderno?*

- Absolutamente, pero yo no lo hago para decir: "Desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de sí, he aquí el cuidado de sí, es la llave de todo". Nada me es más extraño que la idea de que la filosofía se ha descarriado en un momento dado y que ella ha olvidado algo, y que existe un principio en alguna parte de su historia, un fundamento que habría que redescu-

brir. Creo que todas esas formas de análisis, ya sea que tomen una forma radical diciendo que desde su comienzo, la filosofía ha sido olvidada, o que tomen una forma mucho más histórica, diciendo: "ha aquí que en tal filósofo hay algo que ha sido olvidado", no son demasiado interesantes, uno no puede sacar gran cosa. Lo que no quiere decir que el contacto con tal o cual filósofo no pueda producir algo, pero habría que subrayar en tal caso lo que eso tiene de nuevo.

- Esto nos hace preguntar: ¿por qué se debería tener hoy acceso a la verdad, en sentido político, es decir, en el sentido de la estrategia política contra los diversos puntos de "bloqueo" del poder en el sistema relacional?

- Esto es un problema: después de todo, ¿por qué la verdad? ¿Y por qué se interesa uno por la verdad, y hasta más que por sí? ¿Y por qué uno cuida de sí sólo a través del cuidado de la verdad? Pienso que ahí se trata una cuestión que es fundamental y que es, diría yo, la cuestión de occidente: ¿qué ha hecho que toda la cultura occidental haya sido puesta a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha tomado un montón de formas diferentes? Siendo las cosas lo que son, nada ha podido mostrar hasta el presente que se pueda definir una estrategia exterior a ellas. Es en ese campo de la obligación de verdad que uno a veces se puede desplazar, de un modo u otro, contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a las estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decir las cosas muy esquemáticamente, se pueden encontrar numerosos ejemplos: ha habido todo un movimiento llamado "ecológico" -que es, por otra parte, muy antiguo y no se remonta sólo al siglo XX- que ha estado en un sentido a menudo 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: era en nombre de un conocimiento concerniente a la naturaleza, al equilibrio de los procesos vivientes, que se podía hacer la crítica. Se escapaba entonces a un dominio de verdad, no jugando un juego totalmente extraño al juego de la verdad, sino jugándolo de otro modo o jugando otro juego, otra partida, otros triunfos en el juego de verdad. Creo que es lo mismo en el orden de la política donde se podía hacer la crítica de la política -a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominio de esta política inde-

vida-, pero no se lo podía hacer de otro modo que jugando cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias, mostrando que hay otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo, sobre su explotación.

- ¿No piensa usted, a propósito de la cuestión de los juegos de verdad y los juegos de poder, que se puede comprobar en la historia la presencia de una modalidad particular de esos juegos de verdad, que tendría un estatuto particular en relación a todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que se caracterizaría por su apertura esencial, su oposición a todo bloqueo de poder, al poder, entonces, en el sentido de dominación-avasallamiento?

- Sí, absolutamente. Pero cuando yo hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero decir en absoluto que los juegos de verdad sean uno y otro sólo relaciones de poder que quiero enmascarar -lo que sería una caricatura espantosa. Mi problema es, como ya lo he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ser ubicados y ligados a relaciones de poder. Se puede 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. Este hecho no niega de ningún modo la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría: no la garantiza, pero tampoco la anula. Que las matemáticas, por ejemplo, están ligadas -de una forma totalmente distinta que la psiquiatría, desde luego- a estructuras de poder, también es verdadero, y no aunque sólo sea por el modo en que son enseñadas, la manera en que se organiza el consenso de los matemáticos, cómo funciona en un circuito cerrado, con sus valores, y determina lo que está bien (verdadero) o mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir que las matemáticas sólo sean un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado de cierta manera, y sin que esto rompa su validez, a juegos y a instituciones de poder. Está claro que, en cierto número de casos, los lazos son tales que se puede hacer perfectamente una historia de las matemáticas sin tener esto en cuenta, mientras que esta problemática es siempre interesante y actualmente los historiadores de las matemáticas comienzan a estudiar la historia de sus institucio-

nes. En fin, está claro que esa relación que puede haber entre relaciones de poder y juegos de verdad en matemáticas es totalmente distinta de la que puede haber en psiquiatría; de todos modos, no se puede de ningún modo decir que los juegos de verdad no sean nada más que juegos de poder.

- *Esta cuestión remite al problema del sujeto, ya que, en los juegos de verdad, se pone la cuestión 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 inducirlo al error: cuando yo digo "juego" digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitar o de hacer la comedia de...; es un conjunto de procedimientos que conducen a cierto resultado, que puede ser considerado, en función de estos principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, ganancia o pérdida.

- *Siempre está el problema del "quién": ¿es un grupo, un conjunto?*

- Puede ser un grupo, un individuo. Hay en efecto un problema. Se puede observar, en lo que concierne a esos múltiples juegos de verdad, lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad desde la época griega, el hecho de que no hay una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, excluyendo a todos los demás. Siempre está la posibilidad, en un juego de verdad dado, de descubrir algo diferentes y de cambiar mas o menos tal o cual regla, y algunas veces hasta el conjunto entero del juego de verdad. Esto es sin duda lo que ha dado al 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 insertados en cierta red de prácticas de poder y de instituciones de constreñimiento.

- *¿Entonces la verdad no es una construcción?*

- Depende: hay juegos de verdad en los cuales la verdad es una construcción y otros en los cuales no lo es. Se puede tener, por ejemplo, un juego

de verdad que consiste en describir las cosas de tal o cual manera: lo que hace una descripción antropológica de una sociedad no es una construcción, sino una descripción -que tiene por su parte un determinado número de reglas, históricamente cambiantes, de manera que se puede decir hasta cierto punto que es una construcción por relación a otra descripción. Esto no significa que no haya nada enfrente y que todo salga de la cabeza de cada uno. De lo dicho, por ejemplo, de esta transformación de los juegos de verdad, algunos sacan como consecuencia que se ha dicho que nada existía; se me ha hecho decir que la locura no existía, mientras que el problema es absolutamente a la inversa: se trataría de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le ha podido dar, en un momento dado, ha podido ser integrada en un campo institucional que la constituyó como enfermedad mental teniendo un determinado lugar al lado de las 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. El que 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 por tanto que lo que él dice no es verdadero, como lo cree la mayoría de la gente: cuando uno les hace destacar que puede haber una relación entre la verdad y el poder, ellos dicen: "¡Ah, bueno! ¡Entonces eso no es la verdad!"

- Esto va junto con el problema de la comunicación porque, en una sociedad donde la comunicación tiene un grado muy elevado de transparencia, los juegos de verdad son quizás más independientes de las estructuras de poder.

- Eso que plantea es un problema importante; me imagino que es un poco pensando en Habermas que me dice eso. Me interesa mucho lo que Habermas hace, yo sé que el no está del todo de acuerdo con lo que yo digo -por mi parte estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice-, pero hay sin embargo algo que siempre me significó un problema: es cuando él da a las relaciones de comunicación ese lugar tan importante y, sobre todo,

una función que yo llamaría "utópica". La idea que pueda haber un estado de comunicación que sea tal que los juegos de verdad puedan circular sin obstáculos, sin constreñimientos y sin efectos coercitivos me parece del orden de la utopía. Es precisamente no ver que las relaciones de poder no son algo malo en sí, de lo cual habría que liberarse; creo que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se las entiende como estrategias por las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de otros. El problema no es entonces, intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de darse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí que permitirán, en esos juegos de poder, jugar con el mínimo posible de dominación.

- *Usted está muy lejos de Sartre, que nos decía: "El poder, es el mal".*

- Sí, y a menudo se me ha atribuido esa idea, que está muy lejos de lo que yo pienso. El poder no es el mal. El poder, son los juegos estratégicos. ¡Se sabe bien que el poder no es el mal! Tome por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto, donde las cosas podrían invertirse, eso no es el mal; eso es parte del amor, de la pasión, del placer sexual. Tomemos también algo que ha sido el objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. Yo no veo adónde está el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, sabiendo más que otro, le dice lo que debe hacer, le enseña, le trasmite un saber, le comunica técnicas; el problema es más saber cómo se va a evitar en esas prácticas -donde el poder no puede dejar de jugar, y donde no es malo en sí- los efectos de dominación que harán que un niño sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un instructor, un estudiante bajo el dominio de un profesor autoritario, etc. Creo que hay que postular este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de práctica de sí y de libertad.

- *¿Se podría comprender lo que acaba de decir como los criterios fundamentales de lo que ha llamado una nueva ética? Se trataría de intentar jugar con el mínimo de dominación...*

- Creo en efecto, que está ahí 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 fundar la libertad individual.

- Cuando Sartre habla del poder como mal supremo, parece hacer alusión a la realidad del poder como dominación; allí está usted probablemente de acuerdo con Sartre.

- Sí, yo creo que todas esas nociones han sido mal definidas y no se sabe muy bien de qué se habla. Yo mismo no estoy seguro de haber usado las palabras que debía cuando comencé a interesarme en este problema del poder. 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 otro, a quienes los otros responden intentando no dejar determinar su conducta o intentando determinar en retorno la conducta de otros- y los estados de dominación, que son lo de ordinariamente se llama el poder. Y, entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, están las tecnologías gubernamentales, dando a este término un sentido muy amplio -es tanto la manera como uno gobierna a su mujer, a sus hijos, como la manera que se gobierna a una institución. El análisis de estas técnicas es necesario porque muy a menudo es a través de este género de técnicas que se establecen y se mantienen los estados de dominación. En mi análisis del poder, están esos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.

- Se encuentra en sus cursos sobre la hermenéutica del sujeto un pasaje donde se dice que sólo existe un punto básico y útil de resistencia al poder político en la relación de sí consigo mismo.

- Yo no creo que el único punto de resistencia posible al poder político -entendido justamente como estado de dominación- esté en la relación de sí consigo mismo. Yo digo que la gobernabilidad implica la relación de sí consigo mismo, lo que significa justamente que, en esta noción de gobernabilidad, yo apunto al conjunto de prácticas por las cuales se puede constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los indivi-

duos, en su libertad, pueden tener los unos frente a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernar a los otros. Esto reposa sobre la libertad, sobre la relación de sí consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si usted intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gobernabilidad, sino a partir de la institución política, usted no puede ver al sujeto sino como sujeto de derecho. Se tiene un sujeto que estaría dotado de derechos o que no lo estaría y que, por la institución de la sociedad política, ha recibido o ha perdido derechos: por ello es devuelto a una concepción jurídica del sujeto. Por el contrario, la noción de gobernabilidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.

-¿Usted piensa que la filosofía tiene algo que decir sobre el porqué de esta tendencia de querer determinar la conducta del otro?

- Esta manera de determinar la conducta de los otros va a tomar formas muy diferentes, va a suscitar apetitos y deseos de intensidad muy variada según las sociedades. Yo no conozco la antropología del todo, pero se puede imaginar que hay sociedades en las cuales el modo con que se conduce la conducta de los otros está tan bien reglamentado con anterioridad, que todos los juegos de algún modo están hechos. Por otra parte, en una sociedad como la nuestra -esto es muy evidente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones sexuales o afectivas-, los juegos pueden ser extremadamente numerosos y consecuentemente el deseo de determinar la conducta de otros es tanto mayor. Sin embargo, cuanto más los hombres son libres unos en relación a otros, más grande es el deseo de unos y otros de determinar la conducta de otros. Cuanto más abierto es el juego, tanto más atrayente y fascinante.

- ¿Piensa que la tarea de la filosofía es advertir sobre los peligros del poder?

- Esta tarea siempre ha sido una gran función de la filosofía. En su vertiente crítica -entiendo crítica en sentido amplio-, la filosofía es justamente lo que vuelve a poner en cuestión todos los fenómenos de dominación

a cualquier nivel y bajo cualquier forma bajo laque se presenten -política, económica, sexual, institucional. Esta función crítica de la filosofía deriva, hasta cierto punto, del imperativo socrático: "ocúpate de ti mismo", es decir: "fúndate en libertad, mediante el dominio de ti".

Traducción de Diego Fonti